

# FOUCAULT.

# O QUINTO LIMIAR

Estruturalismo  
e Ontologia Queer



Norman R. Madarasz



Editora Fundação Fênix

Norman Madarasz

*Foucault, O Quinto Limiar: Estruturalismo e Ontologia Queer*

Algumas semanas antes de falecer em 1984, Foucault publicava os volumes 2 e 3 da sua *História da sexualidade*. Magistrais como eram, ainda deixavam incompleto o projeto iniciado quinze anos mais cedo com *A Arqueologia do saber*, o de uma transformação radical do humanismo pela análise estrutural. Neste projeto, Foucault iniciava a grande guinada da ontologia fundamentada, classicamente, pelo princípio da identidade. Ou seja, *aquem* do conceito de cuidado de si, Foucault projetara uma *lógica relacional e diferencial* pela qual se desenharia a matriz transformacional por trás das identidades. Concentrava-se no fundamento do *local*, a partir do qual surge a possibilidade do universal. Ainda numa época marcada por proscricções e proibições visando a sexualidade, ele projetava assim um amanhecer convergente entre algo ainda não captado pela subjetividade *gay*, mas já constitutivo de forma invisível e inominável na de *queer*. Para articular esta rotação na filosofia, Foucault ainda necessitava reconhecer um *quinto limiar* para sua teoria das etapas da formação discursiva do saber. Depois do limiar da positividade, da epistemologização, de cientificidade e de formalização, precisava o *limiar da sistematização acontecimental*. Fundamentar uma *ontologia queer* parecia exigir a negação de sistemas filosóficos fundamentados por uma ontologia, quiçá, abandonar a análise estrutural, tanto é que cursos inteiros de filosofia no Brasil seguiram as afirmações próprias de Foucault para se livrar do ensino do estruturalismo. Neste livro, defende-se a tese segundo a qual o que precisava era justamente o contrário.

**FOUCAULT, O QUINTO LIMIAR**

**Estruturalismo e Ontologia Queer**

## *Série Filosofia*

### **Conselho Editorial**

---

#### **Editor**

Agemir Bavaresco

#### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

### **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

**Norman R. Madarasz**

**FOUCAULT, O QUINTO LIMIAR**  
**Estruturalismo e Ontologia Queer**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Norman R. Madarasz  
ABSTRACTION por Beauford Delaney, ca. 1958-1961. Gouache on paper

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia – 99*

### Catálogo na Fonte

M178f MADARASZ, Norman R.  
FOUCAULT, O QUINTO LIMÍAR [recurso eletrônico] :  
estruturalismo e ontologia Queer. / Norman R. Madarasz. – Porto  
Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.  
530p. (Série Filosofia; 99).

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN - 978-65-81110-83-3  
DOI – <https://doi.org/10.36592/9786581110833>

1.Filosofia. 2. Michel Foucault. 3. Estruturalismo.  
I. Título

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/172.1.

# SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	11
<b>PREÂMBULO</b>	
Um momento para se disputar .....	15
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>RADIOSCOPIA</b>	
Estruturalismo no Brasil.....	33
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>UM FENÔMENO FILOSÓFICO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS</b>	
Em um país emergente.....	85
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>ESTRUTURALISMO DE FOUCAULT</b>	
Para terminar com um comentador limitado .....	125
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>O FEIXE ACONECIMENTAL</b> .....	177
<b>CAPÍTULO 5</b>	
<b>DISPERSÃO DO SUJEITO, COMPENSAÇÃO ONTOLÓGICA</b>	
Persistência estruturalista nas contraciências, dinamização da metodologia gráfica .....	219
<b>CAPÍTULO 6</b>	
<b>PRIMEIRA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR</b>	
Uma sistematicidade sem acontecimento, novos rumos na fenomenologia .....	317

## **CAPÍTULO 7**

### **SEGUNDA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR**

**Um sistema com acontecimento, a chave que traz o de Alain Badiou .....361**

## **CAPÍTULO 8**

### **TERCEIRA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR**

**Ontologia relacional e Genericidade Queer .....419**

### **DIAGRAMAÇÕES CONCLUSIVAS**

**O circuito conceitual da circulação estruturalista .....493**

**BIBLIOGRAFIA GERAL .....499**

**LISTA DAS FIGURAS E TORÇÕES .....525**



A heterossexualidade é um regime político.  
(Guillaume Dustan)

Como, então, se contrapor ao universalismo hipócrita sem universalizar um particularismo?  
(Pierre Bourdieu, *A Dominação masculina*)

Gostaria muito de responder à questão que tem sido levantada por ninguém mais do que eu mesmo. O autor de *A Arqueologia do Saber*, cujas análises da ideologia científica eu tenho achado bastante úteis, distinguirá vários "limiares de transformação" na história do saber: um limiar de positividade, um limiar de epistemologização, um limiar de cientificidade e um limiar de formalização. No meu trabalho publicado, não tenho certeza se eu tenha distinguido tão cuidadosamente quanto Michel Foucault teria desejado entre os vários limiares atravessados pelas disciplinas que tenho estudado. Parece-me em todo o caso que, não obstante as afirmações de certos geneticistas, nenhuma das disciplinas têm atravessado o limiar da formalização. Ao contrário de Foucault, contudo, eu não acredito que a medicina experimental como praticada por Claude Bernard e a microbiologia como praticada por Louis Pasteur eram igualmente inadequadas como contribuições para fazer uma ciência da medicina clínica. Admito prontamente ter fracassado em dar a devida atenção à questão dos limiares da transformação.  
(Georges Canguilhem)<sup>1</sup>

Assim se define, para o homem moderno, o triângulo da revolução, da sexualidade e da escritura, que desenha o espaço fundamental das suas paixões. Escrever para ser livre e para ser amado. Ser livre para poder escrever e ser amado. Ser amado para ser livre finalmente a escrever [...].  
(Michel Foucault)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Préface, Idéologie and Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la vie*, p. X-XI (1977).

<sup>2</sup> *Manuscrito, (matériau préparatoire Les Mots et les choses), Cours à São Paulo, 1965. Fonds Michel Foucault Bibliothèque Nationale de France.*



## AGRADECIMENTOS

A pesquisa científica-filosófica (ou filocientífica) necessita recursos financeiros, apoio institucional e uma rede formal e informal de parceiros e interlocutores. Recursos financeiros significam a determinação orçamentária por governos, federal e estaduais, que possibilitam as compras mais básicas de ferramentas de trabalho nas ciências humanas e sociais, indo da compra de livros, assinaturas de revistas e bibliotecas, visitas de acervos, em nosso caso o Fonds Michel Foucault na Bibliothèque nationale de France em Paris, condições para viajar e bolsas para formar futuros pesquisadores, isto é, os discentes dos cursos de pós-graduação *strictu sensu*. Apesar de que, após meia década de ataques governamentais explícitos e violentos ao orçamento de pesquisa científica os valores disponibilizados para pesquisadores nunca foram suficientes, importante é de se reconhecer e agradecer ao apoio pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por meio do programa de Bolsa de Programas de Excelência, recebido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nota 6 nas avaliações quadrienais durante uma década. Apoio institucional significa também fazer parte de um segundo Programa de Pós-Graduação, em Letras (Nota 7 da CAPES), ambos distinguidos nacional e internacionalmente pela quantidade e qualidade da sua produção científica.

No que diz respeito à Filosofia, agradeço o formidável trabalho de coordenação realizado pelo Professor Doutor Agemir Bavaresco, sempre apoiado pelo Decano da Escola de Humanidades, Professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza, também parte do mesmo programa.

Professor Bavaresco trabalha com o auxílio de uma Comissão Coordenadora, da qual tive a honra de fazer parte entre 2013 e 2021. A excelência adquirida por este programa não teria sido realizada sem a altíssima produtividade do seu corpo docente, que contava por vezes com apenas onze pesquisadores permanentes, o qual saúdo. Apoio institucional significa isto, um trabalho coletivo realizado em harmonia por pesquisadores de um dos ramos mais individualistas e autorais das

ciências, cujo trabalho não deixa de ser também o de sobrevivência no âmbito da produção científica atual. Um misto tenso, agitado, entre disputa, discordância, debate e (as vezes) brigas, compõe este elixir a partir do qual as condições necessárias se formam para criar grandes filosofias. Quanto às condições suficientes, deixarmo-las para as contingências, ao aleatório e ao acaso, e ao acontecimento. Acerca das estruturas de pesquisa, notadamente o grupo de pesquisa CNPq "Sistema e Estrutura", pelo qual administro minhas pesquisas na filosofia francesa contemporânea, agradeço a todos envolvidos, presentes e passados. De notável participação técnica foram os pesquisadores do Programa PNPd e o Doutor Jair Tauchen, idealizador-chef da Editora Fundação Fênix.

Parceira significa colega como também companheira de vida. Diz respeito à segunda instância, agradeço amorosamente à Doutoranda na Université Paris Est-Créteil/Gustave Eiffel, Gabriela Menezes Jaquet, parceira da primeira hora a trazer um Foucault francês e estruturalista à nossa consideração, o que remete, pelo menos no plano acadêmico, à disciplina ministrada em francês que organizei em 2014/1 com o Professor Doutor Nythamar de Oliveira, "Michel Foucault: l'Oeuvre continue". Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, Gabriela já trabalhava com a teoria da história de Foucault, antes de seguir seus estudos doutorais em Paris. A proximidade de nossos objetos de pesquisa fez com que ela realizasse o que cabe a uma plena orientanda, a saber, abrir acesso ao que há de novo na pesquisa em torno de Foucault hoje, sem o qual o que se publica neste livro seria mera repetição. Falo específico e novamente do conteúdo inédito dos manuscritos do Fonds Michel Foucault da Biblioteca nacional da França. Eu tive a oportunidade de consultar os manuscritos em janeiro e fevereiro de 2018 para atualizar os detalhes de um argumento que eu vinha aprofundando desde 2014, o de que a arqueogenealogia deve ser entendida metodologicamente como aperfeiçoamento da análise epistemológica-estrutural, conquanto Foucault quisesse se afastar do "estruturalismo" ou não. Meus agradecimentos imensos à Gabriela por ter apontado o caminho para os Manuscritos. Se entrarmos numa disputa sobre as afirmações efetivas de Foucault, pelo discurso, pela *parrhesía* assim como pela *aleurgia*, cabe se lembrar que o filósofo também afirmara nunca ter sido

fenomenólogo, hermeneuta, epistemólogo, muito menos existencialista e pós-estruturalista. Ainda cabe se convencer se era realmente filósofo!

No PPGF, além da alegria da disciplina *en français*, ministrei três cadeiras sobre Foucault: em 2014.2, em português, Michel Foucault: a Obra Cont(í)nua; em 2015.2, Michel Foucault: Os Cursos no Collège de France, e em 2017.2, Os Corpos de Michel Foucault. Quero agradecer a todos os pós-graduandos que seguiram estes mergulhos na busca do estruturalismo, do acontecimento, da descontinuidade, da ciência, do discurso, das verdades e do erro que, reiterava no fim da sua vida, é “a raiz daquilo que faz o pensamento humano e sua história”.

Entre os parceiros destes cursos, destaco meu antigo orientando, hoje Professor Doutor Richer Fernando Borges de Souza, cuja tese foi defendida em 2016. Foi o Richer quem me relançou, em 2013, na leitura de Foucault e me convidou a considerar as pesquisas desenvolvidas sobre sua obra na França pela nova geração de foucaultianos. Sinto-me honrado que ele tenha aceito a tarefa de revisar o português da presente obra. Agradeço-lhe pela disponibilidade e pelo trabalho meticuloso. Sua parceria não se limite de forma alguma a Foucault. Nossas conversas sobre Philippe Descola, Paul B. Preciado e modelos de pensamento político ilustram como a relação entre orientador e orientando pode crescer após a defesa da tese. Desejo-lhe uma profícua experiência de docência e de pesquisa na sua nova posição no Instituto de Ciência Política (IPOL) na Universidade de Brasília. Não preciso acrescentar que todo erro que poderia ter sobrado na sua revisão é evidentemente da minha responsabilidade. Outro persistente interlocutor é Sebastián Ferreira Peñaflor, Mestre em Filosofia pela Universidad de la República de Uruguay (UdelaR), aluno na PUCRS em 2015 pelo Programa CAPES ProACAD.

Agradeço também ao Prof. Dr. Orazio Irrera do Departamento de Filosofia da Université Paris 8 pelo acolhido e as conversas no Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP, EA 4008), em fevereiro de 2022, num curto período de pesquisa no qual precisei verificar alguns manuscritos do Fonds Michel Foucault da BnF para encerrar diversas linhas argumentativas neste livro.

Por fim, vale-se a pena comemorar como a disputa na prática da filosofia vai ao encontro com os caminhos do descobrimento e as fugas da criatividade.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)".

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)".

# PREÂMBULO

## Um momento para se disputar

Michel Foucault terá tido três vidas. A primeira é a da sua pessoa, um filósofo francês de renome internacional que ao longo da sua carreira será *agrégé* de filosofia antes de se formar como psicólogo para então se firmar como historiador. Exemplo da circulação transdisciplinar pela qual reconhece-se a filosofia francesa, seu talento de escritor proporcionara as saídas necessárias da filosofia para que a verdade se incorpore à história.

Sua segunda vida, como teorizada por ele mesmo no final dos anos de 1960 pela figura do autor, é a da sua obra, cuja temporalidade expansiva, ex-stática, não demonstra um fim, ao menos por enquanto. Em uma época de manuais pseudofilosóficos frequentemente patéticos de autoajuda simplória e da constante pressão reducionista contra a especulação crítica da filosofia por uma metafísica naturalista que vangloria a grande e a dura Ciência, a filosofia de Foucault não apenas apresenta um obstáculo epistemológico à ordem tecnocientífica hegemônica e à sua ideologia, mas se pratica na forma de uma experiência de resistência criativa para captar como as teorias são entidades que povoam o espaço e ao se relacionarem a corpos conduzem a ações.

Sua terceira vida, mais difícil a prognosticar, diz respeito à teoria localizada do sujeito histórico-sexuado, esboçada a partir da sugestão, porventura uma alucinação, de uma *contraontologia estrutural*, descoberta esta que se definiu ao menos parcialmente. A primeira vida ativava suas teorias e seus escritos por momentos biográficos elegantes e arriscados. A segunda assegurava com clareza as etapas pelas quais se tornara um pesquisador internacionalmente reconhecido, mantendo acima de tudo o prestígio das ciências humanas num mundo acadêmico cada vez mais voltado à ideologia da privatização da cultura. A terceira vida, então, se destaca pela pressão vinda das margens e das lacunas, o ainda indiscernível que propicia a inventividade e a criatividade "filo-científicas", quando e se ocorrem. Mesmo se sua materialização nunca eliminara o acaso, como cantava Stéphane Mallarmé, uma contraontologia estruturalista se evidenciou ao captar

conceitualmente esta dinâmica na dispersão das dinâmicas lógico-epistemológicas vinculadas à centralidade do conceito de identidade, na qual a vida física se mostrava possível de se desintegrar na sua estagnação. Pelo acontecimento do pensar, vira a se manifestar um comparativismo no limiar do manifesto, constitutivo deste, pela força compositora das relações e das recursividades num espaço de imputação, que poderíamos denominar o da agência não consciente.

Em 2009, no editorial de um número especial consagrado a Foucault, a revista *Critique* escreveu: "Não estamos próximos/prontos para esquecer Foucault", (*Nous ne sommes pas près à oublier Foucault*). Contrapondo-se ao livro polêmico de Jean Baudrillard, a afirmação se desdobra pela homofonia circulante em torno da palavra "près" (próximo), evocativa tanto quanto de "prêts" (prontos). Nem pertos, nem prontos. Decerto, Foucault não fora e nem será esquecido. A segurança desta afirmação se afasta do mero momento presente, pois, nos vinte e cinco anos entre seu falecimento e o número da revista *Critique* houve longos períodos de silêncio. Didier Eribon, seu tríplice biógrafo, não deixa de lembrar como nos anos imediatamente após sua morte,

seu nome e sua obra foram insultados e difamados pelos esquadrões neoconservadores que se apropriaram de todos os lugares de expressão, uns após os outros, o que os permitiram de fazer acreditar que todo mundo compartilhava a ideologia deles e seus anátemas, e até mesmo, tal como o proclamavam, que um novo "paradigma" reinava doravante nas ciências sociais (enquanto tratava-se simplesmente de uma tentativa de um golpe de força)<sup>1</sup>.

Precisara uma década para que o neoconservadorismo encontrasse seus primeiros derrocados, em Seattle (1999), na cidade de Québec (2001) e Porto Alegre (2002)... fazendo com que esta apropriação dos lugares não durasse. Contra as tentativas de desfigurar a obra de Foucault veio o reforço de editoras, que encaminharam atualizações e finalmente reorientações de sua obra, agora distante dos livros, orientadas pela proposta de divulgar por inteiro seus cursos proferidos no Collège de France desde sua eleição em 1970 até seu falecimento em 1984. Ainda no

---

<sup>1</sup> ERIBON, Didier. *Retour à Reims. Une théorie du sujet*. Paris : Fayard, 2009, p. 161.



fundo do cofre, serão aproveitadas as falas ministradas alhures durante o período do Collège de France, ou até bem antes. O êxito da publicação diferida, embora não sequencialmente, dos cursos no espaço de vinte anos foi o de dar voz ao silêncio sincopado entre os livros. Tais momentos de silêncio, que terão sido preenchidos retroativamente pela figura de um intelectual total, existiam realmente em uma época e pontuavam a obra. Eles até levaram Gilles Deleuze a especular sobre uma misteriosa "*ligne du dehors*" (ou linha de fora) no qual Foucault se equilibrava até imaginar as dobras pelas quais se configuraria o processo geral da subjetivação exposto nos volumes dois e três da *História da sexualidade*, publicados apenas semanas antes da morte do autor<sup>2</sup>.

Em todo caso, até a publicação dos Cursos prosperava, nas alíneas da pesquisa foucaultiana, uma enxurrada de teorizações sobre possíveis cortes ocorridos na vida, quando não na obra. Tais ambições para organizar o inconsciente do autor não deixam de projetar invólucros, espirais e quebras brutais onde se desenham as marcas e linhas da coerência de uma filosofia sistematizada. Vista assim, a finalidade do seu projeto, bem ao contrário de um distanciamento da filosofia acadêmica, se encarregava de desvendar as condições pelas quais pudesse surgir uma teoria gerativa de um sujeito variacional além de relacional. Tais propriedades exigem da filosofia que seja capaz de mapear e modelizar um processo que não para de se recriar, pois, mantida na inexistência teórica por tensões exclusionistas embutidas na linguagem ou pela institucionalização normalizadora dos polos que dão forma a um complexo saber-poder. Diante desta tensão, a emancipação só pode se estruturar a partir da figura da ruptura, ainda que sua fuga da normalização lhe force a voltar a um abismo sem fundo no qual se tornam visíveis as entidades teóricas até o momento despercebidas.

Longe das ideias recebidas sobre o intelectual específico e demais caixas de tralhas *prêts-à-porter*, os cursos que Foucault ministrava no Collège de France e como professor visitante em diversas universidades representam um filósofo dependente de modos historiográficos para aperfeiçoar sua metodologia, apesar de que ele relutava em ser denominado historiador. Sobretudo, confirmam a presença

---

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Éditions du Minuit, 1986.

de um pesquisador total sobre as experiências marcadas, marginalizadas e condenadas, quer pelas ciências, quer em nome das leis.

Seja como for, pouco na produção do Foucault naquela época, o "*late Foucault*", espanta quando se entende o caráter sistemático da sua obra – a não ser que situamo-nos em nossa leitura no hiperconservadorismo brasileiro do fim dos anos de 2010. Meio século no passado, seus colegas do Collège de France, Claude Lévi-Strauss, George Dumézil e eventualmente Gilles Gaston Granger, já passaram pelo rol das práticas religiosas e sacrificiais de culturas longínquas, e dos tabus por elas projetadas. Os temas que arriscavam criar polêmicas eram tratados pela fineza de uma ciência respeitosa da diversidade, quando não da diferença. Já alistaram parcialmente e examinaram objetivamente as perversões, pecados e abjeções de culturas desconhecidas até as violentas invasões europeias destinadas a escravizar suas populações e se apropriar das suas terras, daquilo que nelas crescia por cima e que jazia por baixo. Entre as ciências humanas ensinadas no Collège de France, apenas a filosofia demorava a se examinar na sua própria história discursiva, somente ela tentava escapar do radical questionamento crítico sobre os fundamentos do conhecimento hegemônico por ela legitimada e justificada recorrentemente. Ao considerar que na sua longa história, a filosofia corre o risco de se limitar a formação de diplomatas, aristocratas ou de doutores filhos de oligarcas adornados por serem juristas ou magistrados, talvez o feito mais relevante de Foucault, como era o de Karl Marx, é ter conduzido a filosofia à beira do perigo.

Assim, a universidade fundada no ensino das artes ditas liberais comemora que Foucault não era comunista, enquanto a academia falocêntrica se esforça em se esquecer de que Foucault era gay em uma época em que precisava a todo custo se esconder para evitar penas, multas e até a cassação profissional – um contexto não metafórico onde mascarar-se se tornava imprescindível. Todavia, o período mais polêmico, embora mais inovador, do pensador passa também pelo filtro das deformações acadêmicas. Sua própria e autoprovocada teatralização de ser pró ou contra o estruturalismo, de ter sido ou apenas fingido de ser, se o praticava ou o ignorava, só perde em hipocrisia ao seu jogo histérico contra o comunismo do Partido, enquanto apanhava com os maoistas na Vincennes.

Neste livro, perguntar-se-á o que representa a obra de Michel Foucault projetada, experimentada, escrita e, quiçá, abandonada dos anos de 1960. Enquanto todos os períodos e todas as dimensões da obra de Foucault passam por exaltações exegéticas, inclusive até partes da sua produção literária e teológica – *à n'en déplaire* aos administradores da PUC de São Paulo – o que será que explica a fuga obtusa, nítida *em programas de pesquisa filosófica*, para reabrir o dossiê da sua atividade estruturalista, dossiê este intensificado pelo momento em que houve a maior defesa da sua tese conclusiva, embora caleidoscópica, sobre a morte do “Homem”?

A associação de Foucault ao estruturalismo, demonstrada pela ampla envergadura em que se aplica o método epistemológico de análise estrutural no seu único verdadeiro e magistral livro de filosofia, *L'Archéologie du savoir*, publicado em 1969, passou por um processo de apagamento que marca curiosamente a recepção e a pesquisa em torno da sua obra em vários países. Já que não se ganha nada em generalizar, pelo menos não na ciência filosófica, salienta-se que o Brasil não fora uma exceção neste processo de omissão beirando a ocultação. Embora seja fortemente possível que devido à ausência de um verdadeiro *momento* de produção estruturalista endógeno no país – devido, com todo respeito, às condições nefastas que marcam o desafio de realizar pesquisa durante uma ditadura conduzida por militares ultraconservadores e ultrarreligiosos que além de reprimir a liberdade de pensar, também torturava e assassinava – é também nítido que a comunidade brasileira de pesquisa acerca de Foucault, após a abertura democrática, reproduzira a ignorância deliberada projetada sobre este período da sua obra.

As razões para isto permanecem frequentemente obscuras, ou ao menos mal compreendidas e justificadas. Por sinal, elas permanecem enroladas e deformadas pela história do impacto da pedagogia exercitada pela Missão francesa na criação da faculdade de filosofia da USP, à qual se atribuía o termo “método de ensino da leitura estrutural de textos filosóficos”. O estruturalismo do qual será questão neste livro tem pouco a ver com este ensino, embora há pontos de encontro contingenciais que necessitam ser cuidadosamente distinguidos, senão separados. Deixaremos esta questão complexa da relação de um com o outro em suspenso por enquanto. A exploraremos no primeiro capítulo.

Sobre o amontoado de afirmações equivocadas feitas ao longo do tempo sobre o estruturalismo *stricto sensu*, o mínimo que poderemos dizer é o de quão amedrontada toda uma cultura intelectual e artística ficava perante um único conceito que lhe caracterizava: o determinismo. Decerto, o determinismo não é apenas um conceito, mas uma orientação ontológica. Para as camadas cultas de países liberais, qualquer teorização sobre fenômenos ou processos reais que põe a liberdade sob dependência de uma soberania idealizada não transparente provoca o maior protesto, sobretudo quando as teorias que a sustentam provêm das ciências humanas ao invés das exatas. Aliás, a disciplinarização das ciências reproduz como se fosse uma evidência que o leme assegurando a coerência existencial das ciências exatas é a submissão de processos ditos naturais a um tal de determinismo. No que diz respeito às ciências humanas, o seu papel seria, ao contrário, de assegurar que no âmbito da agência humana, a liberdade incondicional deve acompanhar cada etapa da teorização acerca do objeto analisado. Que isto seja denominado cartesianismo, kantismo e simplesmente existencialismo, pouco importa, pois, a verdadeira incógnita é onde traçar a linha divisora entre estes feudos científicos e como justificá-la.

Já nas ciências exatas, sejam elas submissas a uma cosmovisão liberal, a figura do ser humano é mais diluída, por vezes brutalmente simplificada e reduzida a um conjunto de funcionalidades causais. Quando o conceito surge nas ciências humanas, o determinismo parece evocar temores telúricos. A história nos lembra que tais medos decorrem muito mais por ter sido projetado a partir da condição humana de estar escravizado, como o próprio John Locke sustenta, que de uma configuração conceitual complexa regida por genes totalitários. É como se a liberdade se resumisse a onde eu poderia plantar meus pés ou quais comidas e marcas de bebidas puder escolher ou quais seres humanos capturar e enganar para produzir meu prazer e meus lucros. Como se, enfim, uma doutrina explicativa da vida – pois o determinismo tem a sútil pretensão de explicar ao invés de normatizar – pudesse apenas por sua postulação adquirir força suficiente para mudar minha experiência ao ponto de desvanecer a minha liberdade. Seria algo a comemorar! A filosofia enfim capaz de mudar o mundo.

No fundo, o medo que o determinismo chega a provocar não é tanto o de perder a amplitude da minha liberdade, mas o de me dar conta do grau do meu assujeitamento. Seria aí que cresce finalmente o perigo no determinismo desta metodologia denominada *estruturalismo*? Até o exemplar comentador contemporâneo do *Capital* de Marx, David Harvey, na introdução à sua brilhante atualização deste modelo monumental dos modos de produção, circulação e realização do sistema econômico que nos aflige, expressa entender a necessidade em descartar todo risco de desconfiar que a *teorização* deste sistema representaria de maneira excessivamente determinista o sistema econômico que nos subjuga. Harvey considera que Marx tenciona "capturar a fluidez e o movimento, porque, como veremos, a mutabilidade e o dinamismo do capitalismo o impressionam muito. Isso contradiz a reputação que invariavelmente acompanha Marx, descrito como um pensador estruturalista fixo e imóvel. *O Capital*, no entanto, revela um Marx que fala continuamente de movimento e mudança – os processos – da circulação do capital, por exemplo"<sup>3</sup>. Constata-se que não seria equivocado entender que Marx aplicava ferramentas teóricas estruturais, não obstante a compreensão que Harvey perpetua na sua compreensão parcial desta metodologia. Afinal, como fluidez e movimento viriam a sinalizar o oposto da análise estrutural? Se nos anos de 1950-1960 o estruturalismo buscara mostrar por suas conclusões transdisciplinares a margem estreita em que a liberdade se expressa, qual nível de burrice leva mentes finas a entender que o estruturalismo deseja *criar* um mundo sem liberdade? Ademais, será que a relação entre Marx e o estruturalismo é mais profunda do que costuma se pensar, fazendo com que o radicalismo do método analítico criado por ele vá além da proeza de ter desvendado a relação entre propriedade privada e enriquecimento? E se for o caso, o que justifica apagar o estruturalismo nos cursos de filosofia como se jamais existisse, já que Marx é, além de tudo, *filósofo*?

Uma coisa está certa. Em decorrência da interpretação de Louis Althusser e da escola francesa da sua obra, Marx será visto como um dos primeiros pensadores a criar o método de análise estrutural. Ainda assim, uma questão não para de se fazer: por que será que, ao reler *O Capital* como se deve, *perto do texto*, o próprio

---

<sup>3</sup> HARVEY, David. *Para Entender o Capital Livro 1*. [Tradução de Rubens Enderle]. São Paulo: Editora Boitempo, [2010] 2013, p. 23-24.

método não mostraria sua sensibilidade aos “processos”, às “mudanças”, à “mutabilidade” do sistema que consegue mapear, independentemente de Althusser? Desde quando e por qual deformação o estruturalismo implicava uma teoria de sistema fixo e fechado? Por quanto tempo ainda perpetuar-se-á a conotação do determinismo com o falso *por definição*? Preocupação teórica relevante se, e apenas se, o materialismo histórico for exclusivamente determinista. Na terminologia contemporânea da filosofia da ciência, o que Marx realiza no *O Capital* é mapear uma rede processual em que se isola uma série de variáveis produtoras de resultados concretos, tal como a valorização, mapa que também deixa explícito um feixe causal que propicia crises, se fosse contemplado principalmente pela dialética entre donos dos meios de produção e trabalhadores despojados de propriedade. A variável mais conhecida é, sem dúvida, o *Mehrwert* – mais-valia, ou “mais valor” na nova tradução, como são também a própria noção de *valor*, de *capital variável* (ou seja, a desvalorização da força do trabalho) e de *trabalho abstrato*. A articulação deste modelo permitia a Marx que fizesse inferências a partir de álgebra de operacionais complexos, sem as quais suas conclusões sobre a natureza sistêmica deste modo de produção, cuja força dinâmica é fornecida pelo trabalho humano, seria mera especulação. O modelo marxiano sendo analítico se materializa em um instrumento explicativo. A criatividade humana, ou se quiser a “liberdade”, se encontra lá na ciência pela qual se produz o modelo, independentemente da sua ausência real no processo de exploração econômica do capitalismo.

A crítica da economia política não tem como objetivo exaltar momentos pontuais de liberdade quando a demonstração teórica infere que a margem de manobra, visto os estrangimentos sistêmicos, é limitada tanto para o operário industrial, o camponês, as mulheres do lar, da usina ou de *boudoir*, quiçá o escravizado, quanto para o capitalista, latifundiário ou agente financeiro. O fato é que o modelo visa a mapear o ideal mediano do processo de valorização e seus estrangimentos. Articula uma negociação entre quantificação e qualificação das consequências sobre a vida de cada um. Avalia como estas divergem em função de ter em sua posse quantidades e graus diferentes de propriedade privada que se valoriza, ou não.

Epistemólogos históricos devem ser os últimos a fugir por medo do determinismo, mesmo que este seja "fixo e imóvel". O desejo de liberdade na teoria se choca com as verdades proporcionadas pelo determinismo, pois foi o estruturalismo nos seus vários desdobramentos na psicanálise, no estudo de gêneros, na crítica decolonial e na hipótese comunista que assumiu a direcionalidade das conclusões e das consequências para avançar na direção de um outro mundo conceitual, *diferencial, contingencial* ou *acontecimental*. Dir-se-á que uma fonte de criação radical de novas formas de filosofia lhe é consequente, porventura diretamente decorrente. Ao se observar linhas metodológicas redirecionando versões ulteriores de teorização em virtude do surgimento de incrementos subjacentes a sua organização semântica, que dizem respeito não a pressupostos, tampouco ao inconsciente do autor, mas à *lógica própria e dinâmica da entidade teórica*, faz-se possível reconhecer esse nível de teorização como estruturalista.

Neste livro, pretende-se desdobrar as pretensões supostas e implicadas por esta afirmação. Por enquanto, vale ressaltar que quaisquer que sejam as razões postas no passado, ainda é possível e certamente desejável resgatar para a filosofia o que foi perdido por este apagão do estruturalismo, defendendo que tal resultado não faz parte do eclipse natural de um momento filosófico, mas que se deu por motivos conservadores camuflados. Salienta-se esta ocorrência sobretudo para os cursos e os programas de pós-graduação em filosofia. Nesses se encontra sua ausência a tal ponto que a categoria de estrutura(s), pois sempre múltipla(s), passa por uma curiosa mutação, alcançando de toda aparência uma forma mais palatável por uma filosofia casada com a ideologia liberal hegemônica e o naturalismo científico colonizador. Mutação de fato curiosa, quando intenta – ressaltando o presente – mapear os processos complexos constitutivos da mente na sua prática cognitiva mais sofisticada, o de criar teorias. Tal abdicação da radicalidade filosófica não é peculiar à pesquisa filosófica brasileira. Há quinze anos se formara inclusive uma leitura na França que filtrava o projeto da epistemologia foucaultiana pelas implicações morais dos seus estudos históricos sobre a formação do conceito de

normas<sup>4</sup>.

Seja como for, na construção curricular dos cursos de filosofia no Brasil percebe-se como o estruturalismo está ausente, ora como linha de pesquisa, ora ao menos como disciplina, na quase totalidade dos seus programas de pesquisa. Enquanto isto, a fenomenologia supera picos e tetos para se reconfigurar com a benção dos bispos – não sem um empréstimo generoso (e sem juros) de categorias estruturalistas. Perante este retrato, é curioso de constatar o fato de que um dos especialistas do estruturalismo filosófico, tanto como metodologia de análise histórica comparativa,<sup>5</sup> quanto pelo curioso deslocamento da filosofia à antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss<sup>6</sup>, Ivan Domingues, nunca criou uma escola nativa estruturalista. Decerto, embora ainda oriente teses sobre o formalismo foucaultiano, inclusive publicando em 2020 um livro sobre o Foucault dos anos de 1960, do qual tomamos ciência apenas nos últimos meses da redação de nosso próprio livro<sup>7</sup>. Nada disso muda o fato de que Domingues acabou abandonando há tempo o ensino desta metodologia, desenvolvida nos mais prolíficos períodos de criação e de inovação conceitual na França, mesmo quando ele usufrui da complexidade gerativa na sua metodologia historiográfica, seja ela, como desejada por seu autor, “metafilosófica”<sup>8</sup>.

Talvez seja compreensível a hesitação de Domingues ao considerar a grandeza magistral do livro clássico escrito há vinte e seis anos por Paulo Arantes, *Um Departamento francês de ultramar*. Por um título que retoma a expressão mesma pronunciada por Foucault quando lecionara em 1965 na rua Maria Antônia, onde,

---

<sup>4</sup> Por exemplo, LE BLANC, Guillaume, *L'Esprit des sciences humaines*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005 e SABOT, Phillipe, “Foucault avec Marx et au-delà de Marx. *Critique*. No. 749, octobre, 2009, pp. 848-859.

<sup>5</sup> DOMINGUES, Ivan. “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17, nº 2, 2013, p. 88.

<sup>6</sup> DOMINGUES, Ivan. *Lévi-Strauss e as Américas: Análise Estrutural dos Mitos*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 2012.

<sup>7</sup> DOMINGUES, Ivan. *Foucault, a arqueologia e As Palavras e as Coisas cinquenta anos depois*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

<sup>8</sup> Por exemplo, para explicitar, ainda no seu artigo “*making-off*”, a metodologia organizacional do seu monumental estudo da *Filosofia no Brasil. Legados e perspectivas. Ensaios metafilosóficos*, afirma que “busquei na linguística estrutural aquilo que seria o método adequado e de que precisava: o método *in praesentia* para operar as positivities ou as realidades empíricas; o método *in absentia* para trabalhar as virtualidades e os afastamentos, e mesmo os elementos abstratos e especulativos tão caros à filosofia.” DOMINGUES, Ivan. “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, op. cit., p. 88.



uma vez na história de São Paulo, se encontrava uma faculdade de filosofia chamada USP. Como veremos no primeiro capítulo de nosso livro, na Faculdade de Filosofia e de Letras da Universidade de São Paulo, instalou-se a *Missão Francesa*, que trouxe durante duas décadas uma seleção de grandes professores da Metrópole para transmitir o modo francês de filosofar para um público enfim liberado de seus capitães e bispos para estudar a arte da Razão. A Missão Francesa era a via pela qual, ao menos um, “método estrutural” chegara ao Brasil. Era também o meio pelo qual extensão deste método se perdera. De qualquer maneira, é de onde saíra trancado, distorcido, morto vivo, não sem que fossem as razões, na época, para exaltar tal feito. A história da pulverização deste “método” segue das mais complexas por ser entrelaçada em uma ambiguidade nominal, quiçá exposta à própria falácia da *equivocation*. Ainda no primeiro capítulo de nosso livro, pretende-se desdobrar até o onde for possível acerca de como uma metodológica protopedagógica de ensino da filosofia para um público *tabula rase* acabava destituindo uma vasta ambição teórica em nome do anacronismo academicista (além de colonialista), ambição esta que caracteriza a deflagração do pensamento francês na segunda parte dos anos de 1960. Por isso, antes de chegar a defender a persistência da análise estrutural – digo, *estruturalista* – nas entrelinhas do método arqueogenealógico, faz-se necessário identificar os proponentes deste pitoresco período formador da filosofia brasileira e as causas da exclusão do estruturalismo em programas de filosofia no Brasil. Ressalto os programas de filosofia enquanto tal, pois minha proposta se faz em relação a este domínio, mesmo entendido conforme a abrangência pela qual o penso no decorrer do presente livro. Resulta-se a impressão de que os demais programas de ciências humanas e sociais, por terem tido a perspicácia de definir a metodologia que aplicavam, demonstram maior sabedoria técnica sobre a riqueza desta metodologia. Eis a disputa a partir da qual se articula o primeiro capítulo.

A narrativa tecida por Arantes enaltece a FFLCH a tal ponto que é possível se convencer que os desenvolvimentos na USP até tiveram um impacto sobre o curso da filosofia na França depois de 1968 – ou pelo menos poderia ter tido se não fossem os efeitos de monitoramento, censura, tortura, cassação e exílio de professores e alunos de filosofia em decorrência do ato de terrorismo de Estado denominado Ato

Institucional nº 5 e a pulverização do departamento pela ditadura militar. Seja como for, o próprio Foucault se revoltara de forma ao menos esquisita contra o estruturalismo e o levantamento destes dados certamente é uma etapa necessária a explorar na construção de nosso próprio argumento. Será o tópico do capítulo dois.

Nos capítulos três e quatro identificaremos ao mesmo tempo aquilo que constataremos como barreira posta à metodologia da análise estrutural, uma barreira denominada por Foucault de *seuil*, cuja tradução será limiar. Aí chegaremos ao foco de nosso interesse, cuja fonte se encontram nas latências da *Arqueologia do saber*, e cuja intensidade ativa no *après-coup* uma teoria radicalmente nova de ontologia. Estes capítulos funcionam de maneira a capturar, sem dúvida especulativamente, aquilo que poderia ainda não ter se cristalizado nas pesquisas de Foucault. No capítulo cinco, passaremos a reconstruir uma parte do esboço deixado em latência por Foucault mesmo, o qual é uma teoria pós-humanista da subjetividade. Verificaremos a coerência deste molde e o desafio encontrado por Foucault a completá-lo por falta de instrumentos lógicos, epistemológicos e formais no campo da filosofia, pois é inegável que na virada da década de 1960 ele vivencia a auge da sua paixão pela filosofia. Em seguida, ele cederá à necessidade do campo estritamente filosófico, mas o custo foi o de sucumbir na particularização da sua empreita conceitual. Todavia, entende-se que para Foucault o chão pelo qual assegurar uma teoria de sujeito não era negociável. Uma conceitualização do sistema que a filosofia precisava para a articular ainda deslizava. Nosso argumento considera que o desafio posto a Foucault se resolveria apenas em dois momentos distintos de pesquisa científica. No primeiro momento, pela inclusão dos resultados de pesquisa firmados na biolinguística e na neuropsicologia teórica, ambas áreas que estavam apenas integrando no campo experimental o que o estruturalismo estava sugerindo a partir do campo principalmente textual e especulativo. Apenas então viria o segundo momento, quando estas ciências de base empírica encontravam a necessidade de argumentos conceituais, e, portanto, filosóficos, para sustentar a generalidade à qual desejam conduzir as suas conclusões. A partir deste momento, alcança-se, para quem quiser, os critérios da nova sistematicidade apresentados a uma filosofia em busca de fundamentar uma teoria do sujeito intensamente variável, coerente com a diversidade e poroso em razão de refuter os

binarismos.

No capítulo seis e sete, destacamos então a importância de um conceito reconhecido por Foucault, trabalhado ao longo da sua obra, mas finalmente deixado na forma de valência no que diz respeito ao modelo integrativo da experiência que veio propondo nos cursos dos anos de 1980. Pretendemos nestes capítulos simular duas possíveis orientações ôntico-epistemológicas em função da inclusão, ou inserção, da categoria de acontecimento, entendido como singularidade forte, ou maximal, cujo reconhecimento supõe a imanência aos veículos pelos quais as alteridades se manifestam no estado do escopo da normalização. O capítulo seis examinará duas perspectivas na fenomenologia contemporânea que reconhecem a categoria de acontecimento, mesmo ao minimizar sua força. Se nossa análise for coerente, as filosofias de Claude Romano e Anthony Steinbock se confirmam como casos de reconhecimento fenomenológico nominalmente do estruturalismo. Com suas respectivas aplicações do conceito de acontecimento e de genericidade, nenhum deles escolheu desdobrar o que parece mais crucial na superação estruturalista da fenomenologia, a saber, a localização de uma dimensão não convencional de causalidade no lugar expansivo da subjetividade. No capítulo sete, portanto, buscaremos resgatar para a área dos estudos foucaultianos a maximalidade do conceito de acontecimento, fruto da sistematização da ontologia e da nova teoria do sujeito lograda por Alain Badiou a partir da nossa tese principal sobre a apresentação de um quinto limiar inscrito no modelo dos limiares da discursividade, o limiar da sistematicidade acontecimental. O desenvolvimento do capítulo sete leva a esboçar uma resposta à questão que circula no livro: para onde conduz a análise estrutural na obra de Michel Foucault? Após algumas décadas ter passado, é possível responder o seguinte: para um quinto limiar de formações discursivas constitutivas de saberes, limiar este ainda latente na sua obra, cuja passagem conduz ao alicerce de uma nova teoria *localizada* de subjetivação, se desvendando na forma de uma *ontologia queer* suscetível de universalização material, sociorelacional e, quiçá, corporal.

No capítulo oito, voltaremos à obra de Foucault para concluir que não apenas Foucault nunca largou a análise estrutural, pouco importa o jogo de máscaras e demais denegações enganadoras, mas que o método "estruturalista" evidencia que

a figura da subjetividade pós-humanista deve se articular na forma de um sujeito da diversidade, o sujeito queer. Intensificaremos, portanto, a disputa voltada à persistência da análise estruturalista na obra de Foucault. Ela circula na obra tardia abaixo do radar da completude, embora já manifeste uma coerência conforme uma lógica denominada "relacional" nos textos dispersos quando se aproxima de diferenciar a irredutibilidade da categoria "gay" de a de sexo ou de orientação sexual. Argumentaremos que, desde então, esta categoria se metamorfoseou na figura queer, mas também que por outro lado situar o surgimento destas figuras do gay e do queer na arqueologia estrutural de Foucault estabelece as bases da fundamentação de uma figura universal. Na linguagem filosófica, cabe denominar este modelo conceitual uma *ontologia*.

Assim, para recapitular a intenção desse *disputatio* introdutório, a proposta de *Foucault: o quinto limiar*, é a de seguir cinco ramos fundantes, cinco implicações metodológicas, cinco intervenções acontecimentais, subutilizadas na pesquisa acerca da obra de Foucault e deformadas, quando não simplesmente eliminadas, nos momentos em que se convoca, quando se convoca, a identificação da metodologia específica aplicada, quando aplicada, em departamentos de filosofia no país:

1. A análise estrutural e o estruturalismo;
2. A modelização da teoria diversificante do sujeito;
3. A compreensão da ciência na qual se produzem verdades;
4. A continuidade do projeto para conceitualizar o acontecimento no âmbito de uma ontologia;
5. A sistematização porosa.

Estas abordagens juntas formam o que chamaremos, após a sequência iniciada por Foucault dos limiares (*seuils*) da positividade, da epistemologização, da cientificidade, da formalização, o da sistematização, o quinto limiar.

Os quatro limiares expostos por Foucault no último capítulo da *Arqueologia do saber*, podem bem operar sem a constituição de uma nova figura da subjetividade. Ao estritamente separar os "domínios científicos" dos "territórios arqueológicos", Foucault já apontava a necessidade de compreender um novo objeto no campo da

natureza cultural, uma entidade teórica ou uma teoria enquanto artefato<sup>9</sup>. Contudo, subjetivar a teoria, por mais fundamental que seja, e neste respeito Foucault antecipa as tendências próprias ao eliminativismo de Paul Feyerabend e Paul Churchland, é outra coisa<sup>10</sup>. Atualizar a teorização do sujeito diante da refutação histórica da permanência hegemônica do modelo de sujeito herdado do kantismo configura a obra de um *épistémè* pós-humanista. Pela dinamização conceitual de experiências limites, as vidas marginalizadas e criminalizadas que decorre da extensão da sua pesquisa sobre loucura nos estudos sobre os “anormais”, os “homens infames” e a tragédia da vida de Herculine B., Foucault intencionava uma nova categoria epistêmica. Na época, apareceu na forma da singularidade referencial ao termo gay numa tentativa que teve duas faces: a primeira, historicizar o conceito de homossexual por ainda implicar uma perspectiva filosoficamente essencialista, e a segunda, ultrapassar as associações que negavam ao homossexual o direito de viver.

Esta distinção, Foucault a idealizava como irreduzível, possivelmente acidental. Que os termos hoje se assemelham, se não se equiparam, fez com que nos anos de 1990 tenha surgido a necessidade de reconstruir a partir de outra singularidade, o campo das práticas discursivas uma vez delimitada pela integração dos gays no Estado do direito. Que Foucault idealizava um termo de vivência sexuada irreduzível implica que ele projetava além e aquém de uma dominação masculina sobre sexualidade, fato que é bem documentado, embora ainda de reconhecimento marginal, na sua obra. O que ele não chegou a modelizar era uma ontologia que preservasse a crescente ciência gay/queer das capturas desastrosas pela falocracia que domina de forma hegemônica as ciências da sexualidade.

O conceito de gay marca a prescrição pela alteridade da filosofia foucaultiana. Explícito, ele fornece uma âncora ontológica na localidade, impedindo a pressão filosófica a integrá-lo apenas em termos relativizados por alegações de identitarismos, quiçá essencialismos, ou seja, critérios que obstruídos aquém do

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969, p. 239.

<sup>10</sup> FEYERABEND, P., 1963, “Mental Events and the Brain,” *Journal of Philosophy*, 40:295–6; CHURCHLAND, P. M., 1981, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” *Journal of Philosophy*, 78: pp. 67–90.

limiar da epistemologização. Talvez seja necessário de nos lembrarmos disto. Não é por simples convivência nacional no âmbito francês que a filosofia de Foucault deve ser pensada pela chave da alteridade. Bem ao contrário de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, ou até Paul Ricoeur, a alteridade está cavada pela marginalidade ao invés do espiritualismo pelo qual se reconhece a guinada teológica na hermenêutica desses últimos. A alteridade foucaultiana é gay, queer e altersexual. Por isso também, na medida em que sua teoria general do sujeito acontecimental se fundamenta em uma ontologia, a ontologia se desdobra pelo dinamismo universal de queer +, pois sempre criativo do irreduzível, tanto coletivo quanto singularmente. Pelo menos, trata-se daquilo que se pretende demonstrar por meio da tese do quinto limiar por uma teoria do corpo configurando o nada diferencial ao qual poucos existencialistas almejavam.

Na época em que Foucault rearticulava uma teoria universal de sujeito a partir de Kant, pois, a sua segunda tese, publicada apenas em 2008, mostra bem a permanência das questões kantianas programáticas para sua visão da filosofia, esta uniformidade não se expugnava. Não mais que o louco, o sujeito gay inexistia na teoria. No campo social ainda nos anos de 1960 – e como! – o ser social “homossexuado” era simplesmente ilegal, a pessoa sempre suscetível de ver sua vida destruída em nome de um sexo que não podia pronunciar seu nome. Além da própria experiência, a análise estrutural configurará – com sua atenção ao acontecimento, às fissuras e às rupturas, a diferença relacional entre estruturas, as transformações e metamorfoses no trabalho do radicalmente novo, e com a superação da categoria de Homem – a metodologia a partir do qual se realizara, independentemente do desprezo oportunista com o qual Foucault a denunciava periodicamente.

Que isto seja registrado no texto da obra é o que demonstraremos no último capítulo deste livro após ter modelizado os níveis subjacentes da análise estruturalista como metodologia filosófica, pela independência do artefato teórico e o complexo da sistematização nas quais delimita-se a promiscuidade interdisciplinar necessitada pelo projeto.

Todavia, é possível levantar certo espanto diante do silêncio do campo dos foucaultianos perante a homossexualidade do seu ídolo, brilhantemente

problematizado por Didier Eribon, embora muito menos por Daniel Defert. Sim, David Halperin e alguns críticos, trabalhando no campo dos *cultural studies*, haviam valorizado um Foucault Gay, mas já há algum tempo, com efeitos sentidos mais na área dos estudos de gênero e do queer que na própria filosofia.

Realizada em uma elipse da recepção da sua obra que ainda desconhecia o tesouro narrativo dos seus cursos, a subjetividade se enxertava ao corpo do seu autor, se não sempre à sua mente. Apenas à sua primeira vida. Com tais poucas intervenções, sua obra fora lisamente introduzida no cânone acadêmico da heteronormatividade – com a perda concomitante de uma teoria de sujeito situado, cuja sexuação era a promessa do seu universalismo diferido, o que determinara sua segunda vida. O quinto limiar nos apresenta a terceira extensão, na qual o projeto de inscrever o corpo numa ontologia se fará, se se fará, pela diversidade sicionatural radical, após a diferença ter rompido com toda atribuição essencialista de gênero. O circuito destes afetos passa das três vidas aos cinco limiares.





# CAPÍTULO 1

## RADIOSCOPIA

### Estruturalismo no Brasil

No preâmbulo, comentamos o ensino e a pesquisa sobre o estruturalismo no Brasil. Gostaríamos de iniciar nossa defesa a favor deste instrumento conceitual ao examinar o contexto em que professores brasileiros de filosofia tiveram contato com o estruturalismo e indagar acerca das circunstâncias que os conduziram a abandonar e finalmente apagar este modo profícuo de trabalho filosófico.

Cabe salientar que estamos falando literal e especificamente de estruturalismo e não de pós-estruturalismo. Apesar da proximidade e da semelhança entre as duas correntes, existe uma diferença fundamental. No decorrer do livro, explicaremos várias facetas do estruturalismo e da análise estrutural, mas é bom lembrar de um objetivo que atravessa a quase totalidade das suas expressões e porventura das suas aplicações. O estruturalismo surge não tanto na ou pela filosofia que nas e pelas ciências humanas, naquelas ciências, e especificamente nelas, em que se identifica um descobrimento crucial que relaciona um isomorfismo entre natureza e cultura. Por tais descobrimentos, estas ciências humanas iniciaram uma transformação dos seus campos respectivos. A implicação lógica e dinâmica de tal transformação é das mais intrigantes. Se seus descobrimentos, lemos aqui achados conceituais estruturantes na *organização* do espírito, da mente e de entidades materiais, foram validados, significaria então que a ideia do humano e do homem deverão passar por alterações radicais na teoria que sustenta sua unidade. Estas teorias deverão passar por alterações empíricas, históricas e conceituais, ou seja, aquilo que estruturalistas denominam, justamente, *o seu referente real*. É fascinante como tal configuração lançou mão de uma ideia ambígua e conceitualmente confusa, a de construcionismo. Fascinante, pois, o construcionismo, se de fato remete a um fenômeno ao invés de uma mera perspectiva historicista, é fruto de uma amputação cometida por uma prática teórica cujo nome próprio é estruturalismo. Sendo assim

amputado, o construtivismo evidentemente desconhece sua filiação com o estruturalismo.

Reconhecemos que as definições acadêmicas do estruturalismo nem sempre pontuam este interesse singular por descobrimentos inusitados. No entanto, a atenção que seus praticantes dão cedo à transformação e ao “novo” sintetiza uma atitude de pesquisa na qual as ciências humanas afirmam confidentemente uma plena capacidade de descobrir fenômenos relativos às relações que estruturam funções sem as quais se tornaria difícil teorizar a mente humana.

Alguns exemplos ilustram a panóplia de contribuições amplamente trabalhadas pelas diferentes correntes do estruturalismo nos anos de 1950-60. Considerem a psicologia, no descobrimento do inconsciente, que deu vazão à psicanálise da Escola Freudiana e de seus afluentes kleinianos, reichianos ou jungianos. Tal atividade de pesquisa abriu caminho para que a teoria moderna do sujeito humano fosse substituída pelo modelo da psique. As ciências da sociedade e da política se redefiniram em função do descobrimento da categoria da luta de classes, das relações de parentesco e da dinâmica serpentina do capital que as perpassem pelo duplo movimento de valorizar o trabalho ao mesmo tempo que se tenta reduzir este mesmo valor ao baratear o preço da mão de obra. Tais categorias aceleraram a ciência social, que também integrou perspectivas que se articulavam em oposição a estes descobrimentos chave. A linguística, por sua parte, adquiriu uma autonomia científica, pelo menos na França, a partir da teoria relacional complexa do signo e pela instrumentalização estruturante da linguagem nas civilizações trifuncionais.

Todos estes exemplos devem e serão discutidos adiante. O ponto que queremos ressaltar agora é que o estruturalismo se identifica como momento no pensamento francês a partir do surgimento de projetos a fundamentar as ciências humanas na sua transformação em discursos científicos que visam a limitar aspectos narrativos e interpretativos. Entendemos “fundamentar” de forma pós-clássica, ou seja, como projeto de produzir um modelo epistemológico pelo qual se expôs a transparência dos pressupostos racionais que permitem uma ciência particular de produzir conhecimentos verdadeiros. Tal modelo assume que a problematização estritamente *filosófica* desta empreitada já teria sido resolvida pelo

respeito das normas clássicas da “filosofia primeira”, sendo essas as que originam de maneira geral qualquer pretensão de um discurso racional a se tornar ciência. Desde os anos de 1950, a ambição da linguística, da antropologia, da psicologia, da política e da sociologia se manifesta como se tivessem se afastado da dúvida sobre sua cientificidade. No momento do estruturalismo na França, todos estes campos visavam a atender às exigências que se põem a um trabalho experimental de campo em que se deseja mesclar proposições com teor transcultural com uma fundamentação teórica, na qual se espelha ao produzi-lo um modelo epistemologicamente coerente dos seus princípios, suas regras ou axiomas, e seus parâmetros.

Pela perspectiva das filosofias hegemônicas na época, a da fenomenologia, da hermenêutica e ainda do existencialismo, os projetos de fundamentação ameaçavam a integridade de um projeto milenar que vangloriava ao se dar de forma ininterrupta. De fato, o desafio posto à filosofia na época era então de afirmar “às avessas” desta sua vocação ao mesmo tempo que reconhecer a reforma exigida por Heidegger da metafísica e da sua história. Quando chega a transitar para a filosofia, na segunda parte dos anos de 1960, o estruturalismo fratura e fragmenta estas convicções.

A superação do desafio apresentado à filosofia pelo estruturalismo passa então pela criação de uma ontologia marcada, estruturalmente, porventura já apontada para a necessidade anterior de que esta seja no final das contas *localizada* ou *situada*, apesar de uma aparente contradição com sua vocação universalizante. Já que o início da contestação filosófica contra o estruturalismo passara pela reivindicação de uma suplementação de um conceito fundamental da transformação, evocado pelo termo “acontecimento” (tradução brasileira correta de *événement*), a versão atualizada da sua ontologia deveria se tornar acontecimental. Conforme uma série de ideias que não pararam de se reproduzir, a ênfase sobre a mudança conduziria a uma superação.

Surge então, com uma década de atraso, uma perspectiva pós-estrutural. Ela teria tido a honra, ao menos na leitura dos seus adeptos, de reconhecer na pesquisa de comentadores de universidades anglo-americanas um furo acadêmico, que hoje ainda soa como refutação. Conforme o relato dos seus adeptos, o estruturalismo

teria fetichizado o determinismo implicado pelas suas modelizações. Estas teriam deturpado a centralidade do conceito homem às custas de uma transformação e de uma ruptura concretas nos seus modos sociais de vivência – o que seria até interessante se não fosse completamente falso! Mesmo assim, se for admissível considerar o pós-estruturalismo como referente totalizante remetendo a uma corrente de pensamento, então deve-se vê-lo no fundo como *variação* filosófica do estruturalismo ao invés de uma alegada superação. O que significa, em outras palavras, que o pós-estruturalismo *perpetua* o projeto, modulando o estruturalismo a partir de um incremento categorial nas relações que asseguram a coerência do seu projeto. Visto assim, explicaria ao menos a relutância dos próprios franceses a aceitar o termo “pós” que lhe é prefixado, como a tantas outras formações nominais, ao começar o de “pós-moderno”.

Porém, esta equivalência *após o fato* entre estruturalismo e pós-estruturalismo se confirma apenas mediante uma exceção crucial. O pós-estruturalismo se convenceu que tinha abandonado o projeto de fundamentação. Esta convicção se demonstrará também falsa no decorrer dos anos de 1990 não mais em seu nome, mas por um dos pensadores mais contundentes do estruturalismo inicial, Alain Badiou. As teses de Badiou defendidas em *O Ser e o Acontecimento* se validam parcialmente por cumprir a percepção de que a fundamentação teve que passar por uma mutação inovadora, uma passagem não cumprida plenamente no final dos anos de 1960, pois ainda não integrava a ideia crucial de ruptura histórica, ou descontinuidade acontecimental. Nossa leitura da obra de Michel Foucault se esforçará a mostrar quão próxima a própria análise estrutural lhe conduzia para a finalidade de uma nova teoria do sujeito.

Seja como for, a questão inicial deste livro não almeja ainda a obra foucaultiana, mas visa a seguinte: como se pensava o estruturalismo nos departamentos de filosofia *brasileiros* no momento do seu período mais prolífico na França? A resposta a essa questão deixa de ser evidente assim que se enceta a tentativa para externar suas suposições. Fará sentido na busca de uma resposta citar os comparsas, admitidamente poucos, supondo que a resposta flutuaria em função das cidades em que trabalham. Logo do início, vale ressaltar que porventura um professor estrangeiro com relativamente poucos anos no Sul do país mal

conseguirá uma resposta ao que possivelmente nunca teve lugar, pois a verdade também é que se o estruturalismo se encontrar em alguma área de pesquisa científica no Brasil, é seguramente longe da filosofia.

Na minha própria caminhada no país, o Rio de Janeiro foi onde se sentiu uma pitada podendo ser indicativa de uma apreciação da radicalidade do estruturalismo e da sua prevalência em autores franceses. Nos anos em que eu lecionava na cidade, o que mais chamava minha atenção era a grande diversidade de tradições coexistindo na sombra deste momento francês. Apesar do notório apego de pesquisadores brasileiros para a Cidade Luz, o contato lateral com a tradição estruturalista francesa dependia em grande medida do ritmo de traduções que, na década de 1990 e do 2000, não era desprezível, ainda que tenha desacelerado aos passos de um bicho esfomeado com os cortes incessantes ao financiamento desta nobre e importante forma de pesquisa desde o Golpe de 2016. Amar o Rio tem seus custos, mesmo para um estrangeiro. Esticar seu pescoço em direção a São Paulo nunca é bem visto, já que Paris parece ficar tão próximo quanto.

Contudo, a busca de uma resposta a nossa pergunta nos conduz forçosamente na direção de São Paulo. Ao levantar a pergunta sobre a ausência do estruturalismo nos cursos de filosofia, somos reconduzidos ao terreno da filosofia brasileira e da sua história. Afinal, o que orientou nossa convicção tem muito a ver com uma abordagem multi e trans nacional do autor, ainda que não seja possível afirmar que nas tradições anglo-americana, francesa e alemã, encontra-se a defesa de que a análise estrutural perpassa a obra de Foucault, menos ainda que o nome estruturalismo lhe diz respeito. Tampouco existem nas supracitadas tradições a presença de um ramo disciplinar na filosofia denominada estruturalista, embora existam disciplinas de fenomenologia, hermenêutica, existencialismo, e até de pós-estruturalismo. Ironicamente, o caso do estruturalismo na filosofia está realmente vazio, e conforme seu papel em tantos *Gedankenexperimente* nos quais sobressaia "*la case vide*", a sua ausência chama duplamente atenção.

Esta ausência na filosofia não deixa de ser parcialmente compreensível, já que os pesquisadores franceses ao terem criado, aplicado e aperfeiçoado a análise estrutural, a fizeram praticamente todos em *compensação* e, certa vez, em *ruptura* com a filosofia. Se for legítimo considerar que Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil,

Émile Benveniste, Louis Althusser e seus alunos, ou Jacques Lacan e Foucault, ao menos em um período da sua obra se identificavam com o estruturalismo, foi então para realizar, aqui tomando emprestado um termo de Marcel Gauchet, uma *saída* da filosofia. Ora, a filosofia, ao contrário dos demais ciências humanas e sociais, curte os saltos mortais. Ao reconhecê-la, evitaria a choradeira dos lógicos quando não se reconhecem na ciência da lógica hegeliana, dos religiosos que acabam desprezando Nietzsche, ou dos pós-pós-estruturalistas por achar obtuso o estruturalismo para mais suavemente acariciar a hermenêutica.

Não deixaremos, entretanto, nossa análise estrutural da obra de Foucault, nem nossa estratégia a derivar dela uma teoria localizada da subjetividade, cujo modelo demonstra uma relação intrínseca com parâmetros gerativos. Antes de apontar o que contribuiu à crescente ambição da pesquisa filosófica brasileira a se livrar de tradições eurocentristas e assim riscar especificamente o estruturalismo da sua superfície quando outras permanecem, não se entenderá a tensão pós-colonial na prática da filosofia no Brasil hoje, e menos ainda um formalismo que, por parte, se formava a partir do impacto que tiveram seus povos indígenas em cientistas europeus. O que faz do cenário brasileiro ainda um ponto de interesse nesta pesquisa é a necessidade que na pergunta mesma sua história proporcione uma oscilação. De fato, deve-se formular a pergunta da seguinte maneira: por que será que o estruturalismo *sumiu* dos cursos de filosofia? Com poucas exceções, a tradição anglo-americana, já mal resolvida a integrar as contribuições incontestáveis de Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Luce Irigaray no seu "*course syllabus*", nunca sequer se fez a pergunta, "mas, por que será que se deve incluir o estruturalismo na formação filosófica?", pois já fazia parte da formação assim que determinado programa fosse solidário com a filosofia francesa contemporânea – o que em si não há nada evidente, nem nos países anglófonos e ainda menos no Brasil.

A suposição por trás da pergunta reformulada é clara: na França, o estruturalismo fortaleceu a dimensão científica das ciências humanas e articulou a passagem delas para as ciências sociais empíricas, experimentais, aplicadas e formais. Com a chegada de 1968, a filosofia, por uma profunda rearticulação da sua vocação, acabou retirando seu auxílio a legitimá-las pela explicitação em modelos da sua cientificidade. E, a obra de Foucault e seus seguidores se destacando com a

maior culpa nisto. Após ter trazido modelos relacionais pelos quais analisar o que é invariável na diversidade da condição humana idealizada nas ciências humanas, a filosofia – uma filosofia novata, radical e criativa – concluiu que um ciclo estava se fechando na modernidade. Conforme esta compreensão, a filosofia moderna teria alcançado um grau de excessiva racionalidade. Pelo desejo de passar por abstrações, ela teria se tornado socialmente irrelevante na sua missão a mapear o ser humano a partir de um relevo cognitivo. O empecilho de alcançar o sentido da vida teria se cristalizado precisamente pelas ciências sociais estruturalmente formatadas. Ou seja, a partir de um conjunto de discursos descritivos e explicativos, desvendava-se um sistema prescritivo.

De volta para casa, o problema de como entender o sumiço e a consequente ausência do estruturalismo nos cursos de filosofia, o caminho mais seguro é consultar os historiadores da filosofia nacional, na esperança de encontrar alguns indícios. Faz sentido iniciar-se com a maneira na qual os proponentes que desfrutaram de uma formação estruturalista avançada o tratam. Pense-se em especial no filósofo e historiador Ivan Domingues, cujo orientador era Jean Toussaint Desanti, filósofo proto-estruturalista da matemática e militante comunista, autor do livro inédito no Brasil, *As Idealidades Matemáticas*, de 1967. Não deixaremos de fazê-lo. No entanto, se estivéssemos por iniciar com Domingues, logo seríamos injustos. Pois, quem deve ser consultado antes é aquele que vivenciou o momento em que o estruturalismo fazia, sim, parte da formação, da pesquisa, do debate e da crítica de um departamento de filosofia, ao menos o “estruturalismo” entendido pelo método *estrutural* da *leitura* das grandes obras filosóficas, cujos objetivos, como já salientamos, não se identificam. O pesquisador e escritor a quem deve-se este conhecimento é Paulo Arantes, no relato mirabolante e quixotesco que fizera do programa de filosofia na Universidade de São Paulo no clássico, *Um Departamento Francês de Ultramar* de 1994. Parte da chave de uma resposta se encontra nas suas lembranças, sem dúvida, e de forma mais instigante na voluptuosa narrativa composta por ele neste livro.

Ao pregar a favor da análise estrutural, quer seja como estamos fazendo para desvendar uma trama obscurecida em Foucault, ou como matriz geral da filosofia francesa contemporânea, ou ainda, como “prática teórica”, ou seja, metodológica

pelo qual ainda é possível esperar criações conceituais de peso expressas tanto na língua francesa quando em outras, Paulo Arantes certamente não é um aliado. Espera-se, no entanto, que ainda possamos ser amigos. Não há dúvida de que, ao idealizar um crítico exaltado do estruturalismo, Arantes cumpre mais que ninguém o papel.

Aqui não é o lugar para elogiar seu livro, que recebeu aliás uma belíssima homenagem em 2019 no momento dos vinte e cinco anos da sua publicação. O que buscamos consultar é o conteúdo, bem que seja mais quixotesco ou dantesco que as abordagens historiográficas de Niall Ferguson. O que pode se constatar na narrativa serpentina estruturada por Arantes deve ser resumido em alguns fatos para nossa própria busca.

Se este livro prejudicou o estruturalismo, por certo não é a única metodologia de produção conceptual que lhe sai prejudicado. Ao tratar o livro de quixotesco, salientaremos que há tudo neste livro para inaugurar a teoria decolonial nas ciências históricas brasileira – mesmo que isto não ocorrera. Não se logrou neste objetivo por algumas das mesmas razões pelas quais não abraçara o estruturalismo. A partir pelo menos do relato de Arantes, mas devemos entender que se trata daquilo que Platão fez para a personalidade da sua personagem Sócrates, o departamento de filosofia da USP, numa época em que se encontrava na Vila Buarque na rua Maria Antonia, reuniu uma agremiação de professores e alunos tão bem formados pela tradição filosófica francesa que a amavam com uma paixão singela, uma paixão de filósofos... De acordo com Arantes, este grupo, composto de José Artur Giannotti, Bento Prado Jr., Roberto Schwarz, Oswaldo Porchat e Ruy Fausto principalmente, teriam entendido com tanto profundidade as orientações filosóficas dos mestres franceses que os formaram no "método"<sup>1</sup>, que entre os meados da década de 1950 até o final dos anos 1960 teriam superado esses mesmos mestres. Em virtude desta confiança, teriam justamente reproduzidos o ato inaugural que se reproduz a cada grande período de inovação na filosofia, o ato do parricídio clássico. Seu termo referencial era, por acaso, o estruturalismo, ou dever-se-ia amenizar a afirmação com a manutenção das aspas, o "estruturalismo". De toda forma, não era um parricídio nos

---

<sup>1</sup> ARANTES, Paulo Eduardo. *Um Departamento francês de Ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra. 1994, p. 16.



moldes da predestinação, na medida em que os anteriores parricidas o eram, pois foi assistido pelos próprios conspiradores franceses, em primeira linha, Gérard Lebrun.

Mesmo com o pomposo drama teórico ao qual se arrisca no seu enredo pitoresco, Arantes não demonstra apenas confiança nas competências ímpares dos docentes encenados, ele tem segurança ao identificar um descobrimento histórico e científico ímpar. Como salienta numa discussão acerca do livro em 1994, Arantes, ele mesmo aluno de graduação na época: "já fazia tempo que todo mundo achava que era evidente que era a estrutura (Lévi-Strauss) que tinha razão, e não o sujeito (Sartre)"<sup>2</sup>. Esta confiança é dita perante acontecimentos ocorridos na USP em 1965, apenas quatro anos após a publicação da *Crítica da razão dialética*. A convicção de ter sido contemporânea ao estruturalismo curiosamente ocorre nos mesmos anos quando surgem as primeiras instâncias de rejeição da filosofia francesa, em um momento paradoxalmente que determinará décadas de pesquisa nacional. Esta rejeição, de acordo com Arantes, se expressava por uma indiferença perante a vinda de Michel Foucault à USP. Arantes recorda que "quando Foucault apareceu por aqui em 1965 [...] a comoção foi grande, mas nem tanto: Giannotti fez reparos contundentes (Foucault era muito fraco em Lógica); Oswaldo Porchat e Ruy Fausto, impassíveis, quase indiferentes; apenas a imaginação flutuante de Bento Prado Jr. se acendeu, mas sem perder a compostura"<sup>3</sup>.

Que a tensão fosse alta por ter sido um ano após o início da "revolução" da ditadura militar, poderia ser compreendido, mas os mestres da USP estavam em rumo a uma autodeterminação à qual a nova geração de estruturalistas franceses não dava importância, pelo menos ainda. Arantes fundamenta um processo relacional de dependência entre metrópole e colônia no plano cultural no qual o quadro se colocava em movimento para se inverter. Limitado nas regras da Missão Francesa a alcançar a qualidade acadêmica apenas de uma universidade da província francesa, no olhar de Arantes a USP seguramente almejava a superação dos mestres. Estes, visível e naturalmente atraídos também por outras tradições, jogavam descrédito sobre mais uma onda de teorizações, embora nova e radical. O

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 192. A Arantes acrescentar: "Compreende-se que nas próximas viagens Foucault tenha preferido o Rio de Janeiro". De fato.

exemplo é explicitamente cotado: “graças à nossa providencial incompetência criativa em copiar, a existência paródica que vem levando a Desconstrução no Brasil, depõe menos contra o apêndice local, do que contribui de forma demolidora na revelação do fundo falso do original prestigioso”<sup>4</sup>. Ao faltar um pai simbólico a matar, ocorreu a inversão pelo qual significar-se-á o despertar do novo: “Com o tempo deu-se até uma inversão de papéis, os filósofos paulistas estavam se tornando mais realistas do que o rei”<sup>5</sup>. Por mais que possa confirmar-se em sua impressão que o Departamento veio a representar uma ameaça para o estruturalismo francês, é difícil separar a objetividade do relato da esperança de uma conquista anticolonial quando estas se expressam por desprezo. Em Saint-Domingue também se queimava os fazendeiros.

Mas, afinal, o que foi que Foucault apresentou de um “método estrutural” já conhecido, e porventura superado, pelo ambicioso departamento da rua Maria Antônia? É forçoso constatar que Foucault, em 1965, encaixava as revisões e retomadas da sua obra-prima em preparação. Ao consultar os manuscritos destes trabalhos no Fundo Michel Foucault, por exemplo, sobressaia a finalidade da inovação conceitual e teórica na articulação de uma “crítica da razão opositiva” (*raison oppositive*)<sup>6</sup>, orientação metodológica voltada a submeter a dialética à historiografia descontínuista. Oferecemos a citação de um trecho ilustrativo do curso dele na USP. Seu caminho metodológico tem tudo para desagradar um público que apostava com a dialética filtrada pela análise lógica da linguagem que se tornou a orientação justamente para uma filosofia que buscava romper com a francesa. Nas palavras de Foucault,

Em todo caso, o questionamento do estruturalismo e da sua razão analítica não deve ser feito em nome de uma razão dialética – que queria reencontrar a contradição onde o estruturalismo instaurava o sistema simultâneo das diferenças. Mas, uma razão “opositiva”. Haveria a fazer uma crítica da razão opositiva que perguntaria como foi possível fazer que independentemente e por baixo – das diferenças empíricas, ainda não significativas – e por baixo

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>6</sup> *Fonds Michel Foucault – Bibliothèque nationale de France (BnF)*, Caixa (*boîte*) 47, Folha 287.

igualmente das contradições que podem aparecer nas significações assim que forem desenvolvidas, por cima portanto das contradições e das diferenças, há algo como oposições, isto é, das diferenças, que existem apenas pelo sentido que elas deixam passar as significações que tomam corpo apenas em sistemas de diferenças. Como este espaço de diferenças podem ser ao mesmo tempo uma rede de significações? Quais são as condições para que dentre todas as diferenças possíveis e reais, algumas devem oposições, tomam forma em figuras positivas e constituem positivities. Qual é o modo de ser da diferença opositiva, ou ainda da positividade significativa? Há de ser uma disciplina que estuda o espaço de dispersão das positivities. *Grosso modo*, é isto que podemos denominar arqueologia<sup>7</sup>.

O curso ministrado na USP está repleto de tais formulações esclarecidas que vinculam explicitamente o estruturalismo com a arqueologia. Ademais, este trecho estabelece uma relação subjacente à crítica do estruturalismo como sendo mais um nível de análise estrutural na medida em que tal como a dialética proporciona seu ponto crítico a partir da geração do negativo, o estruturalismo proporciona o seu a partir de uma oposição diferencial irreduzível. A lógica opositiva ou relacional que Foucault expusera remetia menos à tradição anglo-germânica da lógica matematizada, voltada a examinar a coerência demonstrativa de argumentos analisados em seus componentes proposicionais, e mais para uma lógica epistemologizada e francesa, na qual se relacionava estruturas teóricas perpassadas

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 288. Já que se trata de um manuscrito (ainda inédito) de Foucault, reproduzo por extenso a versão original do texto: "« En tous cas la mise en question du structuralisme et de sa raison analytique, ne doit pas se faire au nom d'une raison dialectique - qui voudrait retrouver la contradiction là où le structuralisme a instauré le système simultané des différences. Mais plutôt d'une raison « oppositive ». Il y aurait à faire une critique de la raison oppositive qui se demanderait comment il peut se faire qu'indépendamment et au-dessous - de différences empiriques, non encore significatives - et au-dessous également des contradictions qui peuvent apparaître dans les significations une fois développées, au-dessous donc des contradictions et des différences, il y a quelque chose comme des oppositions, c'est-à-dire des différences qui n'existent que par le sens qu'elles laissent passer ; des significations qui ne prennent corps que dans des systèmes de différences. Comment un espace de différences peut-être en même temps un réseau de significations ? Quelles sont les conditions pour que parmi toutes les différences possibles et réelles certaines deviennent des oppositions, prennent figures positives et constituent des positivities. Quel est le mode d'être de la différence oppositive, ou encore de la positividade significative ? Il doit y avoir une discipline qui étudie l'espace de dispersion des positivities. Et c'est en gros cela qu'on peut appeler archéologie."

tanto por descontinuidades entre si quanto por um desnivelamento interno entre seu nível contudístico manifesto e a camada formal implícita que as justapusera.

Nos belos anos da Missão Francesa, o futuro corpo docente da USP aproveitara de um espírito de formação em filosofia que até comprovava a convicção, também vista como dogma, de que os professores Victor Goldschmidt e Martial Guérault aperfeiçoaram um método dito *estrutural* pelo qual ensinar a "História da Filosofia". Como o explica Arantes, a análise estrutural "elevava à real objetividade das ciências rigorosas e em torno da qual gravitaria o ensino da filosofia"<sup>8</sup>. A *raison d'être* da narrativa de Arantes se fortalece por repudiar a camisa de força na qual os velados jesuítas franceses da Missão amarravam os jovens aspirantes a se criar uma filosofia. Contudo, se este relato não fosse nativo e singularmente brasileiro, teria se tornado relevante igualmente na França. De toda aparência, a filosofia que estava sendo ensinada na USP naquela época, por mais perfeita que poderia ter sido em termos academicistas ("um conjunto de métodos e técnicas intelectuais cristalizado na tradicionalíssima cultura filosófica universitária francesa"<sup>9</sup>), canalizava um projeto imperialista menos no sentido de cunhar o pensamento brasileiro em um espelho do francês, quanto erguê-lo a fortalecer a concorrência imperialista internacional. O pensamento francês se enalteceria perante os demais poderes culturais europeus competindo pela hegemonia intelectual e cultural na América do Sul. Os ingleses ainda não estavam completamente derrotados, os americanos buscavam estender influência literária na época e até os argentinos, no auge da sua superioridade continental tendo sido propulsados pela Grã-Bretanha, parecia menosprezar o que se fazia de inovações na antiga colônia portuguesa. Para a Missão Francesa, a filosofia evidenciava um caso a partir da qual extrair da intelectualidade brasileira o que tinha de melhor para dobrar o próprio valor da francesa.

O resultado daquele que foi, em toda aparência, um processo de ampla superação teórica era antes um encontro com o vazio: "adotamos um método de inegável valor propedêutico e profilático, porém especializado em produzir o vácuo

---

<sup>8</sup> ARANTES, op. cit., p. 17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 187.

histórico em torno do discurso filosófico, cuja autonomia se devia preservar"<sup>10</sup>. A proteção perante a história assentava uma dogmática que se atrelava, ao menos na memória de um tempo reconstruído, ao modo em que se praticava o estruturalismo na aplicação à história da filosofia. E mesmo se concordamos com Arantes que a análise estrutural aplicada à história da filosofia se justificava pela busca do sistema nos maiores pensadores, principalmente franceses, é difícil se convencer que esta ideia de sistema se equipara com o que Lévi-Strauss contemplara na relação elementar de parentesco a partir da revolução fonológica de Troubetzkoy. Nos termos daquele que deixou uma marca determinante na *primeira* geração de professores franceses convidados a construir a USP, "é necessário que nela se encontrem os três tipos de relação familiar que sempre são dados na sociedade humana, isto é, uma relação de consanguinidade, uma relação de aliança e uma relação de filiação ou, em outras palavras, uma relação entre germanos, uma relação entre cônjuges e uma relação entre pais e filhos", em uma estrutura *sistemática* que ademais "existe simultaneamente na ordem da sincronia e na da diacronia"<sup>11</sup>. Ao avançar-se na história da filosofia francesa contemporânea, entende-se ainda menos o significado reconstruído por Arantes de um sistema que Alain Badiou construirá. No sistema acontecimental, cuja relação com o estruturalismo não é afirmada embora suas marcas não se apagam, chegamos a uma figura. O sistema entrelaça a especificidade da produção de verdades em condições discursivas com a generalidade do modelo formal que lhe são intrínsecas, embora descontinua e contingencialmente, por um processo inferencial despertado apenas quando verdades são efetivamente produzidas<sup>12</sup>.

No fundo, é tão dogmático insistir que sistema e história são irreduzíveis quanto em como o sistema *filosófico* deve se precaver contra a história. Por isso, em Foucault, o estruturalismo não poderá ser limitado à configuração na qual a história da filosofia desejar sequestrá-lo. Para Arantes a saída da didática estrutural parece ter sido "uma via de acesso ao grande ensaio de interpretação da cultura

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>11</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. "Antropologia e linguística", in *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 59-60

<sup>12</sup> BADIOU, Alain. *L'Être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988 e *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil, 1989.

contemporânea”<sup>13</sup>. Em função de sua narrativa, ele se confronta principalmente ao Foucault das *Palavras e as coisas*, aquele mesmo que lecionara na USP em 1965. Se ele contesta “a periodização fantasista” deste livro, cujo espírito “incarna a Ideologia Francesa”<sup>14</sup>, ele não segue o intenso debate acerca do estruturalismo que Foucault despertara por muitos anos *após* a publicação do livro em 1966. De qualquer forma, não é a proposta do livro de Arantes, tampouco é de nosso livro as lições que ele acha útil reter do exercício. Cabe bem, no entanto, se lembrar que Foucault faria um serviço ao seu interlocutor ao classificar o estruturalismo na *épistémè* moderna ao mesmo tempo que ele o descreve como “consciência desperta e inquieta do saber moderno”<sup>15</sup>. Esta incoerência nas *Palavras e as coisas*, que parece reduzir o estruturalismo a um modelo de cunho crítico avassalador da fenomenologia, não se sustentava nem por alguns meses – embora isto ocorra longe do Brasil. No país, a rejeição realmente dura ao estruturalismo germinara pelo feito do rival na formação germanizante que, embora no Rio de Janeiro, ainda passava pelo ensinamento comum de Gerard Lebrun<sup>16</sup>.

Ora, em 1967, Foucault indicara claramente o tipo de reconstrução do estruturalismo que precisava fazer. Em “Qui êtes-vous professeur Foucault?”, ele esclarece,

O estruturalismo posta o problema das condições formais do aparecimento do sentido, baseado sobretudo no exemplo privilegiado da linguagem: a linguagem sendo ela-mesma um objeto extraordinariamente complexo e rico para analisar. Mas, ao mesmo tempo, ele serve de modelo para analisar o aparecimento de outras significações que não são exatamente as de ordem linguística ou verbal. Ora, deste ponto de vista, não é possível dizer que eu faça estruturalismo, pois afinal eu não me preocupo nem do sentido nem das condições nas quais aparece o sentido, mas das condições de modificação ou de interrupção do sentido, das condições nas quais o sentido desaparece para fazer aparecer algo<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> ARANTES, op. cit., p. 35.

<sup>14</sup> ARANTES, op. cit., p. 34.

<sup>15</sup> FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1981 [1966], p. 228.

<sup>16</sup> ARANTES, op. cit., p. 28.

<sup>17</sup> FOUCAULT, M., “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1969), *Dits et écrits*, I, Paris : Gallimard, 1994, pp. 614-615.

Este interesse não vem da aplicação do método estruturalista à história da filosofia, mas aos “sistemas de pensamento”, criadores justamente de cultura contemporânea. Portanto, entendemos que a proposta de Arantes é complexa e sobretudo dirigida a assuntos divergentes com a nossa. Entretanto, como não se encontra uma valorização do estruturalismo na literatura histórica sobre a formação cultural do ensino da filosofia no Brasil, chegamos a uma opção sobre determinações. Ou a “cicerone filosófico” que relata Arantes faz parte, pela razão contingencial do decreto do Ato Institucional nº 5 e a cassação dos principais professores do departamento, de uma forte identificação com aquilo que precisava romper, quando a filosofia retomara com a redemocratização sua vocação de teorização acerca das ciências, ou houve outros atores importantes que desvirtuavam o estruturalismo dos seus objetivos na filosofia.

Ainda desejando ser justo com Arantes, queremos tentar uma síntese da compreensão que ele representa do estruturalismo no livro. Há inúmeros estranhezas detrás desta experiência que decorre de uma falsa, ou pelo menos desencaminhada, missão colonialista de formação cultural, pois destarte o ensino da filosofia ainda ser destinado aos filhos da elite paulistana quando o “método” foi construído para atender, na França, aos objetivos do fortalecimento e do aprimoramento do sistema público de ensino nacional. Seja como for, o que foi aplicado como primeira etapa de formação de filósofos brasileiros era configurada por uma abordagem “estruturalista” de história rigorosa da filosofia. Seus proponentes eram Jean Maugüé (a partir do final dos anos de 1930), Victor Goldschmidt, Martial Guérout e Gilles Gaston Granger, todos historiadores e até epistemólogos pelos critérios franceses, ao qual, talvez, é possível acrescentar o amigo hegeliano de Foucault, Gérard Lebrun. Houve outros franceses também, mas o método estrutural de ensino da história da filosofia, tal como conta Arantes, era firmado e aperfeiçoado por eles. A FFLCH produziu um corpo docente cujo projeto buscava produzir uma filosofia brasileira, de inspiração francesa, como Antonio Candido tinha feito para a teoria da literatura brasileira. Pelo conceito da sua “formação”, Arantes identifica “a chave da compreensão da evolução de conjunto da

cultura brasileira”, transpondo-a conseqüentemente para entender melhor o despertar da filosofia nacional<sup>18</sup>.

Desta forma, Arantes completa a história das Faculdade de Filosofia e ciências humanas a partir de onde Lévi-Strauss tinha a deixado em *Tristes Tropiques*. Na atuação da Missão Francesa em São Paulo e o desenvolvimento da USP pela participação de professores franceses convidados a exercer sua profissão no capital paulista, encontrava-se uma dinâmica colonial invertida. Na reestruturação do programa educacional ocorrida na criação da Quarta República Francesa, depois da segunda grande guerra, a USP importou um espírito de ensino filosófico designado a reunir as camadas populares à visão da grande burguesia francesa marcada, mas finalmente derrotada, na sua colaboração com o Nazismo quando não buscava diretamente a firmar uma nação ultradireita ao seu lado.

De acordo com a narrativa de Arantes, quando veio o momento para andar junto com a nova filosofia estruturalista, representada por Louis Althusser e Foucault, a relação entre metrópole e país periférico entrou em choque. É difícil comentar todos os detalhes desta relação que Arantes, pelo menos, considera invertida, mesmo que fica subseqüentemente mais difícil ainda formular afirmações sobre o abandono do estruturalismo sem estes detalhes. Prosseguimos então por observações, pelo menos três.

1. Após o retorno de Guérault para a França, levando com ele sua aplicação da análise estrutural à história da filosofia, a Missão Francesa e o FFLCH convidaram Gérard Lebrun a integrar o corpo docente. Lebrun acabou passando três décadas lecionando na USP, com exceção dos anos mais sanguinários da ditadura, abrindo o novo estilo de fazer filosofia representado pelo seu professor, justamente, Michel Foucault. Em 1965, quando apresentou alguns capítulos do próximo *As Palavras e as Coisas*, se der para interpretar as circunlocuções de Arantes, houve poucos conflitos. Por um lado, Foucault já criticava seu antigo mestre e amigo Louis Althusser, gesto fácil já que não curti Marx. Como Foucault se afastara publicamente do estruturalismo a partir de 1968, Arantes recua da irritação que visivelmente este o deixou – mesmo em 2019, nas

---

<sup>18</sup> ARANTES, op. cit., p. 186.



comemorações dos vinte e cinco anos da publicação do seu livro.

A questão do estruturalismo tomara um rumo de tensão crescente a partir do momento em que se ligava a uma leitura de Marx. Os brasileiros da USP desenvolveram em paralelo à pesquisa dos althusserianos franceses uma leitura aprofundada da obra de Marx. Giannotti especialmente esboçou uma releitura do conceito de trabalho que se defrontava com a tese do fim da ideologia do humanismo, a que fornecia as bases de uma história "sem sujeito" em Althusser. A partir deste momento, a divergência levava as duas tradições nacionais a um crescente impasse epistêmico. O leitor do livro de Arantes pode ainda sentir certo rancor perante ao descompasso entre as orientações. O contexto que Arantes mais valoriza sobre o choque com o estruturalismo é o Seminário Marx, organizado pelo então marxista Giannotti desde a década anterior<sup>19</sup>. Não se concluiu bem este vale tudo antiestruturalista, que se iniciou pelo próprio abandono de Marx pelos uspianos pouco tempo depois da cassação das suas estrelas. Na sua conferência de encerramento do evento comemorativo dos vinte e cinco anos de *Um Departamento francês*, Arantes lembra que os integrantes do seminário tentaram convidar Althusser a São Paulo. Por razões de saúde, Althusser declinou mais enviou seu então jovem *protégé* Jacques Rancière, relatado brevemente na página 47 do livro. Algo ocorreu, de acordo com Arantes, que não teve respaldo do lado francês, mas se rompeu na figura de Rancière, "fustigado durante breve visita, em 1967, com uma veemência inusitada para um mandarim francês em missão"<sup>20</sup>. Onde Foucault terá encontrado indiferença no público à sua historiografia pós-marxista, Rancière bateu num muro de rejeição. Perante o novo estruturalismo trazido por ele, Arantes o torna explosivo, insistindo que se transformou em resistência, fazendo com que o jovem futuro mestre a pensar, diversas vezes celebradas desde os anos de 1990 no Brasil, e cuja obra inteira está traduzida e publicada, ficou "sem compreender nada do seu papel histórico de primeira vítima da maioria da Filosofia uspiana que madrugava."<sup>21</sup> Tal incidente teria conduzido Giannotti a redigir um artigo destrutivo do estruturalismo althusseriano, publicado no mesmo ano, firmando definitivamente a ruptura. A cassação e ida de Ruy Fausto para Paris nada concertara, nem para os brasileiros, tampouco os althusserianos, agora

---

<sup>19</sup> *Ibid*, pp. 45-50.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 192.

radicalizado com o Maoísmo da *Cause du Peuple* no centro universitário de Vincennes.

2. A figura de Granger é mais efêmera, embora seu engajamento com o estruturalismo o conduziu a abraçar o formalismo, bem ao contrário do que acontecerá no FFLCH após de 1968. Talvez por isso, se a história das relações entre os mestres da Missão com os alunos da Antonia parece seguir um caminho senão invertido pelo menos em torção com a progressão da filosofia na França, as aspirações pela criação de uma ontologia, tal como afirmada pelo Giannotti, irão de contramão à tradição pela qual os professores se formaram. Pois, Giannotti, Bento Prado Jr. e depois Marilena Chauí, e até os recém-formados na época da redação do livro de Arendt, como Marcos Nobre e Michael Löwy, serão todos cativados pela fenomenologia e a teoria crítica. Não digo exatamente pela filosofia alemã, mas pela fenomenologia transcendental e objetiva que nunca era investida pelo neokantismo presente em Lebrun e Guérout. A tradição husserliana, desdobrada em Merleau-Ponty e um marxismo francês sartriano, respirava algo novo em São Paulo nos anos de 1960. A ironia da história da filosofia francesa na USP é a de como sua recepção se *iniciou* pelo estruturalismo, não obstante a passagem de Lévi-Strauss quando lutava para lecionar sobre Durkheim contra os diretivos da coordenação do curso de sociologia nos anos de 1930. O estruturalismo tardio dos anos de 1970 nunca será ensinado pelo espírito corporativo no Brasil, mas se voltará, apesar das tentativas ao contrário, a se concentrar em autores, atomizando-os da sua tradição e sacralizando-os pela paixão despertada por uma obra genial arrastada da história – exatamente como foi feito com Foucault. A busca de uma ontologia não é em definitivo o que interessava aos estruturalistas franceses. Já passaram por isto num gesto que pode ser comparado em seu espírito ao que, de acordo com Arantes, professores como Giannotti, Roberto Schwarz e Prado procuravam fundar, uma filosofia verdadeiramente brasileira. Por sinal, nos anos após da segunda grande guerra, o estruturalismo afastara a filosofia francesa de uma breve dependência aos alemães.

A consequência do surgimento de Merleau-Ponty e de Foucault na sombra de uma certa traição cometida por Lévi-Strauss contra o Brasil, parece firmar o rompimento com o estruturalismo, mesmo que seja de notório saber como Merleau-Ponty no decorrer dos anos de 1950 se aproximava, porventura

antecipava, certas consequências teóricas do estruturalismo<sup>22</sup>. As universidades do Rio de Janeiro tentarão retomar liderança na sua rivalidade com a USP, nos anos de 1970 na figura de Luiz Costa Lima, mas suas contribuições ficarão longe de impactar a filosofia fragmentada após a redemocratização, tendo mais afinidade com as grandes pesquisas alemães sobre estética depois da morte de Adorno. Enquanto participava a internacionalizar a teoria da literatura no Brasil fora da USP e longe de Antônio Candido, Costa Lima se formara na rua Maria Antonia, defendendo uma tese em 1972 na área da teoria da literatura e literatura comparada sobre "Estruturalismo e Teoria da Literatura". Costa Lima não deixa de expressar espanto ("atordimento") diante do tópico, pois, mesmo na área dele, na USP apesar do "mau juízo" dos seus professores (e do próprio Lévi-Strauss), o estruturalismo era vista como uma "moda funesta"<sup>23</sup>. Nos anos de 1980, ao menos, ele representara em parte a resistência católica contra a ditadura na academia, sendo professor na PUC-Rio.

Pelos fatos, o estruturalismo na USP se encerrou com a publicação em 1968 por Giannotti de um "Contra Althusser". Numa entrevista publicada em 1980, e republicado em 2011, Giannotti, sem surpresa ao tomar em consideração a história do instituto ao qual se vinculava quando a repressão chegará na USP, o CEBRAP, não diminuirá o teor da sua rejeição aos franceses. Já vimos no enredo de Arantes como teria ocorrido uma brutal tomada de consciência entre os uspianos, possivelmente no momento da chegada do *protégé* de Althusser, na universidade. Os uspianos, nunca enganados como qualquer elite sobre sua posição com respeito à nação, realizaram visivelmente o próximo passo da sua emancipação metodológica ao sentir que tinham, depois de três décadas e um contexto de repressão militar e de insurgência armada no ar, superado a metrópole. Por pouco, a rua Maria Antônia não se transfigurou na Casbá. Neste clima, Giannotti estava longe ainda de abandonar Marx, mesmo que se aproximara de Georg Lukács, e em certa medida, dos jovens gramscianos cariocas que em alguns anos lançaram também foguetes na direção da Franca, nesta vez não apenas contra Althusser, mas Foucault. Veremos em seguida como Carlos

---

<sup>22</sup> Pensa-se no seu texto sobre antropologia, quando explica: "'A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular, as sociedades 'primitivas'; é uma maneira de pensar, aquela que se impõe quando o objeto é 'outro', e exige de nós que nos transformemos a nós mesmos" (MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 150).

<sup>23</sup> COSTA LIMA, Luiz. "O que devo ao estruturalismo", in *REVISTA USP*, São Paulo, n.81, março/maio 2009, p. 131.

Nelson Coutinho até os trata de essencialmente *Doppelgänger*. Bento Prado Jr, por mais francófilo que fora, e talvez um esteta liberal desde o início, se aproximara a um Merleau-Ponty despolitizado desde a invasão soviética de Budapest em 1956 <sup>24</sup>.

Por fim, a palavra do mestre-autor se faz ecoar ainda em 1994, quando solicitado pelo entrevistador a raciocinar sobre o que teria acontecido à filosofia uspiana-francesa, Arantes parece lhe enxertar o destino do Estruturalismo. Visto como fenômeno social, Arantes parece lamentar seu aspecto movente, o descrevendo como “uma espécie de inchaço filosofante por anexação das ciências humanas que estavam mudando de pele com a maré estruturalista.”<sup>25</sup> Este inchaço teria se tornado, e tornado a cultura, em algo semelhante a um efeito de moda pela rapidez e habilidade de se manter numa relação familiar com a produção experimental e empírica vinda das ciências humanas, pelo domínio do conceito. Mesmo a desqualificar estes especialistas de “filósofos” entre aspas, Arantes admite que os reconhece pela forma do uso do conceito destes frenéticos deglutidores de novas correntes vanguardistas, a “filial” dos personagens “sérios e de boa fé” que fizeram o brilho do departamento do FFLCH – e sobretudo do *Departamento Francês*. Vale ressaltar que pelas suas conferências gravadas e disponibilizadas, Arantes nunca perdeu sua *gourmandise* pela coisa filosófica francesa. Por lamentar “o fato que o gênero em expansão foi engolindo tudo o que encontrava pela frente”, porventura estimulado por uma crise global da modernidade cultural e intelectual, é interessante observar como Arantes nunca descarta que o estruturalismo era e se

---

<sup>24</sup> A rejeição por Giannotti de um formalismo singular ao estruturalismo demonstra bem os traços da época. Outros marxistas como E.P. Thompson também o repetirão, como hoje os antropólogos marxistas britânicos que atacam a linguística estrutural de Noam Chomsky. Houve uma convicção de que a densa análise textual da formação teórica dos sucessivos modelos econômicos articulados por Marx rompeu o vínculo do marxismo tanto com uma ciência revolucionária, pois demasiado “teoreticista”, quanto a militância, pois aquela teoria nunca chegaria às massas. Configuraria ainda um dogmatismo pelo qual destituía o Partido Comunista, no caso da França, da sua legítima papel “histórico” para conduzir as massas. Como afirma Giannotti, “Mas é impressionante que as idéias e o positivismo de Althusser e de seu grupo venham precisamente engrossar as águas do anti-historicismo que predomina nesse país [França]: estruturalistas, althusserianos ou existencialistas, cada um à sua maneira, trazem a História para a égide do psicologismo e justificam, desse modo, a desconfiança que todos temos atualmente contra esta enigmática noção (Giannotti, 1980: 101). A revolta na base de generalizações e totalizações contra os franceses não nos parece menos enigmática.

<sup>25</sup> ARANTES, op. cit., p. 198.

mantinha profundamente filosófico. Isso nos obriga conclusivamente de interromper o que vai se tecendo na sua pesquisa sobre marxismo e o comparativismo histórico aplicada à filosofia brasileira, para esboçar a identificação mais aguda, mesmo que não necessariamente sucessiva, do desconhecimento filiativo com o estruturalismo que caracteriza atualmente a filosofia no Brasil. Mas, justamente, esta *gourmandise* acaba misturando por vezes método estrutural e estruturalismo de maneira quase inocente, como cabe por uma tradição culinária nacional em que a vastidão gastronômica acaba misturando doce e salgado.

O caso de Ivan Domingues, no entanto, é mais enigmático e porventura comprometido a derrotar o estruturalismo. Doutor pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne, onde realizou suas pesquisas doutorais sob orientação de um dos fenomenólogos mais abertos ao encontrar o desafio do estruturalismo, Jean-Toussaint Desanti, Ivan Domingues teve a oportunidade de vivenciar alguns grandes anos do estruturalismo parisiense. Formado na metodologia da fenomenologia à qual se juntava a lógica formal e a matemática, o filósofo e militante comunista, Desanti não se afastou da ciência rigorosa mesmo quando vasculhava suas fundamentações de modo estrutural. Na sua obra prima, *As Idealidades matemáticas*, Desanti visa a uma fundamentação da fenomenologia objetiva, desenvolvida por Husserl junto com Eugen Fink entre 1928 e 1938, sem passar por um conceito de sujeito. Esta pesquisa, iniciada por Suzanne Bachelard, na École normale supérieure, terá grande impacto na formação da jovem guarda estruturalista como Jacques Derrida, mesmo que os vestígios idealistas que tipificavam as orientações teóricas desta fenomenologia heteróclita a deixara longe da arqueologia de Foucault e, sobretudo, da psicanálise lacaniana. São justamente os idealistas daquele momento que se posicionam com prudência contra a tese de história estruturalista pós-humanista de Foucault. De fato, na análise estrutural que Domingues aplicara a organizar as contribuições realizadas para a cultura europeia, ele enfatizara a importância das ciências humanas para estender o humanismo, mesmo que seu argumento se limitara a promover uma epistemologia sem que seja explicitamente mencionado o que se “deva” propriamente ao estruturalismo.

Em decorrência de seus estudos, Domingues ainda organiza junto com Hugo Mari e Júlio C.M. Pinto, uma coletânea, *Estruturalismo: memórias e repercussões*. Se

no livro anterior, *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*, o professor da UFMG aplicava ainda alguns operadores da análise estrutural, além do projeto paradoxalmente suspenso no gesto mesmo da sua superação pelas novas ciências sociais estruturalistas, projeto em que o papel de Foucault fora central, o interesse dele já se manifestava. Mantendo uma pesquisa ativa sobre desenvolvimentos na França, Domingues parece ter resolvido a *corrigir* os resultados do estruturalismo, ao forçar a filosofia a explicitar sua relação epistemológica com a história das ciências humanas. O último livro de Domingues sobre o estruturalismo data de 2012, tratando da perspectiva brasileira sobre a análise de mitos por Lévi-Strauss. A culpa da ignorância geral nos cursos de filosofia sobre a metodologia da análise estrutural, pela qual enseja alcançar um modelo de pressuposições inconsciente passando por uma sincronia estruturante nas formas específicas de saberes prático-teóricos, seguramente não é dele. Mesmo assim, é possível lhe atribuir certa autoridade sobre a falta de impacto do estruturalismo *filosófico* no Brasil, o que necessita nossa atenção ainda mais por ter publicado em 2020 um livro sobre o período estruturalista do pensamento de Foucault<sup>26</sup>.

No primeiro momento, pela sua produção pública, Domingues parece considerar que não apenas o estruturalismo, mas a filosofia francesa contemporânea de modo geral, teria parado no início dos anos oitenta<sup>27</sup>. Na discussão após uma aula inaugural ministrada em 2017 na Unisinos, na qual apresentava seu novo livro sobre a história da filosofia no Brasil, ele classifica sem provocação e literalmente toda a produção francesa recente de "pós-modernismo" que "acabou com o sujeito e com o estilo da metanarrativa"<sup>28</sup>. Sendo o ensejo dele aplicar o estilo "francês" de ensaios metanarrativos, senão "metafilosóficos", para dar conta da formação da filosofia brasileira, ele se afasta tanto da tentativa de criar um sistema acerca desta formação quando de aplicar a crítica estrutural à metalinguagem.

---

<sup>26</sup> DOMINGUES, Ivan. *Foucault, a arqueologia e as Palavras e as Coisas cinquenta anos depois*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

<sup>27</sup> Pouco desta constatação parece ter mudado na abordagem *expositive* que Domingues escolhe para comemorar os cinquenta anos de período estruturalista de Foucault, tratado apenas a partir de modelos epistemológicos.

<sup>28</sup> [Ver "Aula Inaugural Filosofia UNISINOS 2017/2", com Ivan Domingues. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KBVTo4SZkyg>>. Acesso em: 2020.

O estruturalismo supõe um realismo ontológico derivado de práticas empíricas e históricas, quando e se houver criação do novo. Além disso, o estruturalismo como metodologia busca a se adequar a esta criação. Se a tese fora que uma filosofia brasileira se forma enquanto promessa do novo, não entendemos porque uma abordagem em sistema não poderia dar conta do processo, ainda que seja um sistema estruturalista, subentendido como generativo, pois a questão é alcançar o novo e deixar a teoria se formar à sua altura. Ora, da perspectiva estruturalista, o modo gerativo desta forma de análise teórica é imanentista, e não metanarrativa.

É importante destacar e distinguir que nas grandes realizações estruturalistas, várias ciências humanas foram profundamente transformadas. Pluridisciplinar desde seu início, o estruturalismo teve uma determinação institucional sobre os campos da história, da teoria da literatura, além da antropologia, da sociologia, da linguística e da psicanálise, quando se encontra o ensinamento institucionalizado. Nos escritos de Domingues, cabe salientar que não há muito espaço para uma reconciliação entre uma historiografia de ideias dependente em vários momentos das categorias de Max Weber e um recorte profundo de um campo comparativo, cuja modelização passa pelo formalismo linguístico, lógico ou até matemático. A idealização metafilosófica de narrativas históricas pelo qual organizar a reparação nacional do déficit de produção filosofia vivenciada até meados de século passado não deixa claro qual é a relação do autor com a filosofia. Nem na história da filosofia, tampouco nas suas incursões, se encontra uma radicalidade criativa que determina se um sistema conceitual ainda demonstra a capacidade para se superar por seus próprios meios, meios formalmente imanentes, qualquer que seja a tradição nacional.

O que decepciona de outra forma com o caminho da pesquisa de Domingues é como um pesquisador demonstrando sensibilidade pela fineza da epistemologia diferencial, até reconhece como o estruturalismo se organiza por um comparativismo com o objetivo não tanto de entender as semelhanças quanto “de analisar e interpretar as diferenças”, ele deixa de se pronunciar sobre a sua própria

decisão metodológica<sup>29</sup>. Tal procura pela objetividade, na qual se veste a filosofia da ciência, se torna nitidamente problemática quando analisada a partir de um livro sobre o estruturalismo francês, anterior de uma década, no qual se tratava da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss<sup>30</sup>. Sua intervenção na obra estruturalismo se faz como sempre pelo viés da epistemologia francesa, voltada especificamente a analisar as condições contextuais que proporcionaram uma orientação teórica.

No caso de Lévi-Strauss, Domingues recapitula claramente o objetivo do estruturalismo de filtrar a desordem aparente da empiria para mapear um modelo cujo valor é o de demonstrar que a ordem hipoteticamente invariante situada na sua base seja acessível ao pensamento humano. O toque kantiano que sempre volta a acrescentar é o de que a acessibilidade do pensamento a esta ordem se faz em decorrência de tê-la dado forma. Decerto, trata-se da maneira em que a epistemologia pós-kantiana resgata as ondas descontroladas provocadas involuntariamente na experiência pós-humana. Porém, trazer a acontecimentalidade da contingência ao domínio da necessidade é justamente o que faz divergir o estruturalismo da epistemologia.

Há de se questionar então as razões pelas quais, em uma empresa teórica voltada a demonstrar como a inovação metodológica lévi-straussiana perante a proliferação de dualismos percebidos, quase como se fosse ontologicamente, tende a culminar em dualismo tomado como fundacional, o que separa homem e mulher. Teria sido esperado que se fosse para buscar dualismos ou díades fundacionais, que fossem de qualidades ao invés de substâncias. Mas Domingues parece também menosprezar tanto em Lévi-Strauss, quanto nos outros teóricos, (estruturalismos organizados pelas categorias de estruturalismo linguístico, antropológico, psicanalítico e semiótico-literário) a desarticulação radical do conceito de origem. Ora, o que proporciona esta crítica radical é a concretização do ingresso *filosófico* no estruturalismo, curiosamente ausente da lista. A partir do momento no qual a filosofia se torna estruturalista, se materializa não apenas a tese de Foucault sobre

---

<sup>29</sup> DOMINGUES, op. cit., p. 95.

<sup>30</sup> DOMINGUES, Ivan. *Lévi-Strauss e as Américas: Análise Estrutural dos Mitos*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.



o fim do humanismo, mas também a de Canguilhem e de Louis Althusser que fazem da filosofia uma força reprodutora da ideologia. Ao atrelar a esta força reprodutora, o binarismo do gênero, entende-se com maior clareza o que Foucault seguira em seus inquéritos mais tardios como esta ideologia contempla mais que nada, a heteronormatividade.

Ainda busca-se entender a relutância do autor a reconhecer a força criativa de projetos filosóficos por trás da sua popularidade, já que ele cita Foucault concordando com o feito de que a ampliação do espaço universitário à várias camadas da sociedade, tanto na França quanto no Brasil, proporcionara um efeito de "massificação". Se o filósofo deve se precaver contra os efeitos de modas conceituais, não se pode deixar a cooptação pelo jornalismo para determinar o que a filosofia teria oferecido como maior contribuição ao pensamento, que seja o de ter servido de veículo à diversidade e à irreduzível diferença.

Para tanto, precisamos voltar à uma pergunta insistente: será que a omissão do estruturalismo decorre da projeção angustiada de um determinismo formalista que lhe seria inerente e, portanto, contrário à atividade filosófica? Ou será que decorre de algum motivo político?

Como estamos vendo, a resposta à esta pergunta é complexa. Recordamos que pelo interesse no formalismo comum a seus mais conhecidos pesquisadores, a análise estrutural oferece meios de justificação à filosofia junto com a ciência. Mas quando o rumo da filosofia é tomado pela religião e a hermenêutica do sujeito cristão, ressaltar a integração de uma metodologia filosófica com a ciência pode bem não agradar aos pesquisadores, especialmente quando formulada na língua francesa ao invés da alemã ou da inglesa, sequer quando seus operadores seguem de uma teoria de modelo criado por Karl Marx, no *Capital*, na qual as conclusões éticas de análises estruturalistas encontram a crítica marxiana do sujeito. Por certo, é aí que *le bât blesse* e surge o problema. Pois assumir-se como estruturalista nunca é suficiente para realizar o tão desejado afastamento de Marx e do marxismo que marca o campo geral da filosofia contemporânea brasileira. Enquanto um *pós-estruturalista* pode conviver novamente com o Marx, destilado numa sopa estética como fora pelo fantasma aparecendo a Derrida como se fosse para Hamlet, um estruturalismo sempre andarás acompanhado pela *sombra* de um Marx vivo. Como a demonstra de

maneira suficientemente clara Althusser na sua aplicação da epistemologia histórica, o que leva Marx a entrever o modelo relacional pelo qual se cria a mais-valia a partir do trabalho abstrato corresponde a um primeiro passo em direção à análise estrutural, aferida pela metodologia da leitura dita sintomal exposta em *Ler o Capital*. Em tempos de construção sociodemocrática republicana, como na sequência brasileira de 1988-2016, os intelectuais públicos fugiram para o jovem Marx dito humanista, pois ainda pré-comunista até 1847, e, no fundo, liberal. Para um estruturalista, tal opção não é coerente. A realização filosófica suprema de Marx se encontra na crítica da economia política, isto é, no âmbito do descobrimento conceitual e no mapeamento formalista do sistema capitalista, do capitalismo *como sistema*.

Pelo outro lado da moeda, questiona-se também a relação que filósofos marxistas ortodoxos nacionais tiveram com o estruturalismo, pois, de repente demonstra-se, por conseguinte, como na conexão entre Marx e o método estrutural não há nada evidente. Apesar de tudo, uma sombra é também uma cópia, e os herdeiros góticos de Marx entusiasmados pelas análises estéticas da política desenvolvidas por Theodor Adorno e mais ainda por Walter Benjamin, *em seu nome*, têm apreço pela autenticidade da aura à custa da multiplicidade sequenciada em cópias multiformes. Que Benjamin tivesse sido claramente mais sensível à imagem até na sua reprodutibilidade tecnologicamente alterada comparado ao musicista e compositor Adorno, talvez não fosse surpreendente já que este último nunca se desfez do romantismo tardio de Arnold Schoenberg nem por ter sido aluno de Alban Berg. Sem o passo fundamental posto por Hanns Eisler, após Anton Webern, o fascínio do estruturalismo com a pop arte de Andy Warhol teria reduzido a luta de classe a uma dialética inerte, pois sua expressão teria permanecido em uma condição de interioridade suspensa. Ora, o estruturalismo é serialista, eletroacústico e *kosmische por realismo metodológico*.

No contexto da resistência à ditadura militar e a seu endurecimento violento contra toda a oposição no Brasil, é possível examinar o impacto sobre a filosofia marxista do brilhante livro escrito pelo então jovem professor de filosofia da UFRJ, Nelson Coutinho. Este livro levava uma geração inteira de doutores brasileiros politicamente consciente a optar por uma formação em cursos de serviço social. A

filosofia perdera então um ramo inteiro de estruturalistas marxistas heterodoxos sob influência deste livro e do ensino de Coutinho e de seu colega José Paulo Netto.

Que um filósofo brasileiro tão fundamental para o pensamento nacional da política que, como Coutinho, pôde ter tão mal-entendido o estruturalismo, como no seu clássico *O Estruturalismo e a miséria da razão*, tem a ver com as falsas promessas ainda em gestação das vertentes “pós” do estrutural, tais como as que andavam para a prosperidade nos passos da filosofia adorniana. Ao comparar a recepção brasileira do estruturalismo nos anos de 1970, apesar de que estava no contexto de repressão, ao ensino e pesquisa feitos nas universidades estadunidenses na mesma época, encontra-se alguns dos mesmos equívocos sobre a crítica do sujeito e do homem na leitura feita por Coutinho, que se determina em uma partilha quase comum sobre uma entidade teórica totalizada e denominada Foucault-Althusser-Lévi-Strauss-e-talvez-Jacques-Lacan. Ao defender a sofisticação dos grandes projetos de crítica de ultramar, queremos salientar que não buscaremos implicar com Coutinho por razões equivocadas, sobretudo após sua centralidade em formar a geração de militantes que ainda criarão o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Mas o prejuízo proporcionado por ele ao estruturalismo filosófico não deixou de se fazer. Seu resultado provocou o afastamento brutal no cerne da filosofia da sua história e de suas teorias, a partir do qual os passos para entender a formação do sistema teórico montado por Marx para formalizar o sistema teórico do capital seguiu como se fosse o terreno geológico dos seus rios e tributários ao invés do mapa dos seus circuitos e transistores.

Decerto, a perspectiva aqui levantada não tem grande relação com o contexto político nacional da primeira entrada do estruturalismo nas universidades brasileiras e seus esparsos programas de pós-graduação, como bem lembrado por José Paulo Netto no posfácio à reedição do livro de Coutinho em 2009. O furor antiestruturalista de Netto não é contra a amplitude revolucionária tomada por sua aproximação com o maoísmo na França, mas pela diluição do seu fervor político no rescaldo do Ato Institucional nº 5 e o Decreto-Lei nº 477 que caçou os professores marxistas das universidades públicas do país. No vácuo deixado no seu lugar de luta, quem veio a colmatá-lo, de acordo com a perspectiva de Netto, eram professores que entendiam o estruturalismo por meio da atenção conferida à literatura antes de mais nada.

Ainda fica que Coutinho se tornou contra o estruturalismo marxista de Althusser, evocando, se não repetindo, as querelas internas ao marxismo europeu em uma época em que o prestígio de Althusser – independentemente da ferocidade das críticas articuladas contra ele por Jacques Rancière – não parava de crescer precisamente como força opositora à virada democrática do eurocomunismo em meados dos anos de 1970.

Obra de juventude, *O Estruturalismo e a miséria da razão*, de Coutinho, não deixará de se confrontar a um Foucault ligeiramente defasado no momento da escrita. Em Paris, ele assumira a carga de coordenador do programa de filosofia no Centre Universitaire Expérimental de Vincennes, momento quando se juntará ao maoísmo, eventualmente criando junto com eles o Grupo Informação sobre as Prisões. Para não se esquecer, a urgência que conduziu a criação deste grupo paradigmático era para cuidar dos direitos dos militantes maoístas detidos como prisioneiros políticos. Por isso, o livro de Coutinho deve ser lido se lembrando de quem era seus verdadeiros alvos, aquela “maré-montante” de “oportunismo” acadêmico, nas palavras de Netto. Ainda de acordo com Netto, “a crítica de Coutinho às matrizes estruturalistas incide na automatização que promovem da epistemologia em relação à ontologia, conduzindo no limite, à eliminação desta”<sup>31</sup>. Sensível certamente é o sopro da história repetido pelas palavras de Netto na reverberação das críticas lançadas contra Foucault e, sobretudo Deleuze, por um Alain Badiou, por exemplo.

Não se pretende aqui reconfigurar exaustivamente o impacto que o livro de Coutinho teve sobre a imagem do estruturalismo no Brasil nos anos de 1970, contexto em que a vida acadêmica não conhecia mais as condições plenas exigidas pela produção livre do conhecimento. Vale notar, no entanto, que Netto conciliara a precocidade do livro de Coutinho com suas tomadas de posição. Levantando como a obra dos seus antagonistas ainda estava em formação, Netto aponta que textos foram produzidos “que assinalaram inflexões [na] evolução ideo-político” tanto em Althusser quanto em Foucault, prosseguindo a salientar quão fundamentais estes

---

<sup>31</sup> NETTO, José Paulo in COUTINHO, Carlos Nelson, *O Estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª edição. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 243.

textos de fato foram nos anos de 1970<sup>32</sup>. Cabe simplesmente concluir que o livro de Coutinho decretou o divórcio definitivo entre marxismo clássico, de tendência lukácsiana e gramsciana, e o estruturalismo, de tendência althusseriana e por alguns anos foucaultiana. Ainda é bom se lembrar que se Foucault foi afiliado por pouco tempo ao *partido* comunista francês, de maoísta ele certamente o fora durante os anos vermelhos na França – e como poucos.

Mesmo sendo possível questionar a legitimidade de aglomerar em um grupo só os pensadores “estruturalistas” – não obstante a perspectiva retrospectiva tecida por Étienne Balibar que um dos critérios de um estruturalista parece ter sido negar qualquer pertencimento a esta tendência – Coutinho afirmara em toda letra como as metodologias aplicadas por Althusser e Foucault à análise da história, à distinção entre real e empírico, ou entre o objeto de conhecimento e o objeto real, e sobretudo à descontinuidade entre um sistema epistemologicamente modelizado e qualquer ontologia que se comprometa com o historicismo, são semelhantes e até idênticas em vários aspectos<sup>33</sup>. Ele ainda considera que as críticas que devem ser levantadas à leitura que ambos fazem da obra de Marx, na ambição de criar uma filosofia da dialética materialista, também são quase idênticas. Afinal, para Coutinho, “o que importa é insistir no fato de que *ambas as concepções* são inteiramente estranhas ao universo de conceitos marxianos”<sup>34</sup>. Tal impressão será apenas reforçada pela ontologia à qual ele mesmo aderiu, uma que se relaciona dialeticamente com uma antropologia materialista, ou seja, um materialismo humanista, aquilo que Althusser considerava mera ideologia devendo ser corrigida pela ciência revolucionária. Pois, pelo prisma crítico da análise estrutural, a categoria “homem” não é, em circunstância alguma, uma continuidade histórica.

No que diz respeito ao nosso livro, fazemos um apelo à importância de retomar com o período arqueológico, ou seja, estruturalista da obra de Foucault. Queremos chamar atenção ao que se entende talvez melhor do próprio desenvolvimento teórico do seu modo de análise, ao risco de associarmos com aquele bicho-papão do “teoreticismo”. Ora, o quinto limiar – o limiar da sistematização acontecimental –

---

<sup>32</sup> NETTO, op. cit., p. 246.

<sup>33</sup> COUTINHO, op. cit., pp. 212-214.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 214.

pretende dividir e fragmentar este bicho-papão, para reiniciar o reconhecimento visto pelo outro lado da periodização histórica. Ou seja, onde tanto Coutinho quanto Netto alertaram sobre o encaminhamento da filosofia radical ao pós-modernismo, com o estruturalismo servindo de acompanhante ao serviço de uma nova configuração da liberdade de pesquisa, em nome das normas de produtividade que reorganizaram a razão de ser da pesquisa nas ciências humanas e no serviço social. No entanto, com a desencadeamento de uma fase neofascista do neoliberalismo, a nosso ver o pós-modernismo está definitivamente terminado – se ele já teria existido de fato no Brasil. O afastamento de uma onda teoricista, lamentavelmente desvinculada da força das armas e da cassação de filósofos e cientistas dos institutos de pesquisa no país pelo terror da ditadura militar, produziu, ainda a nosso ver, um vácuo na coerência da pesquisa filosófica no país. A confusão consequente tomou de fato a forma de uma produção de ignorância no e do “pós-modernismo”, ignorância sobre o próprio significado e projetos plurais de pesquisa no estruturalismo. Talvez seja pela estrutura e por uma metodologia que passa por um formalismo realista na filosofia, ao invés de um esteticismo, que se trava a exaltação de obras de arte proporcionadas pelo culto ao individualismo na sociedade neoliberal. Contra este programa de forçar um novo escolasticismo da ignorância, as ciências humanas, quando não especificamente a filosofia, necessitam reencontrar o conhecimento prático e material da modelização, a disciplina criativa de bem determinar parâmetros teóricos e o engajamento com a transparência de postular princípios.

A formação das bases relacionais diferenciais – as estruturas – em sua polivalência dual e compossível de descrever e criar no mesmo gesto é o que se identifica na análise estrutural e a razão da sua marginalização não apenas nos cursos de filosofia, mas nas Escolas de Humanidades. Pois, a posição da qual as ciências humanas foram visivelmente expulsas é a de liderar a inserção prática das ciências na sociedade, vocação essa determinada e ousada no seu compromisso em combater a desigualdade econômica e injustiça social. Onde a linguagem codificada reforça a incansável elitização dos cursos de direito e de medicina por uma ideologia da meritocracia e o paralelismo doutrinador da formação pelas academias militares em nome da proteção dos valores e privilégios da sua casta fundadora do Brasil colonial, a falta de modelização motivada pelo surgimento acidental de

singularidades irreduzíveis impede que as ciências humanas possam ter um alcance social abrangente contra a vontade aniquiladora destes cursos tão predatórios quanto detém o poder político. Em decorrência deste conflito contemporâneo das faculdades, as ciências humanas e sociais sofrem uma mutação de respeitabilidade para que aprezem, como uma bola de fios, os gatinhos da alta burguesia.

Apesar disso a conclusão que mantém Netto, após Coutinho, não se sustenta metodologicamente<sup>35</sup>. Houve mudanças nos projetos de fundamentação epistemológica das ciências humanas, com os modelos emprestados das ciências naturais, e outros desenvolvidos pela vanguarda artística, a política anarquista e a psicanálise experimental (seja ela esquizoanálise). A continuidade com o projeto anterior a 1968 não se encerrou com um simples decreto de Jacques Derrida, bem que o abandono da epistemologia como primeira filosofia em favor da ontologia, tão reivindicada por Netto, se firmara em 1988 quando Badiou rompe com toda forma de pós-modernismo na publicação de *L'Être et l'événement* pela tese de uma fundamentação por isomorfia entre a ontologia e nada menos que a própria matemática. A epistemologia fica relegada à uma mera hermenêutica das ciências exatas.

Desta maneira, um dos objetivos de nossa discussão é mostrar a continuidade entre *Arqueologia do saber* e este livro de Badiou, salientando como Foucault manteve, não obstante suas reduções precipitadas do comunismo ao totalitarismo, um diálogo com a radicalidade da proposta althusseriana a criar uma nova teoria do sujeito. Se no final das contas este feito não fora realizado por ele, mas por Badiou, Judith Butler e Didier Eribon, no livro, *Réflexion sur la question gay*, é possível sustentar o seguinte: o que se perde de radicalidade no nível macro em Foucault, se reencontra no nível micro (embora um micro que não é política, pelo menos ainda não enquanto tal). O reencontro é nada menos que acontecimental quando a análise estrutural se mostrará prolífica novamente a descrever e criar o sistema teórico radical de subjetivação coletiva da experiência queer. Este passo passa bem pela inferência histórica que reforça o eclipse do humanismo, tal como Foucault o preconizara formalmente.

---

<sup>35</sup> NETTO, op. cit., p. 628.

Bem menos aprazível é a condição na qual o campo de pesquisa sobre Foucault no Brasil tem se tornado o principal mercado de importação do produto intelectual francês. Reservar-me-ei a levantar o espectro colonialista sobre esta celebração à condição que não venham lembrar a relação privilegiada que a Universidade francesa teria com a brasileira, exemplificada na frequência das visitas que Foucault fez no Brasil. Foucault viajava muito desde que trabalhava como *attaché* cultural nos consulados franceses na Europa, ou seja, pela rede na qual a França ampliava e assegurava seu domínio colonial sobre a intelectualidade e a cultura mundial. Que isto cabia a Foucault tem plausivelmente a ver com sua busca de uma sociedade menos repressiva acerca da sua homossexualidade. Contudo, não muda a função das missões francesas pelo planeta. Professores e pesquisadores franceses credenciados são acostumados a serem convidados ao redor do mundo, com a China sendo uma das parcerias “privilegiadas” de nosso período – até a pandemia do SARS-CoV-2. A vocação imperialista do Estado francês sempre investia na difusão da *língua poética* na ambição a manter sua influência. A Alemanha, travada pelas consequências do nazismo e por ser ocupada e dividida pelas quatro potências aliadas, só recentemente pôde explorar uma missão semelhante pelos Centros de Estudos alemães e europeus (CDEA).

Os historiadores das ideias da produção francesa dos anos de 1960, como Perry Anderson, consideram que pela qualidade, quantidade e radicalidade da produção francesa de livros teóricos naquela década, não é surpreendente que houvesse um acontecimento político tão ameaçador para o capitalismo oligárquico reinante na França que Maio de 68 e seus desdobramentos feministas e homoafetivos. Se os teóricos anglo-americanos tiveram ou não razão a determinar que um momento *pós-estruturalista* seria um dos principais efeitos destes acontecimentos sobre a produção teórica, para os franceses, salvo Jacques Derrida mais tardiamente, nada sugerido por esta tese estava consolidado. No que diz respeito a Foucault, ele nunca se identificou como *pós-estruturalista*, nem na famosa entrevista cujo título, atribuído por um terceiro, sugeria sem entregar<sup>36</sup>. De qualquer maneira, ele não era o único renegado estruturalista que nunca sequer reconhecia

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. “Structuralisme et post-structuralisme” (330 : 1983), *Dits et écrits*, vol. 4. Op. cit., pp. 431-457.



um pós-estruturalismo. Outra questão é como se relacionara com o estruturalismo e os estruturalistas, e singularmente com a obra monumental do seu principal rival Claude Lévi-Strauss, além da série de denegações levianas pronunciadas por ele no final dos anos sessenta. Bem independentemente, pois a metodologia que Foucault aplicara após esgotar a epistemologia histórica, já no início dos anos de 1960, será a análise estrutural, o que na sua cunha singular denominara *arqueologia*. Assim, o primeiro motivo deste livro é defender esta tese, em relação à qual nos posicionaremos por meio de uma sequência de afirmações apoiadas pelos escritos e notas inéditas do filósofo contidas no Fundo Michel Foucault depositados na Bibliothèque nationale de France desde 2013.

Além de Foucault, cabe salientar a importância transdisciplinar para os projetos de filosofia francesa contemporânea das correntes estruturalista e ditas pós-estruturalista. Há muitas razões pelas quais a filosofia francesa sempre se expressava por textos literários tanto quanto teóricos. Houve um tempo, especificamente após o ecletismo de Victor Cousin e o positivismo de Auguste Comte no século 19, no qual não era possível estender esta caracterização de transdisciplinaridade intencionada à produção filosófica. Nem Henri Bergson, tampouco Léon Brunschvicq circulavam pela produção literária, ou pelas novas historiografias, e ainda menos pelo engajamento com a psicologia terapêutica nascente. Paul Valéry escrevia teoria, mas seu domínio principal era a escrita poética. Por mais que Sartre mergulhasse em uma produção literária e teatral ímpar, sua filosofia, por mais erudita que fora nos anos de 1930, era tão clássica quanto o *Discurso do método*, de Descartes, e o contraponto de Johann Sebastian Bach.

Por algumas poucas décadas na França, no entanto, era possível para um jovem pesquisador se formar na filosofia e na psicologia clínica, aprender uma metodologia historiográfica, contribuir a criar a nova teoria literária e ainda se manifestar como discípulo da nova historiografia pós-heideggeriana aplicada à progressão descontínua das ciências experimentais e, a partir disso, levar o caráter científico das ditas ciências humanas à instabilidade. De fato, após ter sido escritor, filósofo e psicólogo, Foucault também surgiu como historiador, historiador da experiência de algo radicalmente sem essência, a "loucura", e a partir daí dos saberes institucionais psiquiátricos e médicos sem fundamentação científica *per se*. No

sucesso destes projetos, Foucault se estendia às prisões e à sexualidade, mas não antes de fazer uso de um comparativismo histórico de sistemas de pensamento para esboçar uma teoria linguística do conceito nebuloso de “discurso”, entendido como aquilo que é efetivamente pronunciado. Este projeto parecia lhe permitir captar a circulação constitutiva de uma teoria de subjetividade pós-humanista. Quanto mais historiador, aliás, menos filósofo, pois no campo que sua pesquisa contribuiu a enfraquecer institucionalmente ao redor do mundo, o legado de Foucault se apresenta na forma de um verdadeiro problema, inclusive quando ele determina deixar a teoria (estrutural) do sujeito pós-humanista e, porventura, pós-humano para outros a articularem.

Por uma ponte fibrótica segura, pela qual vincular a produção filosófica francesa dos anos de 1930 com a de 1960, se percebe uma fundamentação das ciências experimentais que, desde então, expressando uma certa dívida ao neokantismo, se denomina a *épistémologie*. Pesquisadores anglófonos resolveram lhe dar o nome generalizado de epistemologia histórica. Quando se trata de analisar um processo de progressão histórica entre épocas diferentes e escolas distintas, o objetivo desta orientação metodológica é a de conduzir a posição do teórico a ocupar um *topos* interno ao processo, embora não tão imanente que o resultado seja o de ficar atrelado a um pensador só. É impossível entender o que é análise estrutural, se nosso fetiche filo-científico de cultos de personalidade e idolatria biografista, reproduz em escritas acadêmicas apenas o amor humano por gênios, ou deuses.

Se este levantamento sobre as razões que podem explicar a marginalização do estruturalismo nos departamentos de filosofia no país não consegue chegar a uma resposta única, o cenário do início do século vinte e um não esclarece muito o inquirido, pelo menos sem que seja abordado pelo paradoxo. Voltamos a lembrar que a divisão entre estruturalismo e pós-estruturalismo, na França, não era recebida, e ainda menos aceita, por seus principais teóricos. Sobre a tentativa de aglutinar o “pós-modernismo” com o “pós-estruturalismo”, foi ainda menos aceita nas universidades francesas, não obstante a fama que lhe trouxe o “relatório” de Jean-François Lyotard. Quando Foucault rompeu com o estruturalismo, quando Althusser se afastou dele, quando Lacan abriu a análise estrutural à topologia, nenhum deles adotou o “pós-estruturalismo”. Quando então os teóricos se queixaram do “efeito de

moda" em torno desta metodologia que, por ter sido contemporânea à segunda metade dos anos de 1960, despertou na jovem geração de universitários norte-americanos uma romantização que se misturava com o ano de 1968 e a resistência popular revolucionária à violência cometida por vários Estados ao redor do planeta. Como o estruturalismo parecia fechar um campo da sua teorização, o do humanismo, era de fato paradoxal perpetuar o uso da mesma metodologia no seguimento para abordar os consideráveis desafios conceituais que confrontavam a filosofia. Na perspectiva francesa, houve uma postura radicalmente crítica da institucionalização da filosofia, o que simplesmente não tem um eco no Brasil no momento em que a ditadura censura o pouco conteúdo crítico que na filosofia se formulava.

Esta complexidade comparativa entre as duas culturas filosóficas, a francesa e a brasileira, vai se simplificando no decorrer dos anos de 1990 pela contribuição de pesquisadores como Roberto Machado e Luiz Costa Lima, ambos versados nesta complexidade metodológica. Doutor pela Université de Louvain, tendo sido orientando de Jean Ladrière, Machado contestará pouco, quiçá nunca, as afirmações feitas por Foucault sobre o movimento da sua obra e as decisões metodológicas tomadas. Proveniente de um background fenomenológico, não é possível identificar em Machado um grande interesse no estruturalismo, nem no pensamento francês após Foucault e Deleuze. O mesmo não pode ser dito de Luiz Costa Lima que, até 2009, lembrara "o que devo ao estruturalismo"<sup>37</sup>. Doutor em teoria da literatura, ele era orientando de Antonio Candido na USP, aluno direto de Lévi-Strauss. No artigo, Costa Lima faz jus à tradição ao percorre a obra de Lévi-Strauss, fazendo com que o estruturalismo vivenciado por ele nitidamente o afastava do campo filosófico ortodoxo, com semelhantes ao que foi o destino do próprio etnólogo francês. Desta maneira, Costa Lima representa a verdadeira linhagem do estruturalismo brasileiro – e da sua agenda a se afastar da filosofia institucional.

Mesmo considerando o desvio autoproduzido pelo estruturalismo com a filosofia, justamente para melhor rearticulá-la, não é surpreende quando se encontra o aluno de Costa Lima, Eduardo Viveiros de Castro, voltando à filosofia – e se confrontando à barreira antiestrutural. Não obstante, Viveiros de Castro visa nem a

---

<sup>37</sup> COSTA LIMA, Luiz. "O que devo ao estruturalismo", in *REVISTA USP*, São Paulo, nº.81, março/maio 2009, pp. 130-140.

fortalecer a filosofia, tampouco o estruturalismo. Ao contrário de seu homólogo, Philippe Descola, o antropólogo brasileiro idealiza a obra de Lévi-Strauss pelo prisma do pós-estruturalismo. Isso não muda o fato de que, com poucas exceções, Viveiros de Castro tem sido o pensador brasileiro a mais escrever sobre estruturalismo, mesmo que não de maneira afirmativa.

Antropólogo renomado internacionalmente, Viveiros de Castro se identifica como cientista a partir das suas pesquisas sobre os povos indígenas do alto Xingu. Enquanto isto, sua filosofia de escolha tem sido francesa, já evidenciada nos seus primeiros anos de ensino superior e mais tarde por leituras diversas e a frequentação dos seminários de Deleuze. Desde que foi reconhecido por Lévi-Strauss em *Saudades do Brasil*, como representando um certo legado da antropologia estrutural, a obra de Viveiros de Castro articula uma reconfiguração tanto metodológica quanto ontológica da antropologia estrutural. Por meio de uma crítica filosoficamente embasada, Viveiros de Castro observa que a contribuição de Lévi-Strauss teria sido de retirar o fundamento metodológico do estruturalismo, pivô a partir do qual se tornava possível inaugurar, conforme suas próprias palavras, uma "ciência social do observado"<sup>38</sup>. Nesta "reviravolta" expressava-se finalmente na *antropologia* o devido lugar da filosofia dos Indígenas sul-americanos. Há linhas institucionais que agem como obstáculos epistemológicos para entender melhor sua importância para a filosofia. Manifesta-se visivelmente contra sua tentativa a incluir o alicerce do pensamento ameríndio como o "eleatismo" da antropologia estrutural, e de Lévi-Strauss em particular<sup>39</sup>. Por sua aplicação de um perspectivismo do outro, Viveiros de Castro não só transfere o estatuto de cientista ao xamã, seu homólogo das culturas indígenas, ele torna a ciência europeia devedora epistemológica das mesmas. Se a antropologia estrutural representa a convergência entre a conceptualidade grega e a mitologia ameríndia, o pós-estruturalismo antropológico, após passar por um filtro "antinarcísico", demonstra a força causal do pensamento ameríndio sobre a formação da teoria francesa. Ou seja, o pós-estruturalismo incarnaria a dívida que a antropologia francesa, e partes da filosofia, acumulam

---

<sup>38</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009, pp. 16-18.

<sup>39</sup> *Ibidem*

quando alimentadas pela transmissão dos saberes brasileiros nativos<sup>40</sup>. Será que o pós-estruturalismo, visto por este ângulo transcultural crítico é capaz de superar a ilicitude desta transmissão, tomando especialmente em consideração sua associação a um "academicismo" norte-americano? Pelo menos no caso do estruturalismo da primeira fase, Lévi-Strauss celebrava a polivalência desta metodologia para romper com a parceria que a antropologia do século vinte possuía com o colonialismo. A provocação que Viveiros de Castro evocara sobre questão da propriedade intelectual para reforçar o direito à demarcação das terras indígenas, apontando à transformação do colonialismo em um imperialismo financeiro, transformação, mas também continuidade, pois são os minerais e as águas que proporcionam o genocídio.

A relação que a filosofia estruturalmente sensível teve já nos seus inícios com as ciências humanas era a de integrar os grandes descobrimentos realizados no âmbito das últimas, para então seguir as consequências dinâmicas sobre seus modelos tradicionais. Viveiros de Castro contribuiu nitidamente com dois conceitos, o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo, ainda longe de integrar a reflexão filosófica, a não ser que seja apenas no Brasil e ainda existe um caminho e pontos a atravessar para que seja lograda. Esta topologia não é diferente àquela que o estruturalismo filosófico defronta.

Enquanto isto, a antropologia passou longe de ser uma ciência humana. Setor especializado a pensar o desaparecimento das culturas e das naturezas que as apoiavam, a antropologia se tornou uma ciência social, teórica e sobretudo aplicada. Apesar da sua polêmica "virada ontológica", Viveiros de Castro tem promovido certo debate antifilosófico, embora seja difícil entender seus objetivos de mirar a filosofia, ao invés de lutar para reconhecer o fortalecimento da área da filosofia francesa à qual o estruturalismo se sustenta, tal como o defende outro parceiro francês, Patrice

---

<sup>40</sup> Descola ressalta também esta dívida: "Por muito tempo considerados radicalmente outros, e utilizados por isso como espantalhos da moral cívica ou modelos de virtudes desaparecidas, os selvagens passam a ser vistos como vizinhos quase transparentes, já não aqueles "filósofos nus" elogiados por Montaigne, mas esboços de cidadãos, protonaturalistas, quase-históricos, economistas em gestação, enfim, precursores tateando em busca de uma maneira de apreender as coisas e os homens que teríamos sabido revelar e codificar melhor que ninguém." DESCOLA, Phillipe, "As Duas Naturezas De Lévi-Strauss". *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 1, nº. 2, pp. 35-51, nov. 2011, p. 48.

Maniglier, a matriz do pensamento francês contemporâneo. Ao chamar a antropologia para deixar lugar a uma "ontologia da imanência", em ruptura não plenamente afirmada, tampouco assumida, com a ciência, o que ironicamente não se vê seguindo é o apoio à filosofia não ortodoxa.

O uso que faz Viveiros de Castro do termo "ontologia" não deixa de ser problemático – pela perspectiva da filosofia, pois no campo em que se desenvolve sua ciência particular, por mais paradoxal que possa parecer, trata a ontologia exatamente assim, como ciência particular. Não obstante, a ontologia suplementada pela ética representa, para a filosofia, os parâmetros discursivos dentro dos quais se desenvolvem teorias do sujeito, do ser e da verdade. Em cada momento na história, quando se formulavam novas orientações filosóficas, essas eram acompanhadas de uma devida explicitação metodológica. Tal aplicabilidade às demais ciências, sejam elas humanas, não costuma ser o ponto de despertar desta empreitada. Ao invés, é um problema lógico e conceitual acerca de como chegar a entender melhor tal configuração e sua reivindicação de se situar fora da história. Os passos da resolução deste problema é o que se deve entender compondo a proposta da ciência mais geral e, portanto, universal que a filosofia singularmente articula pelo nome *ontologia*.

Mesmo que seja ainda no contexto da etnologia, deve ser de notório interesse a conferência de Viveiros de Castro, "Variações do Corpo Selvagem", proferida no encerramento do colóquio consagrado à sua obra. O antropólogo apresenta três resistências à teoria do perspectivismo ameríndio. No *ad lib* após o primeiro caso de resistência, contra a representação vitimária do ameríndio, ele afirma como os perspectivistas se associavam com "essa escola maldita chamada estruturalismo", que de acordo com suas próprias palavras, "estava anos à frente dele próprio, e havia um outro lado", ou seja, o "pós-estruturalismo", que era a continuação do estruturalismo "pela inclusão de outros problemas que ele não havia considerado"<sup>41</sup>. Repito: mesmo ao se tratar de cursos de etnologia, estas observações do antropólogo são cruciais para entender o que se perde na filosofia e no pensamento

---

<sup>41</sup> Conferência de encerramento com Eduardo Viveiros de Castro durante o seminário "Variações do Corpo Selvagem: Eduardo Viveiros de Castro, fotógrafo", realizado em outubro de 2015 no Sesc Ipiranga, São Paulo, Brasil. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dgl>>. Acessado em 2021. Aos 34 minutos 45 segundos até os 36 minutos.

teórico ao excluir o estruturalismo. Sem a compreensão do mesmo, a filosofia falta não apenas a capacidade para entender a antropologia atual, mas carece de legitimidade ao engajar uma discussão conceitual com ela. Muitos lamentam o abismo crescente entre filosofia e ciências naturais enquanto alimentam, por dentro da mesma faculdade, a cegueira para com as finalidades compartilhada com as ciências humanas e sociais. O estruturalismo, pelo menos em uma época, criava um campo de pesquisa, cuja força advinha das alianças lançadas entre as ciências.

Falta de entendimento entre pesquisas de ciências diferentes já é lamentável, mas quando uma formação estruturalista fornece a capacidade teórica a criar pontes entre civilizações, qualquer exclusão merece um indiciamento. Ainda no prefácio ao livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, Viveiros de Castro comemora a formação "estruturalista" recebida por Bruce Albert na França que lhe conferiu uma "curiosidade intelectual" para realizar o desafio inusitado a criar uma "contra-antropologia":

É evidente que a formação teórica de [Bruce] Albert, sua "curiosidade intelectual" de base 'estruturalista', é responsável pela sintonização do ouvido analítico do antropólogo na frequência de onda da imaginação conceitual de Kopenawa, o qual, por sua vez, coproduziu com seu 'pactário' francês um discurso que vai muito além da denúncia e da lamentação - pois a condenação irrevogável do narrador sobre o que se pode esperar de nossa "civilização" é precedida (e derivada) de uma ampla exposição filosófica dos fundamentos de um *mundo* indígena, em seu triplo aspecto ontológico, cosmológico e antropológico<sup>42</sup>.

Seja como for, a indagação promulgada neste capítulo segue a articulação de uma pergunta de pesquisa, conforme os moldes de projetos de pesquisa, em que se enseja a descrição do campo em que o situamos. É bom lembrar que por vezes, Lévi-Strauss, Foucault e demais estruturalistas, tiveram que defender sua metodologia na base da epistemologia e da teoria de modelos, e não apenas pela crítica cultural e política contra a tirania do momento. Descola lembra como na "Conferência

---

<sup>42</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Prefácio, In: KOPENAWA, David e Bruce Albert. *A Queda do Céu*. São Paulo: Editora Companhia das Letras 2015, pp. 33-34. Vale a pena contemplar o conselho dado pelo antropólogo em nota de rodapé.

Gildersleeve, [Lévi-Strauss] não conseguiu convencer os materialistas norte-americanos quanto ao bem-fundado da análise estrutural, e até provocou a célebre controvérsia entre [ele, Lévi-Strauss] e Marvin Harris, então professor na Universidade de Columbia e figura de proa da ecologia cultural (Harris, 1976; Lévi-Strauss, 1976). O paradoxo desse diálogo de surdos é que Harris não parece ter percebido que a antropologia estrutural, longe de se satisfazer com um “mentalismo” soberbo, tal como ele a acusou, apoia-se, ao contrário, num naturalismo bem mais radical que aquele defendido pelos adeptos do determinismo geográfico”<sup>43</sup>.

Descola então aponta ao dualismo metodológico de Lévi-Strauss, aplicando a etnografia à antropologia estrutural para configurar a complexidade de sua abordagem. A complexidade metodológica deve se valorizar *filosoficamente* no estruturalismo, pois esse nunca agiu sem o compromisso de formalizar por métodos inovadores um campo do indiscernível, que apenas uma dinâmica diferencial mantém na singularidade da sua diferença. Ademais, Descola ainda lembra que o autor de *O Olhar distanciado*, “nunca abandonou a convicção de que a natureza condiciona as operações intelectuais graças às quais a cultura recebe um conteúdo empírico, nem hesitou em antecipar o momento em que esta poderia ser interpretada em termos puramente orgânicos”<sup>44</sup>. Na sua inferência de que Lévi-Strauss teria avançado conseqüentemente não um, mas dois conceitos de natureza, Descola corrige as bases que proporcionaram o famoso ataque de Derrida acerca da divisão arbitrária e insustentável entre natureza e cultura na obra do etnólogo. Os filósofos sempre confiantes de se conhecerem a si mesmos seguiram Derrida, no que foi usado repetidamente como justificativa para um afastamento dos projetos de fundamentação estrutural, e da antropologia estrutural. Forçoso é de se constatar que a filosofia se empobreceu na sequência.

Por isso, é importante reforçar que o projeto de Lévi-Strauss sempre reivindicava uma epistemologia fisicalista que se erguia acima de uma quebra que ainda se apresenta como entrelaçamento do binômio natureza-cultura. Como afirma Descola, por mais que Lévi-Strauss tivesse amenizado todo investimento formal e

---

<sup>43</sup> DESCOLA, Philippe. “As Duas Naturezas de Lévi-Strauss”, *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 1, nº 2, nov., 2011, p. 36.

<sup>44</sup> DESCOLA, *Ibidem*, p. 37.



semântico do conceito de estrutura como decorrendo “na linguagem de Marx, da “ordem das infraestruturas”, ele ainda salientava um interesse teórico em pensar “o resultado natural e o modo social de apreensão das modificações de estrutura e de funcionamento do cérebro”<sup>45</sup>. O tratamento deste nível “orgânico” projeta um segundo conceito de natureza em Lévi-Strauss, fazendo com que o método estrutural evidenciasse a criação de um processo interno de superação crítica a partir do mesmo fundamento que intencionava formalizar. Tal riqueza metodológica não deve ser subestimada quanto a força do pensamento envolvido, sobretudo da aproximação já nítida em Lévi-Strauss a um nível neuronal de atuação. Por isso, Descola fica categórico: “A vocação do estruturalismo na antropologia de hoje [...] é de ir mais longe neste caminho do que foi o próprio fundador”<sup>46</sup>.

Quais serão então as repercussões para a filosofia? Ainda mais para a filosofia brasileira que por diversas razões estruturais ou estruturalistas prefere não considerar esta conclusão de Descola? Já a conexão intrínseca do estruturalismo com um pensamento difratário que se projeta em matrizes gráficas manifestará, após uma década de inércia, um curso prolífico. A versatilidade do estruturalismo conduziu a pesquisa de Descola a uma tese que não poderá deixar a filosofia indiferente. Na matriz gráfica em que ele classifica as quatro formas da ontologia, a filosofia ocidental será objetivamente, mas não sem provocação e bravura, classificada como “naturalista”. A base da matriz examina a maneira em que diferentes ontologias idealizam a relação entre corpo, alma, universalismo continuísta e a descontinuidade, e a relação entre a inclusão intrínseca e o traço extrínseco. No caso da ontologia naturalista, idealiza-se um universo no qual os corpos estão em continuidade universal, mas as almas são diferentes.

É difícil prever qual será o legado desta tese fundamental para a filosofia, mas vale dizer que a ontologia de Badiou já mapeia a ontologia pós-humana. Seja como for, é forçoso de constar que a partir do final dos anos de 1980, pensadores estruturalistas intensificam a produção gráfica após ter abandonado a lógica dinâmica que lhe é imanente a favor da lógica discursiva. Examinaremos esta proclividade em capítulos mais avançados. Paralelamente, é possível constatar o

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 36-37.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 51.

gosto pela figura matricial nas orientações teóricas da filosofia analítica que tomaram posse dos estudos neuronais, tendo também se afastado de delimitações alegadamente estabelecidas pela empiria de fenômenos linguísticos verificáveis. Este debate deve ser mantido por outrora. Cabe salientar, pelo menos, o fato de que aquilo que une a filosofia estruturalista com a hermenêutica e os “estudos culturais” não é o espaço dado às narrativas. Pelo contrário, é o que lhes afasta, sendo que o estruturalismo se reconhece pela sistematização acontecimental, orientação pela qual é possível vislumbrar as bases de um quinto limiar do projeto arqueológico em Foucault.

Cabe lembrar que a indagação pela qual se organiza este capítulo se estrutura a partir do modo de circulação simples do estruturalismo nos cursos de filosofia no Brasil e sobretudo da sua exclusão. Quando Lévi-Strauss veio no Brasil em 1935, convidado para atuar no segundo semestre do funcionamento da Universidade de São Paulo, era ainda professor de filosofia, ainda que ministrara uma disciplina de sociologia “na tradição uspiana de Comte-Durkheim”<sup>47</sup>. De fato, Lévi-Strauss, como mais tarde Althusser, Pierre Bourdieu, Derrida e Foucault tiveram todos uma formação filosófica completa. No início da sua estadia, Lévi-Strauss ainda não havia conhecido os Bororós e os Nambikwara (ou Nambiquara), e muito menos a linguística da Escola de Praga, embora já conhecia os matemáticos do círculo Nicolas Bourbaki. Das duas turmas que se beneficiaram do seu ensino surgirão uma seleção de grandes intelectuais brasileiros, mas a formação recebida não mergulhava na metodologia da análise estrutural. Ademais, a etnologia fora reconhecida como disciplina apenas décadas mais tarde, sendo que, nas palavras de Fernanda Peixoto, seu “florescimento foi de certo modo obstaculizado pela preponderância da sociologia. Paradoxalmente, a etnologia foi introduzida nos cursos da USP por aquele que se tornaria o seu maior nome: Lévi- Strauss”<sup>48</sup>. Ou seja, um Lévi-Strauss agora estruturalista.

De fato, é possível traçar uma linha genealógica a estes anos iniciais da USP pela figura de Antônio Cândido e os alunos que ele formara, primeiro dentre eles,

---

<sup>47</sup>PEIXOTO, Fernanda. “Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. Mana [online]. 1998, vol.4, n. 1, 1998, p. 98.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 100.

sendo o já citado Luiz Costa Lima. Lévi-Strauss planejava voltar ao Brasil em 1942, agora sem sua ex-esposa, Dina Dreyfus (1911-1999), e sem projeto de ensino. Porém, como seu pedido de visto foi recusado, Lévi-Strauss passara os anos da ocupação nazista da França com a comunidade de intelectuais e artistas judeus refugiados em Nova Iorque. Fruto destas e dos seus encontros subsequentes, aos quais organizara tanto científica quanto narrativamente sua expedição no Brasil, relatado posteriormente em *Tristes tropiques*, seu primeiro livro será publicado em 1949. Até meados dos anos de 1970, convidado no contexto do projeto *Saudades do Brasil*, Lévi-Strauss não voltara novamente ao país. Por isso, é importante destacar a contribuição preciosa à transmissão do estruturalismo conduzida por Costa Lima. Embora tenha se concentrado na análise literária, quando Costa Lima assume sua cátedra na UERJ em 1987, o estruturalismo francês já tinha apagado a distinção entre filosofia e crítica literária, tendo se tornado também o incubador da nova linha científica da teoria estrutural da literatura. O aluno de Costa Lima que deixara sua marca sobre o andamento do estruturalismo no Brasil é o próprio Eduardo Viveiros de Castro.

Outro colega importante de Costa Lima pela (des)caracterização que deixou do estruturalismo era Éric Alliez. Quando uma nova geração, nos anos noventa, de professores universitários chegará a Foucault, grande parte passa pela leitura de Gilles Deleuze, cujo livro epônimo permanecia a referência incontestada por muitos anos após sua publicação em 1986. A obra deleuziana aproveitara de um amplo esforço de tradução, principalmente impulsionado por Alliez, então professor visitante na UERJ. Entre 1988 e 1996, durante oito anos, ele representara o Collège international de philosophie (de Paris) no Rio de Janeiro. Participara da criação da Editora 34, que lançara *O que é filosofia?*, na coleção Trans, dando assim os primeiros passos a traduzir Deleuze da época da parceria com Félix Guattari já no espírito transgressivo pelo qual se desejava apresentar na época o *French Thought*. Portanto, antes mesmo de estudar o estruturalismo, a jovem geração filosófica brasileira se formando na reabertura democrática do País absorvera de imediato as teses sobre a sociedade de controle, a organização da obra foucaultiana pelos três eixos, a rejeição esquizoanalítica de Lacan e a filtragem do teor econômico do marxismo pelas teses culturalistas e frequentemente teo-biológicas do biopoder.

Haja vista esta progressão, torna-se mais claro ao menos o percurso centrífugo de programas de filosofia perante o estruturalismo, sendo também claro que pelo olhar dos seus proponentes franceses pesquisadores sedentos para criar novas perspectivas teóricas, o estruturalismo supostamente tendo sido superado, o que não devia implicar que fosse simplesmente apagado. Quando se fala de estruturalismo é importante entender que se trata de um método comparatista, cuja capacidade, entretanto, é a de desovar caminhos latentes e implícitos, fios despercebidos, quiçá invisíveis entre entidades teóricas. Em outras palavras, não há como entender o estruturalismo se nosso método é apenas o de uma historiografia linear e clássica que se amarra no peso perineo de uma biografia condensada em tragédias sem coro ou esculturas sem cor. Realizar uma análise estrutural visa a distinguir o conjunto de metodologias semelhantes com conteúdo divergentes criadas em campos distintos de pesquisa no momento de produção teórica na França dos anos de 1950-60, para começar. Já ao falar desta conjuntura, será porventura mais rigoroso falar de *estruturalogia*. Porém, quando a fenomenologia continua dobrando línguas e neurônios, estruturalogia não convém por sua tonalidade mercadológica.

Na verdade, parece convir às academias filosóficas de modo abrangente a reprodução desta compreensão equivocada do estruturalismo. A imagem segunda a qual o estruturalismo seria uma metodologia que deseja forçar processos naturais a seguir algoritmos logicamente determinados é uma das tantas deturpações que volta a impressionar pela sua insistência. Nunca defenderemos que fora por meio do estruturalismo que a explicação da origem da divisão entre natureza e cultura se entregou ao domínio de narrativas ou de uma história "afetiva", para citar Dipesh Chakrabarty. Isso não exclui que a função lógica e generativa de explicações literárias fora também levantada pelo estruturalismo, aí de maneira transversal em Foucault, Lévi-Strauss, Althusser, Barthes e até Noam Chomsky. Nem que a oposição entre logicismo computacional e ficcionalidade em pensadoras como Anna L. Tsing ou Donna Haraway parece confundir o alvo. Tsing particularmente transfere uma seleção de conceitos cunhados por Deleuze e Guattari, quando não de Pierre Clastres, a partir dos quais o campo da antropologia está se renovando pelo entrelaçamento com o pensamento feminista crítico. O estruturalismo de Deleuze

sempre se alimentava de novas narrativas, embora as fontes destas serem literárias. A partir da difração autoral com Guattari, essas narrativas passaram a se nutrir do campo antropológico, pelo qual Pierre Clastres e André-George Haudricourt vieram a ocupar a posição de anti-Lévi-Strauss. Se a filosofia francesa não parou de integrar Deleuze e Guattari até nos cursos mais tradicionais, o percurso brasileiro parece ter imitado o das universidades anglo-americanas, pois, é possível ver como o estruturalismo sofreu uma marginalização cometidas pelos discursos hegemônicos especialmente fenomenológicos-analíticos justamente por causa da sua integração da ficção num escopo extracientífico<sup>49</sup>.

Decerto, constata-se uma singular dificuldade nos entusiasmados da filosofia francesa contemporânea a explorar o que significa teorizar. O sintoma disto é uma aparente alergia recalcitrante ao formalismo na base da tese pós-humanista e pós-humano. A história dos filósofos, ao invés da filosofia *per se*, não se separa de uma longa sequência de perseguições. Sem dúvida, Marx teve que se exilar na Inglaterra, mas a sequência antes e depois dele ainda confirma que a filosofia é a mais perigosa das profissões sobretudo por seus proponentes. De Thomas Hobbes até Jean-Jacques Rousseau, sem esquecer o próprio John Locke, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft o/a/s filósofo/as, tiveram que fugir, escapar ou se exilar para não deixar para as hagiografias a descrição meticulosa das torturas e execuções que iam sofrer. É pouco dizer que a ignorância é o pior inimigo dos intelectuais, mas seria singularmente ignorante na parte dos leitores deste livro imaginar que Foucault curti encenações sanguinolentas por mero gosto. Não é que visamos um discernimento sobre a intenção ou vida secreta do mestre-pensador, mesmo que alguns fatos da vida precisem ser lembrados. A intenção autoral não se confunde com o efeito de uma encenação.

Foucault admitia abertamente seu jogo caleidoscópico de identidades, mesmo se precisava ocultar outras orientações da sua subjetividade. Ao consultar apenas uma entrevista “O Filósofo Mascarado”, concedida ao *Le Monde*, em abril de 1980<sup>50</sup>, mas também ao recordar o início da *Arqueologia do saber*, este jogo era mais que

---

<sup>49</sup> TSING, Anna Lowenhaupt. *A Feminist Approach to the Anthropocene: Earth Stalked by Man*. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=ps8J6a7g\\_BA](https://www.youtube.com/watch?v=ps8J6a7g_BA)>. Acesso em : 2020.

<sup>50</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 299-306.

conveniente. Por um lado, a encenação visava o que se dizia com dificuldade, se for até dizível. Neste registro, se encontra o enigmático início da aula inaugural no Collège de France, na qual Foucault comete parasitagens sobre palimpsestos ao extrair as frases conclusivas do *Inominável*, de Samuel Beckett, para evocar em um gesto só a perda do sujeito e a morte do seu professor e colega, Jean Hyppolite, cuja cátedra Foucault foi eleito a substituir. Isto sendo o caso, a encenação não pode simplesmente ser reduzida a uma heresia estilística, mesmo que será *malgré tout* identificada assim por adeptos do seu pensamento com sede a se chamar pós-estruturalistas.

O método arqueoestruturalista teve uma finalidade não plenamente explicitada quanto a todas suas implicações sobre a morte da categoria homem. A divisão do sujeito havia uma função claramente afirmada pelo autor. Na aula inaugural, Foucault explica como “na segunda parte de meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito no que chamarei de “práticas divisoras”. O sujeito é dividido, seja no interior de si mesmo, seja dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A divisão entre o louco e o homem, o doente e o indivíduo de boa saúde, o criminoso e o “bom rapaz” ilustra essa tendência”<sup>51</sup>. A tese que defendemos neste livro é que a análise estrutural percorre sistematicamente a obra de Foucault, se reforçando nos passos mais próximos a alcançar seu objetivo. Ademais, a análise estrutural organiza singularmente seu tratamento do discurso da sexualidade, no que contem de bases extrajudiciais para obrar rumo à emancipação homossexual. Sem o estruturalismo, a emancipação gay *na teoria* teria ficada no silêncio à qual a ontoteologia ocidental lhe confinava por sua lógica binária e identitária. Supera-se a historicidade da obra de Foucault pelo preenchimento a partir desta casa vazia de um sistema pós-humanista de subjetivação que rompe com a divisão entre natureza e cultura pela desnaturalização de teorias que adquirem validade menos pelas regras da verificabilidade, que pelas normas da judicialização.

Estruturalismo enquanto projeto filosófico teve, desde seu início, o destino a se dispersar em uma vocação historicista, exatamente da maneira em que a filosofia o apresentara cada vez mais no âmbito acadêmico. Será alguma vingança por ter

---

<sup>51</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, 2001b, pp. 1041-1042.

sido preso nas suas poderosas grelhas analíticas, a que ironicamente o declarava superado? Dizer "histórico" será exagerado já que não é do âmbito dos conhecimentos filosóficos contemporâneos os modos pelos quais orientações teóricas se formarão. O objetivo para criar novos sistemas teóricos que possam explicar não apenas fenômenos, mas a complexidade lógica implicada em manter o investimento conceitual de uma teoria sobre a dimensão do real amarrado aos processos explicados, tal compromisso exige o que sempre caracterizava as mais impactantes teorias: a ruptura proporcionada por uma ideia da verdade formal em surgimento. Por isto, e simplificando, o primeiro objeto de análise estrutural é a própria teoria, ou seja, a produção teórica, a produção de uma entidade nova no mundo, que é a sua própria teoria.

Quando a filosofia fica pressionada e apressada a produzir resultados sobre o "mundo", a admissão de ter-se primeiro que resolver teorias não costuma dar prazer aos colegas determinados a vincular suas pesquisas a uma perspectiva ética. O vínculo se transforma frequentemente em obstáculo, impedindo que se entrelace em um gesto só uma visão econômica que corresponde à fidelidade ontológica radical. Ora, o estruturalismo transformou a perspectiva analítica do mundo em teorias. Ainda literalmente, ele demonstrou que as idealidades que compõem o mundo inteligível são entidades teóricas. Nesta perspectiva, a mente, por exemplo, passa a ser nada mais que a acumulação das diferentes teorias que buscam explicá-la enquanto objeto ou idealidade. Durante sua vigência hegemônica na filosofia e nas ciências sociais na França, esta ideia passou por termos tais como *épistémès*, textos, sistemas, agenciamentos ou simulacros. Mas em termos das entidades inteligíveis extraídas por esta metodologia, ou melhor, esta *estratégia analítica*, o termo "sistemas teóricos" parece-nos caber melhor como designação.

No Capítulo Dois, explicitaremos em mais detalhe como entender esta estratégia metodológica. Na base, já serve a vislumbrar que uma configuração teórico-conceitual deve deixar claro que se trata de alguns sistemas em relação dinâmica entre si, mesmo que a configuração mais nítida de uma teoria de objetos conceituais será sempre entendida como concessão ao fato de que uma das funções de estruturas dinâmicas é a de produzir efeitos de superfície. Vários operadores teóricos descobertos nos anos cinquenta e sessenta perderam sua utilidade. Entre

eles os conceitos da primeira síntese fundamental de Noam Chomsky em que "*deep structures*" e "*surface structures*" se tencionavam numa combinatória estrutural que buscava explicar, antes mesmo de como a linguagem era proporcionada no cérebro, a maneira em que a ciência podia quantificar uma entidade não-objetual do tipo "estrutura sintática". A teoria do enunciado fora a resposta proposta por Foucault. Este conceito de enunciado cruzara uma série de inovações teóricas realizadas por Chomsky assim como por Thomas Kuhn, Ferdinand de Saussure, Georges Canguilhem, John Austin, Martin Heidegger e o próprio Lévi-Strauss. O que Foucault fazia naquele fim de década, prática teórica que decerto será suspensa após não dar os procurados frutos, é produzir um modelo adequadamente complexo para delinear a subjetividade além do humanismo.

Se a fenomenologia de Edmund Husserl já se concentrava sobre a gênese do objeto intencional, problema que atraía Foucault nos seus primeiros escritos, a análise estrutural colocara a categoria de gênese em xeque. Em um dos seus mais conhecidos artigos, "Nietzsche: a genealogia, a história", Foucault apresentara um argumento convincente para explicar a histografia descontínua inscrita nas categorias de origem, proveniência e gênese aplicadas não apenas por Nietzsche na sua visão da história, mas nos projetos de fundamentar a consciência, tal como Husserl a vislumbrava. Escrevera no limiar do período em que a genealogia virá definitivamente *complementar* a arqueologia, após já tê-la examinado, mas descartada, em 1967. Naquela época, Foucault estimava que "meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análise dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de *arquivo*"<sup>52</sup>. Em meados dos anos de setenta, ele cavara a ambiguidade das suas conclusões sobre o campo metodológico que anteriormente abraçava. Por um lado, a análise estrutural que proporcionara sua perspectiva analítica não voltara a contemplar a linguística. Por

---

<sup>52</sup> FOUCAULT, M. "Sobre as Maneiras de Escrever a História", In: *Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento*. Tradução por Elise Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (*Ditos e Escritos, II*), 2000, p. [*Dits et écrits, 48* : « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9.]



outro, Foucault já se entregara a modos narrativos sequenciais de conceitualização que apagarão uma das principais inovações que o estruturalismo intencionava, a saber, a *inferência* de um novo campo de subjetividade em formação.

Sendo assim, o estruturalismo não deixa de ser um mutante teórico com a capacidade para engolir a própria filosofia. Decerto, mostra a fragilidade da mesma, sendo manifestas as linhas evolutivas da racionalidade que a compõem. Não é surpreendente que uma das grandes vertentes produzidas pelo estruturalismo acabou sendo a desconstrução. Mesmo nas mãos de um teórico com tanta fineza como Derrida, sua dinâmica interna espiralou fora da sua configuração inicial, a de uma teoria geral de repressão articulada de maneira imanente contra as formas binárias de particularização teórica. O conflito entre os projetos teóricos de Foucault e Derrida se tornou notório, até sendo hostil pela percepção dos discípulos de cada pensador. Continua obstruindo o achado comum entre eles, conclusão típica quando o biografismo for escolhido à custa da análise estrutural.

A crítica fenomenológica do essencialismo será estendida a uma dessubstancialização da identidade e da unidade de conceitos, cuja manutenção assinava as ruínas do reino da forma trifuncional na teoria, entre teologia e absolutismo. Foucault e Derrida ambos acusarão a rápida cientificização institucional da linguagem a partir da qual proporcionou-se uma dinâmica de exclusão e de repressão, de um nível da estruturação do significado em uma escrita fora do domínio do espiritual. Que não seja logo identificado em um objeto cerebral, sustentado pela dimensão experimental da biologia e da neurologia tem a ver com certa prudência a não reproduzir uma divisão clássica entre natureza e cultura, mesmo se apontara no sentido de rejeitar a coerência de tal. Vale a pena ficar atento às tentativas de recapturar a linguagem nas trilhas de visões teológico-hermenêuticas, como se encontra, por exemplo, no recém livro sobre a linguagem de Charles Taylor, por exemplo, e isto após conduzir o conceito de laicidade para um embasamento católico na sua obra magna anterior, *Uma Era secular*.

Parece-nos que a dinâmica da análise estrutural se determina fundamentalmente pelos discursos dos quais procura se formalizar teoricamente. Deixem-me explicar: o projeto inicial de análises estruturais, como na *Antropologia estrutural* de Lévi-Strauss era de avançar um comparativismo dedutivo, em que o

discurso científico ocidental podia se contrapor a ele-mesmo por contrastes entre homologias semânticas antes de pretender produzir modelos semiológicos e narrativas de culturas e sociedades que nunca tiveram contato com as culturas ocidentais. De maneira semelhante, mas evidentemente diferente – e isto é outro critério fundamental do estruturalismo, que a semelhança se expõe e se explica pela diferença relacional – situa-se a análise estrutural do processo histórico por Louis Althusser<sup>53</sup>. Seu estruturalismo teve que situar uma ruptura incomensurável no cerne mesmo da teoria filosófica para se investir formalmente numa estrutura na qual a constituição de uma configuração semântica social escondia o modo de apagamento de outras. Por exemplo, para mostrar como a prática teórica de Marx no *Capital* inventava uma noção radicalmente nova, a categoria de mais-valor (*Mehrwert*), Althusser precisava mostrar também internamente que a análise estrutural conseguia capturar a radicalidade conceitual apenas ao explicitar sua própria temporalidade enquanto produtora do radicalmente novo. Eis porque, em Lévi-Strauss, a aplicação da metodologia estruturalista acabara criando uma etnologia radicalmente nova, pois gerada pela novidade da noção estruturante de relação, problematizada pela estratégia analítica veiculada pela antropologia e etnografia modernas, enquanto que Althusser acabara lançando as bases da metodologia da leitura sintomal, orientação comum aos descobrimentos dos seus contemporâneos feitos no âmbito da linguagem, que posiciona a empreitada teórica na margem da inconsciência teórica do signo e, mais especificamente, por dentro do não-objeto do significante. Em Foucault, gerara a arqueologia e a teoria dos limiares.

Contestável, no entanto, é a tese segundo a qual não existiria homologia com o surgimento da desconstrução, mas que esta englobaria todas suas variações ao quebrar o binarismo subjacente aos projetos de fundamentação, sejam eles ontológicos. A desconstrução é apenas mais uma excrecência teórica que surge na aplicação da análise estrutural sobre conceitos e substâncias naturalizadas pela teoria diante da dinâmica relacional instável capturada por modos de produção de conhecimento situados.

---

<sup>53</sup> ALTHUSSER, Louis et al. *Lire Le Capital*. Paris: Maspero, 1965.

Politicamente suspeito, metodologicamente abstrato, didaticamente exigente, conceitual e excessivamente narrativo ou até metafórico e ficcional, fonte proliferadora da perspectiva alterna e alterada acerca dos seus conteúdos e objetos, o estruturalismo parece sobretudo ter ameaçado a própria coerência da proposta filosófica, tal como certos dos seus pensadores mais originais o desejavam. No fundo, apresenta uma opção radicalmente divisa para o pensamento teórico, uma que Simone de Beauvoir capturara cedo, sendo ela a primeira a resenhar *Estruturas elementares do parentesco*: “[...] O primeiro mérito do estudo de Lévi-Strauss é recusar o velho dilema: ou os fatos humanos são intencionais ou são destituídos de significação. O autor os define como estruturas de que o todo precede as partes e cujo princípio regulador possui um valor racional mesmo quando não é racionalmente concebido”<sup>54</sup>.

Competência não implica compreensão, diria o outro. No fundo, como bem registra Costa Lima, o estruturalismo é de tal originalidade metodológica e conceitual que barra qualquer recuperação teológica das suas origens, para dizer nada da sua finalidade: “não podiam [as estruturas] ser tomadas como o resultado de uma *secularização* do pensamento”<sup>55</sup>. Da sua parte, e relativa à sua pesquisa sobre a obra literária, ele destacara como certa “hipercientificidade” em Lévi-Strauss, pelo menos, o faz sair do estruturalismo em prol da teoria da estética da recepção e de uma teoria das formas discursivas, cujo incremento inflexional representa “protocolos argumentativos”. Esquemáticamente, esta visão poder-se-ia caracterizar filosoficamente em uma tentativa de fusão e de superação do último Foucault e a ética do discurso Habermas de uma vez só, mas com a vantagem dada ao *estruturalismo*. Justamente, que isto possa ser articulado a partir de uma leitura imanente de práticas de simbolização, à qual o componente cientificamente formalizável da linguagem enquanto código remeteria, Costa Lima o credita ao estruturalismo de Lévi-Strauss.

Portanto, e visto pelo conforto da distância temporal, o projeto estruturalista deixa de se limitar aos termos de uma fundamentação, muito menos a um reforço

---

<sup>54</sup> BEAUVOIR, Simone. Resenha a *Estruturas Elementares do Parentesco*, in Revista CAMPOS, UFPR, 2008 [1949], pp. 188.

<sup>55</sup> COSTA LIMA, op. cit., p. 136.

das ciências humanas particulares e totalizadas. Pois, o estruturalismo acabara deslocando o âmbito do trabalho crítico para um campo ainda não contemplado e de fato não planejado, porque, ao menos naquele período, radicalmente vazio. Eis precisamente a problemática do pós-humanismo em Foucault e do quinto limiar.

## CAPÍTULO 2

### UM FENÔMENO FILOSÓFICO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

#### Em um país emergente

Procura-se neste segundo capítulo formular o nexos das questões para entender o que leva tantos leitores, sobretudo no Brasil, a omitir e negligenciar, se não desprezar, a dinâmica formadora da metodologia estruturalista no pensamento de Michel Foucault. No capítulo anterior, levantamos um painel de fundo a partir de uma série de tensões e críticas proveniente da guinada antiestruturalista do Programa de Filosofia da USP nos anos de 1960 e da UFRJ no início dos anos de 1970. Este fundo, por ter desaparecido do horizonte filosófico atual, não deve ser negligenciado por ainda ser atuante nas conotações e devaneios provocados pelo termo *estruturalismo*. Enquanto o termo desfila uma sequência de composições articuladas pela vanguarda do jazz e da música europeia contemporânea, tanto pelos títulos quanto pelo *design* ilustrativo dos álbuns, no Brasil o termo parece ter congelado por um alegado academicismo. Por mais que vemos no capítulo anterior como estas primeiras recepções filosóficas no Brasil buscavam escapar por parte da filosofia de expressão francesa, e mais ainda do componente epistemológico pelo qual o estruturalismo tinha crescido, ainda permanecemos no nível da problematização perante a aceitação das demais correntes da filosofia francesa, tais como a fenomenologia, a estética, quando não da *pós* estruturalismo.

Após a interrupção desta sequência histórica de grande produção intelectual e artística no Brasil pelo sangramento cultural promovido pela vulgaridade psicopática da ditadura militar, haverá um *aggiornamento* no espírito brasileiro da filosofia com o que os franceses produziram durante *les années de plomb* – ainda que não haverá volta ao estruturalismo. Trata-se de uma atitude pelo menos curiosa na pesquisa e na produção filosófica, na qual a circularidade e as retomadas são a norma, e o rompimento a exceção. A segunda recepção de Foucault no Brasil porventura será menos filosófica, menos restrita às suas necessidades

justificatórias, sendo diretamente convocada pela convicção de que a compreensão da nova realidade da redemocratização devia passar por modelos criados pelos franceses.

Para tanto, concentrar-se-á nossas perguntas sobre as seguintes questões: o que afere, na primeira instância, a aplicabilidade dos modelos foucaultianos para entender a realidade social no Brasil? O que faz com que sua obra produza verdades para aqueles que corajosamente as praticam, além de lhes fornecer embasamento historiográfico? O que faz com que a racionalidade subjacente à obra de Foucault contraponha e barre uma tendência historicista que tenta descredenciar as metodologias praticadas nas ciências humanas e sociais, sendo frequentemente totalizadas como "construcionismo social" ou difamada de "pós-moderna", ao mesmo tempo que provocara uma resistência perante sua proposta a formar um dos sistemas de análise de ontologias sociais mais relevantes ainda hoje? Como entender este intervalo desejado pelo foucaultianismo brasileiro? Por fim, o que explica o fascínio permanente da obra foucaultiana no Brasil?

Por mais que seja possível questionar esta dependência intelectual, a desconfiguração sofrida na recepção da obra de Foucault pela qual se extirpa sua metodologia arqueológica não é específica ao Brasil. Até recentemente, não se encontrava mais na filosofia projetos que buscavam situar novamente o estruturalismo entre as principais tradições filosóficas, como concedida à fenomenologia. O ano de 2005, e o número temático da *Revue de Métaphysique et de morale*, "*Repenser les structures*", marca, no entanto, uma retomada cuja extensão está longe de ter sido explorada<sup>1</sup>. Ao lembrar a proposta do presente livro, avançamos na tese de que a *démarche* desta relevância para entender a realidade social tem a ver com a metodologia que Foucault articulara nos anos de sessenta, cujo nome formal é análise estrutural. A auge deste momento inovador no plano da teoria coincide com o estruturalismo na França, mas sua prática na pesquisa francesa nunca sumiu. A metodologia foi desenvolvida para delimitar, analisar, problematizar, restringir e acompanhar a *criação* de formas, algumas inusitadas, de subjetividade.

---

<sup>1</sup> « Repenser les structures ». *Revue de métaphysique et de morale* 2005/1 (n° 45).

Parte constitutiva da arqueologia, a análise estrutural se estendeu pelo período da genealogia dos dispositivos de poder e da ética, embora seja mais prevalente nas seções recapitulativas dos seus cursos e de alguns documentos fundamentais produzidos durante sua passagem pela Universidade de Berkeley. Esta última constatação é trivial na medida em que, entre 1977 e a véspera da sua morte em 1984, Foucault não publicara livro algum em francês. Menos evidente é levantar o que implica suas afirmações sobre o rumo da sua própria produção, ao invés de se atrelar à certeza de que a genealogia tenha apagado a análise estrutural em virtude de ser cronologicamente posterior. Sobretudo, a agregação das perspectivas globais emitida pelo próprio autor mostra a presença de um compromisso filosófico com um sistema. No instigante argumento de Diogo Sardinha, ao qual voltaremos, o sistema se reconhece pela estrutura kantiana<sup>2</sup>. Isto parece-nos ser discutível, não menos quanto a referência do termo sistema à obra hegeliana. Ao evocar um sistema organizando a obra foucaultiana, pensamos efetivamente em um sistema estrutural, cuja forma mais tardia realizada por Alain Badiou assinala a arquitetura possível se fosse articulada a partir das teses encontradas em *Arqueologia do saber*.

O sistema parcial e desconexo que Foucault tecera é embasado em acontecimentos que rompiam tanto com a historiografia que predominava nos anos de 1960 quanto com o humanismo fundador da filosofia moderna. O desfecho desta pesquisa aponta ser uma teoria ontológica fundacional pela qual surgia a figura do sujeito pós-humanista. No entanto, nem a nova filosofia da ciência exposta em *Arqueologia do saber*, tampouco o formalismo linguístico aplicado a dar vazão a uma teoria do discurso, conseguiram dar plena luz à subjetividade sexuada que Foucault projeta na profundidade da gênese da forma sujeito, pois esta passava pela mediação da hipótese da figura intermediária da sua estruturação inconsciente. Entretanto, as constatações sobre o caráter inacabado desta teoria devem ser tomadas seriamente. Morto já aos cinquenta e seis anos de idade, constata-se que mesmo um autor com uma produção tão frenética como Foucault no tempo generoso sendo-lhe concedido pelo Collège de France para realizá-la, não conseguiu quebrar o limite da velocidade da luz criativa de novas orientações teóricas, para não dizer nada

---

<sup>2</sup> SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris : L'Harmattan, 2011.

sobre a permanência do seu interesse na filosofia formal, o que nos anos perto da sua morte, parece não o ter abandonado completamente.

Diante deste caso de inadimplência da parte de Foucault, cujas razões são complexas, se junta um segundo que é a forma desprezível pela qual se representa a função e os objetivos da análise estrutural na sua obra. Cabe sugerir que a insularidade da língua brasileira e da dificuldade que sua comunidade científica tem a ser reconhecida afora, são as razões específicas para esta negligência, o que leva a uma indagação maior: o que esta obra representa para a pesquisa e o pensamento em busca de uma identificação científica e filosófica vinculada ao Sul Global após a redemocratização? Será que não houve algo na obra de Foucault que obstruía *no ponto da teoria* algo inverso ao elã que impulsava as ciências matematizadas, as artes plásticas e a literatura rumo a mais autonomia no país, para mencionar apenas as com maior destaque internacional? Se a pergunta parece ultrajante, uma resposta inaceitável seria a de tentar empurrar Foucault para as metodologias da teoria crítica ou da fenômeno-hermenêutica, o que não deixou e não para de ser feito apesar do simples fato de que é a filosofia de Foucault que tem certamente ajudado a atualizar estas orientações teóricas.

\*

Fora da França, o legado póstumo do pensamento de Michel Foucault se criou em grande parte nos Estados-Unidos. Uma década depois, a Inglaterra e o Brasil entraram na composição que também acordou a própria França sobre o tesouro nacional representado por seu prolífico pesquisador. Enalteceu-se um pensamento que, uns dez anos após sua morte em 1984, foi considerado ter se afastado da filosofia, porventura abandonando-a, para ingressar repentinamente nos prestigiosos anais da teoria da história da Escola dos Annales e da historiografia conceitual, ambos pilares do Collège de France.

Após ter namorado o intelectual público, a pesquisa francesa, como é de praxe nas décadas subsequentes as grandes realizações intelectuais, acabou se cansando dos livros publicados por Foucault, os dois últimos volumes da *História da sexualidade* tendo tido uma recepção ainda tépida nos anos de 1980. Sua proposta



ética era vista com desdém por intelectuais que desconfiavam deste conceito cuja instrumentalização pela política intervencionista do Estado francês internacionalmente misturava ética com os direitos humanos dos povos enfraquecidos. Na mesma década, surgiu então uma guinada ética na cena filosófica liderada principalmente por Jacques Derrida, mas cujo nome subjacente, ainda pouco conhecido na época, era Emmanuel Levinas.

O trabalho dos herdeiros intelectuais do filósofo na editoração dos seus textos menores entregava, em 1994, um novo Foucault com a publicação dos *Dits et écrits*. Este Foucault, já preparado por Deleuze no seu livro sobre o filósofo intencionava a concretização das contribuições logradas pelo autor à filosofia, após anos passados na produção historiográfica. A coletânea, inicialmente publicada em quatro volumes, será seguida uma década mais tarde por uma seleção de textos e trechos do autor organizado por Frédéric Worms e publicado, não sem significância novamente, como *Philosophie : Anthologie* na coleção Folio/essais das Éditions Gallimard. Visto retrospectivamente, era a última oportunidade para firmar o teor filosófico de um escritor e pesquisador para quem os limites da filosofia não só não se manifestavam por dentro do campo que era o seu, mas se fissuraram por todos os lados em consequência do eclipse da *épistémè* humanista moderna.

No que diz respeito a como o filósofo se situava com a filosofia e à sua relação com as demais ciências humanas, o momento deslizava ao legado deixado pelo pensador. Em meados dos anos de 1990 se encetou a publicação dos cursos proferidos no Collège de France. O voluminoso material de pesquisa que se disponibilizou já com a publicação dos cursos de 1975-6, « *Il faut défendre la société* », e de 1974-5, *Les Anormaux*, publicados em 1997 e 1999, respectivamente, inaugurou não apenas a série editorial, mas também proporcionava uma representação da obra de Foucault que não se encaixava mais com sua clássica subdivisão conforme as vertentes do saber, do poder e de processos de subjetivação ética. Desde a primeira aula do ano de 1975, Foucault explicita com clareza a função capital que continua ocupando a arqueologia nas suas pesquisas acerca dos

"saberes sujeitados" (*savoirs assujettis*)<sup>3</sup>. No que foi neste caso o início da aula, Foucault reclama e resmunga sobre o caráter fragmentário, repetitivo e descontínuo do seu trabalho sobre os saberes penais e psiquiátricos, saberes institucionalizados, mas ainda timidamente associados a um corpus teórico, talvez sem espírito, certamente sem positividade. Foucault também reclama da "enorme criticabilidade" (*énorme criticabilité*) dos assuntos capturados pelo "marxismo" e a "psicanálise". Segundo ele, tal excesso crítico tem obstruído aquilo que poderia reorganizar "a unidade teórica do discurso", este sendo ("recortado, cindido, picado, remexido, deslocado, caricaturado, representado, teatralizado, etc." ("*découpée, tirillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, jouée, théâtralisée*")<sup>4</sup>. Ao descrever, então, seu "*projet d'ensemble*", situara-se logo a importância do método genealógico.

Em outras palavras, Foucault orchestra neste início de ano letivo um retorno sobre seu foco de pesquisa principal, a saber as condições de surgimento de efeitos verdadeiros de subjetivação a partir de um conjunto de discursos. Não deixa dúvida sobre o que motivou a decisão dos organizadores da publicação dos cursos a escolherem este curso em particular para iniciar a série. Pois, a tese já presente nas suas análises estruturalistas é a de que a pretensão filosófica ao universalismo só pode se compor a partir da demonstração aporética da função universalizante de uma historicidade derivada a partir do local e do particular, quiçá, do singular. Será por esta configuração, e não pela constituição *a priori* de um conceito soberano, que se sustentara um conjunto de discursos estruturante da subjetividade. Ademais, são no contexto de práticas que estes discursos lhe fornecerão os objetos teóricos a serem transformados em identidades, propriedades e práticas, como se fossem atributos naturais.

Para conduzir o trabalho ulterior e oposto de desnaturalizar os resultados teóricos logrados por pesquisas conduzidas nas ciências humanas, Foucault encontrara no método genealógico um instrumento que faz operar a historiografia contra ela mesma. No entanto, ele nunca abandonara a arqueologia. Fixada por uma

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, M. "*Il Faut défendre la société* », Cours de 1975-1976. Paris : Éditions du Seuil, 1997 [Tradução brasileira : *Em Defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 12].

<sup>4</sup> *Ibidem.*, p. 8.

definição formal, a genealogia denota “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais [...] acoplamento que permita a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”<sup>5</sup>. Em outras palavras, com a genealogia Foucault pretende dispor de uma subdivisão metodológica pela qual se organizaria levantamentos empíricos sobre como, no processo da sujeição ou do *assujeitamento* dos saberes, se formam efeitos, fragmentos e por vezes modelos de regularidade subjetiva. Sem esta verificação, a filosofia extrapolaria seus limites e sua proposta. As genealogias são então “anticiências”, que promoveriam a “insurreição dos saberes”, pelas quais é esperada uma luta contra os efeitos de poder num discurso em prol a se tornar ciência<sup>6</sup>.

Acontece que Foucault identifica neste processo mesmo, nesta passagem pelo quarto limiar, tal como exposto na *Arqueologia do saber*, o fino ponto do inquérito que deseja, neste ano de 1976, conduzir uma pesquisa de longo termo sobre os modos em que destacar, para além do “dispositivo de sexualidade”, uma figura de subjetivação afastada da centralidade conceitual que o sexo adquiriu em decorrência da sua redefinição enquanto discurso. Buscava redefinir a subjetivação a partir da margem em formação das práticas constitutivas do corpo e dos prazeres. Entrevistado pelo jovem “novo filósofo” Bernard Henri Levy, em 1977, acerca da sua pesquisa sobre sexualidade, Foucault afirma, com coqueteria, mas determinação que “Se eu quisesse fazer pose e assumir uma coerência um pouco fictícia, eu diria que este sempre foi o meu problema: efeitos de poder e produção de “verdade”. Sempre me senti pouco à vontade diante desta noção de ideologia tão utilizada nestes últimos anos. Ela foi utilizada para explicar erros, ilusões, representações-anteparo, em suma, tudo que impede a formação de discursos verdadeiros. Ela também foi utilizada para mostrar a relação entre o que se passa na cabeça das pessoas e seu lugar nas relações de produção. *Grosso modo*, a economia do não verdadeiro. Meu problema é a política do verdadeiro”<sup>7</sup>. A produção de verdade remete sem equívoco algum à estratégia da análise estrutural, a qual Foucault afirma “sempre” tendo o

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, p. 10.

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. “Non au sexe roi”, *Dits et écrits*, Vol. III. Paris : Gallimard, 1994, p. 263. [Tradução por Roberto Machado, “Não ao sexo rei”, In: Roberto Machado (org.), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1977, p. 133.]

ocupado.

Será nesta conjuntura projetiva que Foucault redefinirá a função da arqueologia num modelo que excede ao de uma epistemologia histórica enquanto resiste a se pôr como ontologia. Paralelamente, a mesma conjuntura arrisca-se diante de uma teoria filosófica ainda inexistente, mas cujo norte será capaz de estender a epistemologia até formar um sistema proporcionado por acontecimentos de subjetivação. A arqueologia permanece então "o método próprio à análise das discursividades (*discursivités*) locais"<sup>8</sup>. A genealogia se torna a tática para extrair no fundo uma nova teoria de subjetividade, mas dependerá das descrições arqueológicas tanto para verificar a dimensão inovadora das práticas quanto para desvendar sua mera existência, eventualmente a encaixando num regime de veridicção. Mas para conseguir tal proeza, haverá necessidade de identificar um quinto limiar na sua arqueologia *dos* saberes, o da sistematização, o que, entretanto, Foucault nunca encontrara.

O início do curso de 1975-76 marca uma interrupção de tom e da estratégia no histórico dos cursos. Onde a meditação sobre *Os Anormais* no ano anterior já mergulhava o ouvinte na dramaticidade clínica pela narração de episódios de avaliação psiquiátrica de casos penais, "*Il faut défendre la société*" organiza uma nova estratégia metodológica para extrair figuras subjetivas de seu sepultamento pelas ciências além das instituições. Não há redução do sujeito ao assujeitamento de um poder disciplinar sem a escavação das barreiras que obstruem práticas corporais que desdobram virtualmente ao menos as tonalidades frenéticas de uma figura pós-humanista em prol a se preservar. Faz se possível então afirmar que o sujeito nunca tinha sumido da pesquisa de Foucault, mesmo se ainda permanece fora de alcance teórico. Este sujeito *sexu@do* não se encontra, entretanto, no modelo do saber-poder-ética que desviara o comentário do foco desejado da obra foucaultiana. Em todo caso, a divisão, criada em grande parte por Deleuze no seu livro magistral *Foucault*, escrito apenas em parte no ano seguinte a morte do autor, pois se compõe de textos publicados no decorrer da parceria intelectual que compartilhava com o autor das *Palavras e as Coisas*, se superpôs principalmente em

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. *Em Defesa da sociedade*, op. cit., p. 11.

cima da sua obra livresca.

Outras conferências foram publicadas aos poucos pelos pesquisadores das Universités Lille e Paris-Est Créteil (hoje Gustave Eiffel) desde o início do novo século até que finalmente, em 2013, Daniel Defert vendera os manuscritos inéditos de Foucault à Biblioteca nacional da França. Alguns meses em seguida, a BNF disponibilizara ao público de pesquisadores em um Fonds Michel Foucault um amontoado de documentos somando mais de dez mil folhas. Vale ressaltar que este *Fonds* representa o futuro das pesquisas mais inovadoras sobre o filósofo. Bem ao contrário do que alegava Phillippe Artières em 2006, este acervo contém esboços não só de conferências, mas de pelo menos um livro<sup>9</sup>. Além disso, os arquivos reunidos em caixas indexadas em meados dos anos de 1960 oferecem maior evidência ainda de como o termo arqueologia veio simplesmente substituir estruturalismo, assim como o termo discurso intencionava alcançar algo que escapava à linguagem – ou ao menos àquilo que Foucault desejava que escapasse. Por isso também, pretendemos fazer amplo uso dos Fonds Michel Foucault para reforçar quão fulcral era o estruturalismo para o autor, e quão temperamental sua rejeição do mesmo.

Nestes documentos não se encontram outros livros, os quais o filósofo proibiu, o que não exclui a possibilidade de que tenha destruído ele mesmo esboços ou até livros. Porventura, a exceção será um texto contendo as partes metodológicas da *Arqueologia do saber*. Neste manuscrito inédito, denominado "*Le Discours philosophique*", Foucault tece uma genealogia estritamente filosófica a partir da qual ele conclui apresentando a nova conceptualidade da *Arqueologia*. O "*Discours philosophique*" é, portanto, anterior, na sua redação, ao livro de 1969 e fornece um exemplo de uma dedução conceitual que se faz a partir da filosofia moderna, algo não visto desde a sua apresentação da *Antropologia*, de Kant.

Ainda no tópico da proibição de publicar novos livros, não obstante a restrição, uma exceção foi feita, o último volume da *História da sexualidade*. O volume IV da série, *Les Aveux de la Chair (Confissões da carne)*, fora deixado pelo filósofo em uma condição pré-editorial, com uma revisão já terminada. Foucault trabalhava nas

---

<sup>9</sup> Cf. ARTIERES, Philippe, « "Entrelinhas : ler os arquivos de Michel Foucault » in Lucila Scavone; Marcos César Alvarez ; Richard Miskolci (ed.) "*O Legado de Foucault*", São Paulo, ed. UNESP, 2006, pp. 21-29.

últimas correções ainda no seu leito no Hospital de la Salpêtrière semanas antes da sua morte<sup>10</sup>. Por razões que não são claras, Foucault desistira em prosseguir com a publicação. Como explica Frédéric Gros, na edição finalmente publicada em 2017, o livro entrou nas diretivas deixadas pelo filósofo no seu testamento, necessitando assim a permissão para ser publicado não apenas do executor da obra, Daniel Defert, mas também da autorização da família. Entretanto, versões não oficiais do livro circulavam entre os pesquisadores parisienses, fazendo com que após trinta anos o livro nem fosse mais considerado inédito.

Perante a disponibilidade dos manuscritos do Fonds Michel Foucault, as volumosas caixas de notas, conferências, textos preparatórios aprofundarão a intimidade de pesquisadores com uma das maiores estrelas intelectuais do século XX. Além do mais, a partir dos manuscritos, é possível prever a quantidade de publicações póstumas, algumas já em livrarias. Provocarão o gosto de gerações por novas variações de temas amplamente debatidos do filósofo – e de algumas surpresas. Estas virão justamente confirmar o quão central era a análise estrutural no desdobramento de variações metodológicas no percurso pelo qual o filósofo se direciona a erigir uma teoria do sujeito sexuado pelos discursos que o constituem. Com os recursos do estruturalismo, Foucault cria e testa os métodos da “distância”, da arqueologia, da genealogia ou da microfísica historiográfica, frequentemente ao mesmo tempo, enquanto tenta também ocultar seus passos e porventura seu destino<sup>11</sup>.

Desde sua morte, não é precisa repetir quão vasta a rede de influência exercitada pela obra de Foucault na França se tornou. Imagina-se apenas o desespero de uma geração inteira de pensadores, *agrégés* e doutores HDR para superar a vasta e frenética produção de Foucault, enquanto seu legado póstumo não cansa de crescer diante de nossos olhos. Basta reconhecer que a pressão para o superar se manifesta, mesmo se acaba levando certos à depressão efêmera ou a

---

<sup>10</sup> Relatado por Frédéric Gros no texto introdutório à edição da qual ele é organizador, embora Daniel Defert alega não se recordar disso. FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV: Les Aveux de la chair*. Edition par Frédéric Gros. Paris : Gallimard/Bibliothèque des histoires, 2018.

<sup>11</sup> JAQUET, Gabriela M. e Norman R. MADARASZ, « L'Approche de la « distance » dans les écrits littéraires de Michel Foucault, ou comment inscrire l'événement dans la structure. » *Veritas* (Porto Alegre), v. 65, p. e392292020.

tendências suicidárias passageiras. Pouco que Foucault escreveu no início da sua carreira expressava concordância com seus contemporâneos na filosofia acadêmica. Mesmo se não fosse um matador em série, como o Derrida da época da apresentação e publicação dos textos que comporá *L'Écriture et la différence* e *De la Grammatologie*, Foucault não deixava seus rivais, principalmente fenomenólogos, a salvo de uma devastadora crítica estruturada – quiçá estrutural. A resistência desta tradição à historicização crescente do pensamento teórico não se apagou. A crítica francesa continua marcando o trabalho em torno de Foucault, casos recentes sendo as análises da sua obra propostas por Béatrice Han, Jacques Bouveresse ou até seu antigo colaborador, Alain Badiou. No que diz respeito aos filósofos analíticos anglo-americanos e demais neokantianos alemães, a convicção de que Foucault abrisse caminho para o relativismo e o pós-modernismo não se afrouxou, mesmo quando exposto o fundo liberal-conservador de uma geração de pensadores em fuga perante qualquer radicalidade metodológica pela qual se demonstra quão situadas e falocêntricas são a ontologia e a epistemologia modernas.

Na França, tais críticas, quando bem fundamentadas, valem títulos de nobreza, um *poste* de “professor das universidades” na cidade luz, sendo que não há legado de Foucault na filosofia praticada no Collège de France, onde ensinava durante quatorze anos. Hoje quem mais acena a Foucault é Patrick Boucheron, apropriadamente catedrático da “História dos Poderes na Europa ocidental entre os séculos 13 e 16”. É verdade que Foucault se distanciava da filosofia, já ao batizar sua cátedra de *história* dos sistemas de pensamento. Merece ainda de ser dito que Pierre Bourdieu assumiu o método arqueogenalógico por quase duas décadas após seu falecimento, mesmo que fora o mesmo Bourdieu quem barrou a perpetuação de pesquisas *filosóficas* na história dos sistemas de pensamento no Collège de France, ao militar a favor da indicação do filósofo analítico Jacques Bouveresse, cuja obra se inscreve na do sucessor imediato de Foucault, Gilles Gaston Granger. A passagem de Granger pelo Collège de France durara poucos anos antes de se aposentar. Em todo caso, Bouveresse assumira a cátedra de “Philosophie du langage et de la connaissance” em 1995. Consequentemente, é possível dizer que a posteridade de Foucault foi eventualmente assegurada por Philippe Descola, na antropologia da

natureza, ironicamente discípulo do pensador com quem Foucault se sentia o maior rival, Claude Lévi-Strauss.

\*

No Brasil, firme território antropofágico do pensamento francês migratório, quando não colonizador, a paixão Foucault se fez inegavelmente como celebração. Como ocorre frequentemente na história, os apaixonados contribuem a enaltecer o ídolo, até repetindo o uso comprovado das bases estruturantes de uma hagiografia para excomungar vozes críticas da comunidade dos fiéis. Decerto, a pesquisa nacional sobre o mestre serve principalmente de instrumento pedagógico, o que não deixa de ser uma escolha curiosa quando realizada sem a participação dos pares ou dos orientadores capacitados na constituição do seu pensamento estritamente filosófico. Nisto se verifica que por trás desta paixão há um desejo insaciável a *aplicar* aspectos da obra de Foucault, ao invés de analisar a estruturação da mesma. Seria generalizador afirmar que isto cabe ao tratamento filosófico de Foucault, se já não fosse equivocado. A necessidade de aplicar seus conceitos demonstra com clareza que se valoriza a contribuição das ciências humanas a pensar o social, porventura mais do que as da filosofia. Por sua parte, a instituição filosófica considera arriscado perder seu prestígio quando as mesmas ciências humanas deixam de tratar os conceitos de exercícios espirituais, da estética de existência ou até mesmo do cuidado de si como se não tivessem surgidos a partir de um autor só, valendo universalmente e por todos os tempos. A historicidade e a localização do conceito, tantas vezes reforçadas por Foucault, ainda abala as grandes escolas da filosofia nacional, quando, sem reconhecer a participação deste pensamento em uma comunidade científica de pesquisa, expropria o conceito de um conjunto de práticas teóricas cujos nomes próprios dividem o sujeito, marcam o corpo sexualmente, por etnia e por afrodescendência, e inserem uma materialidade proveniente de uma visão da linguagem que se concretiza pela sua efetividade a dizer o verdadeiro. Foucault não estava só.

Por isso, além do amor obsessivo e da idolatria, permanecem vários problemas. Para começar, Foucault vem sendo usado por pesquisadores e discípulos



nacionais para tecer um pensamento político em ruptura com a teorização da economia política e do modo de produção e de circulação do capital, meticulosamente articulado em análises marxistas, hoje silenciadas nos powerpoints lava-jatistas nos cursos de filosofia. Não é incomum encontrar as citações justificatórias tiradas do mestre quando ele detonava os pensamentos ortodoxos vinculados a partidos políticos pouco amenos a validar a voz de intelectuais heteróclitos – nos anos de 1970. À força de repetir o mesmo mantra que enfraqueceu a liderança política de Foucault em um momento de forte militância da *gauche radicale* na França, questiona-se onde a comunidade foucaultiana nacional deseja chegar ao limitar suas críticas aos costumes e às culturas institucionais? Pois, Foucault era um filósofo apolítico antes de maio de 68, apolítico em um cenário de agitação social que o equivaleria a um antimarxista. A partir do seu *flirt* na aspiração a um cargo ministerial com o governo direita-liberal, de Raymond Barre, em 1976, voltou a sê-lo durante o resto da sua vida<sup>12</sup>. Por sua parte, não obstante a insistência de certos discípulos, ele nem abraçara o anarquismo. Engolir as declarações dele sobre o marxismo como se fossem brincadeiras revela a própria distância dos foucaultianos brasileiros de um novo compromisso com um socialismo radical, crítico da propriedade privada e da ideologia, ambas reproduzida na teoria pela filosofia em nome da racionalidade coletiva. Em decorrência da negociabilidade da filosofia à qual eles abraçam, nada obstrui os foucaultianos a circular confortavelmente em programas de direito, aqueles ninhos de criação da nova ultradireita, embora talvez a questão de fundo não se encontre bem por aí.

Que haja ou não uma aderência no pensador aos modelos neoliberais analisados no final dos anos de setenta, nos *Cursos Segurança, território, população (1977-78)* e *Nascimento da biopolítica (1978-1979)*, publicados apenas em 2004 (cujas traduções são lançadas no Brasil mais tarde, ainda em 2008), o compromisso político de Foucault sempre foi em última instância com o liberalismo social individualista.

---

<sup>12</sup> Mais ainda, como lembra Mavi Rodrigues, o próprio Foucault diz ter sido “situado, sucessiva e às vezes simultaneamente, em todos os lugares do tabuleiro político: (como) anarquista, esquerdista, marxista baderneiro ou enrustido, niilista, antimarxista explícito ou dissimulado, tecnocrata a serviço do gaullismo, neoliberal” (FOUCAULT, 2004b: p. 227), o que proporciona uma dificuldade a estabelecer o horizonte político de sua trajetória. (RODRIGUES, 2006, p. 106).

Espanta-se então de ver o reconhecimento das contribuições de um pesquisador francês, mesmo que de primeira categoria, que se transformou em um culto ao autor soberano, branco, francês e paradoxalmente heterossexual. Este culto se faz cada vez menos compreensível em decorrência das confusões conceituais decorrendo do encerramento de um projeto filosófico e histórico no plano de uma história nacional, a da própria França. Mas como a França é o país do universalismo, o processamento do seu patrimônio cultural e científico também visa a se sobrepor internacionalmente. Tendo conseguido neste projeto de Estado civilizatório quando não colonial, o país pode reivindicar sua superioridade sobre outras tradições intelectuais, como por exemplo, a brasileira, mesmo quando a identidade do autor se transfigura pelo amor despertado por sua sensibilidade à condição nacional.

Para enxergar esta assimetria entre intenções e atrações, além da divergência da sua filosofia política da guerra de classe orquestrada pela ditadura militar, seguem três demais exemplos de inadequação para considerar: sobre o sistema penitenciário e seu interesse na questão da lei, sobre a questão da raça e por fim sobre a psiquiatria.

1. O uso político de Foucault para dissertar sobre as prisões brasileiras. Não precisa um argumento muito detalhado para verificar como o sistema penitenciário no Brasil atualiza o prolongamento da escravatura entre as piores políticas de encarceramento dos pobres. Por nunca ter abordado a história social da escravatura, análises sociopolíticas do sistema penitenciário a partir de Foucault, até as que buscam uma fundamentação histórica, não ganham muito a aplicar a tese do *panopticon* e muito menos a do poder disciplinar com seu foco em corpos dóceis para expor a natureza das relações de poder reproduzidas detrás dos seus muros. O sistema penitenciário nacional, é seguro dizer, nunca passou por uma reforma iluminista, do modo em que a cogitava Cesare Beccaria, jurista italiano que atuava na França, ou Jeremy Bentham, ambos referenciados por Foucault para explicar o "nascimento" da prisão<sup>13</sup>. Mas se a experiência penitenciária no Brasil se adapta mal ao modelo de Foucault, isto não parece incomodar os pesquisadores nacionais que convenientemente desligam a associação com a prisão para aplicar o modelo foucaultiano para analisar o

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Éditions Gallimard, 1975.

espaço social contemporâneo. Tal como exposto em *Vigiar e Punir* (1975), Foucault visava a explicar aos franceses o lado calculado da aplicação de uma punição automatizada pela inovação arquitetônica do *panopticon* na virada do século 18. Surpreendendo seus leitores na época da publicação do livro, Foucault registrava o projeto reformista como intento em amenizar o escândalo das torturas e da violência encenadas nas praças públicas em atos retributivos por ter ferido simbólica e concretamente o poder soberano, literalmente o corpo do Rei. A grande inovação da Revolução francesa sobre o *Ancient Régime*, argumenta Foucault, e neste espírito seguindo as teses de Alexis de Tocqueville, era o modo pelo qual a racionalidade superior das ciências republicanas aperfeiçoava os impasses anteriores. A justiça penal chegara a absolver o condenado da dívida de suplício corporal, justamente por economizar nos meios emprestados.

No Brasil, entretanto, o judiciário não fiscaliza as forças policiais por executarem punição corporal, porquanto se encontram sob administração do poder executivo, mesmo que a pena capital seja proibida pela Constituição de 1988. A polícia aplica a tortura como política penal, quando não em forma de uma mnemônica escravista. Seu êxito no plano da segurança pública nacional a torna um instrumento a serviço das elites. Isto não é mera consequência, pois, em estados como Rio de Janeiro, a polícia militar foi criada ainda durante a escravatura e responde, apesar da separação constitucional dos poderes, apenas ao poder executivo estadual. A insegurança decorrendo da pobreza extrema da grande parte da população é claramente um assunto alarmante para a sociedade, mas o Estado quando permanece patrimonialista protege seus próprios interesses por tecnologias privatizadas, pagas pelo público de classes socioeconômicas B e C em forma de impostos indiretos. Pouco que Foucault escreveu sobre prisões ajuda a entender, e ainda menos a articular, a coerção pública necessária no Brasil para quebrar a estrutura de casta, que ocupa os altos escalões do funcionalismo público federal, para onde se esconde o judiciário, e sobretudo das forças armadas. Pouco em Foucault serve a entender o prejuízo causado às políticas de oposição e aos movimentos sociais pelo desejo manifesto das elites empresariais a erradicar modelos redistributivos das análises econômicas da estruturação social nacional e da desigualdade que assola a sociedade – ao supor que a manutenção de tais políticas pudesse ocorrer sem despertar a violência corriqueira praticada por estas mesmas elites

por meio das forças armadas. Politicamente, Foucault apresenta um modelo falsificado pela prática no Brasil.

Entre os cursos do Collège de France mais comentados no Brasil, são os dois que tratam mais especificamente de política, a saber *Sécurité, Territoire, Population*, e *Naissance de la biopolitique*. Apresentam uma exegese das formas de "governamentalidade" em uma época quando Foucault já estava se retirando do palco da militância política. O primeiro curso foi ministrado em 1977-8 no período que, de acordo com os biógrafos, Foucault se ocupava a responder às numerosas críticas sobre a extensão da analítica do poder tal como configurada no primeiro volume da *História da Sexualidade*, publicada em 1976. Lembra-se que as transições realizadas na sua pesquisa não eram conhecidas de maneira ampla na época, sendo familiar principalmente do público que se deslocava para assistir às suas aulas no Collège de France. Com a divulgação do conteúdo dos cursos, é possível verificar como o material projetado para os volumes da história da sexualidade anunciados em 1976 já foram percorridos e apresentados nos cursos de 1972-3 e 1973-4, ou seja, antes mesmo que surgisse a estrutura da analítica do poder. *Sécurité, Territoire, Population* tentara resolver o que ficou para muitos leitores de Foucault uma conclusão preocupante, embora equivocada, acerca da onipresença do poder, perspectiva esta que permaneceu visivelmente insatisfatória para o próprio Foucault. Pouco tempo depois da publicação do primeiro volume da sua história da sexualidade, ele retirara o projeto do contexto do poder, preferindo o completar, ao menos de maneira temporária, pela matriz da governamentalidade.

Na segunda aula do mesmo curso, no 18 de janeiro de 1977, Foucault iniciara com considerações em torno do conceito de acontecimento. O projeto conceitual de Foucault, a esta altura, será uma retomada do poder soberano após a dessubstancialização do seu conceito discursivo, realizada pela analítica do poder. Para Foucault, o acontecimento denomina a contingência em relação à qual a genealogia do poder tenta ressignificar a categoria arqueológica da ruptura. Na espessura teórica das suas pesquisas, trata-se igualmente de uma genealogia da filosofia, pois ocorre alinhada com uma nova história da sua origem já percorrida nas análises de Édipo Rei no primeiro curso de 1970. Vale ressaltar que esta rearticulação de uma origem da filosofia passa pelo confronto entre o que Foucault levanta como ato de recobrimento, quiçá de esquecimento, que se encontra no cerne do projeto ontológico de Aristóteles quando este opta

por equivaler a ideia de fundamento, *hypokeimenon*, com o de *stásis*, de equilíbrio, ou até de inatividade. Ora, Foucault buscará, plausivelmente impulsionado por sua leitura de Nietzsche, por meio de Deleuze, já em curso, e que dará fruto no Japão no mesmo ano, de uma ideia de *stásis* vinculado ao conflito civil. Toda a configuração que vincula, pelo menos de maneira temporária, a genealogia ao *stásis*, encontra suas raízes neste projeto em que Foucault fornece novas intuições acerca da origem da filosofia e da sua relação com a tragédia. Situar o acontecimento se torna parte, então, da tentativa de vincular a arte de governar a modos contingenciais para melhor controlar o conjunto geral dos imprevistos recolhidos na vivência prática como na criação teórica. "População" é o termo que reexamina o conceito de povo a partir de bases acontecimentais, permitindo-o de se desfazer da suspeita de uma "natureza malvada do homem" pela qual se explicaria as revoltas contra a ordem das sociedades trifuncionais, em que o poder e a propriedade são compartilhados entre nobreza e clero, ao despeito do povo. De fato, a administração desta população se constrói por meio de uma racionalidade discursiva, salientada por Foucault, que não tem tanto a ver com uma ideologia quanto com uma "tecnologia de poder"<sup>14</sup>. Para entender como a modernidade europeia chegou a desenvolver uma física do poder que contemplava controlar o povo pela sua transformação em população, um movimento que acompanhara o surgimento do discurso da economia política e, poderemos acrescentar, a teoria da evolução adaptativa, Foucault anuncia o projeto de articular uma história da arte de governo, denominado por ele, como se sabe, de governamentalidade.

A inclusão da genealogia na metodologia estrutural da arqueologia já anunciava a necessidade de reconhecer a existência de algumas liberdades no plano da compreensão da causalidade histórica e na ideia de continuidade. Aí vira uma das noções menos trabalhadas na pesquisa nacional sobre Foucault, onde sua inserção como dispositivo inicial do poder é o mais forte: o poder pastoral e a figura do pastor-soberano descentralizado, ideia inicialmente atribuída a Paul Veyne.<sup>15</sup>

A falta de atenção a esta configuração por pesquisadores tem muito a ver com o discurso legalístico articulado por Giorgio Agamben, que reduz de forma

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris : Gallimard/Seuil (Collection « Hautes Études »), 2004, p. 50.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 373.

questionável o esquema do biopoder ao modelo do poder soberano em nome de uma equiparação simétrica entre os modos democráticos e totalitários de governo<sup>16</sup>. Sua configuração adquire força a ser pensada a partir das fundações jurídicas do poder católico, tão forte no Brasil quanto na Itália. Dir-se-á, porém, que a falta de atenção conceitual ao poder pastoral sinaliza um efeito da luta de classes na teoria nacional, em que as camadas mais pobres da população há muito tempo abandonaram o catolicismo para o neopentecostalismo na percepção de que a primeira se interessava sobretudo a circundar as elites nacionais na sua rede de colégios e universidades privadas nas margens da longa história de subjugação de povos africanos. No seguimento, o poder católico teria participado da concretização de uma sociedade estratificada pela divisão entre classes reforçada da raça, proporcionando desta forma a continuação da economia escravagista por outros meios após ser abolida oficialmente pela Lei Áurea, em 13 de maio de 1888.

O desvio historiográfico pelo poder pastoral permitia também a Foucault de introduzir no modo da gênese estrutural de um processo de subjetivação uma extensão mais complexa e historicamente instanciada à noção de resistência, introduzida no volume 1, da *História da sexualidade*. Trata-se do conceito de "contracondutas". Nas últimas aulas deste curso, Foucault explora o surgimento da Razão de Estado para compensar, se não aproveitar, o fato de que o alvo das contracondutas fora principalmente o clero. Ao invés de narrar a história tradicional do fim da Idade Média, em que conflitos políticos entre as diferentes vertentes do catolicismo principiam em guerras entre os impérios, Foucault evoca as práticas de organização política em uma escala localizada. Portanto, as contracondutas se organizam contra um Estado religioso. A Reforma protestante e a Contrarreforma católica articularão um discurso autoritário de contenção, que passa pelo protoconstitucionalismo das teorias do contrato social. Sobretudo, o contexto das guerras de religião se pacifica pela gradual abertura do mercado comercial doméstico a um controle descentralizado, a partir do qual se ancorará o sonho da liberdade civil fundamental ao capitalismo. A formação da polícia incarnara esta nova dinâmica que acompanha a abertura de espaços sociais a

---

<sup>16</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, tradução de Henrique Burigo, 1. reimpr., Belo Horizonte: UFMG: Humanitas, 2004. Para nossa crítica aprofundada da leitura agambeniana, ver: MADARASZ, N. "Barreiras científicas: as desacertadas da biopolítica". In: Itamar Soares Veiga; Cleide Calgaro; Norman R. Madarasz. (Org.). *Sociedade e Ambiente: Direito e Estado de Exceção*. 1ed. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2018, v. 1, p. 256-279.

uma autonomia crescente concedida a membros da classe burguesa, assegurando o bem-estar vinculado as suas conquistas nos mercados pela proteção paramilitar subordinada às administrações urbanas.

O segundo curso, *A Nascimento da biopolítica*, segue a confusão teórica criada pelas visitas realizadas por Foucault ao Irã, as quais o conduz à redação de textos jornalísticos e a uma série de entrevistas sobre esta revolução de natureza teocrática. No início do ano de 1979, com a demora em publicar estas mesmas entrevistas na França sobre a Revolução Iraniana, Foucault será pego de surpresa com a velocidade dos desdobramentos no país. No intervalo entre as entrevistas e a publicação delas, houve uma aceleração de eventos políticos em que o Aiatolá Khomeini chegara ao poder para inaugurar a lei corânica, sagrada para os Xiitas, pela qual regeira uma sociedade civil já familiarizada com a laicidade ocidental. O projeto que Foucault quis inaugurar, por suas visitas ao país, um jornalismo de ideias que será vigorosamente criticado por Simone de Beauvoir e demais feministas num grande ato em Paris contra os abusos alegados contra mulheres justificados pela lei xaria. Diante da catástrofe de ver seu nome associado ao do Aiatolá, Foucault se retirou não sem frustração da cena política francesa, reaparecendo apenas um ano depois para denunciar o tratamento de dissidentes soviéticos ou o calvário dos "boat-people".

Naqueles anos, é possível dizer que Foucault se tornou finalmente historiador, aperfeiçoando sua metodologia e traçando a "história dos sistemas de pensamento" além dos dispositivos de poder para mostrar as condições micro-históricas em que surge paradoxalmente a figura individualista do líder, pela aplicação de uma arte de governar, a fonte dos processos de governamentalidade. Os estudos sobre governo o conduzira às teorias de constituição da subjetividade de maneira concomitante às teorias neoliberais da economia. Nestas últimas, os direitos adquiridos por pessoas jurídicas quebravam as restrições impostas pelas formas absolutistas de governo em exercício do poder. Caracterizam os estados monarquistas europeus nos processos de obtenção social de direitos econômicos quando foram reivindicados por setores maiores da população que, no caso da França, abriu a convocação constitucional do terceiro-estado. Quando se mistura o contexto destas genealogias com suas vociferações contra o comunismo e os marxistas, não é em nada surpreendente em vê-lo acusado de ser um neoliberal, embora a três décadas de distância, suspeição que deve ter sido cimentada pela leitura do

texto "O Cuidado de si e as práticas da liberdade", entrevista feita em 1984. Nesta entrevista, Foucault assume os vestígios de uma filosofia kantiana, à qual voltará periodicamente como se fosse por dever, pois, afirmara ele, "a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade"<sup>17</sup>.

Estes são campos que serão explorados filosoficamente pela teoria crítica da segunda geração em seus diálogos com o pensamento do direito, algo logo identificável no Brasil predominantemente nos cursos de direito pela obsessão com uma biopolítica arrancada de toda idealização de uma ciência revolucionária a serviço da resistência. Vale ressaltar que tal interesse na biopolítica não costuma manter o contexto da história da sexualidade na qual aparece a noção em Foucault, tampouco o dos movimentos de emancipação de novas formas de subjetividade, a não ser apenas pelo tema da isonomia jurídica.

Portanto, a partir deste contexto, é certamente impressionante ver Foucault descrito e recebido como pensador de esquerda, ou revolucionário, tomando em consideração, mais ainda, a rica tradição de escritos e de pesquisa sobre o marxismo no Brasil. Contudo, talvez não seja coincidência que os cursos de direito tenham tanto abraçados a obra política e histórica de Foucault. Em 1973, em plena ditadura militar, cujo princípio de governo era normatizado pelo Ato Institucional nº 5, Foucault ministrara quatro conferências na PUC do Rio de Janeiro sobre a verdade e as formas jurídicas. Constatou-se o interesse entre os professores presentes pelas novas temáticas abordadas. A obra publicada de Foucault, é bom se lembrar, ainda estava focada no projeto linguístico estrutural da *Arqueologia do saber*, quando na sua passagem pela Cidade Maravilhosa, articulava uma arqueologia de categorias jurídicas vinculada ao caso paradigmático de Édipo Rei após seu descobrimento fatídico. Na Mesa Redonda, Foucault se confrontara a diversas vozes resistentes à sua decisão metodológica de fazer o processo aos campos da sociologia e da psicanálise, por terem sido as ciências humanas que se conjugavam mais com o poder vigente. É inegável a reação negativa, já que a sociologia nos anos de 1970 representava a principal arma científica contra a ditadura. Ademais, Hélio Pellegrino debatera com a relutância de Foucault em aceitar que a psicanálise trata de "destruir as relações

---

<sup>17</sup> Sendo no início uma entrevista concedida ao jornal *Libération*, semanas antes da sua morte, o texto foi republicado como: FOUCAULT, M. "O Cuidado de si e as práticas da liberdade", in *Dits et écrits* IV. *Op. cit.*, 1994.



de poder"<sup>18</sup>. Para Foucault, a psicanálise exerce uma função normalizadora, e por isso se encaixa nitidamente em relações de poder.

Nesta mesma Mesa-Redonda, é possível perceber como as conferências proferidas por Foucault impressionam pela leitura textual que fizera da peça Édipo Rei, de Sófocles. Justamente, Foucault a justapõe aos modos de suscitar a verdade em depoimentos ou interrogatórios na prática do direito na Antiguidade Grega. Neste sentido, ele se afastava de fato do contexto psicanalítico, embora de maneira provocadora, até perversa. Afinal das contas, na sua pesquisa, o autor da *História da loucura* mergulhava muito mais na genealogia da psiquiatria que nos temas pelos quais rodeava a teoria psicanalítica e seus impactos sobre o estruturalismo. No outro lado do oceano Atlântico, Édipo Rei já tinha sido tratado no curso de 1970-71. Surpreendente, no entanto, é sua discussão na PUC-Rio do sujeito, dos modos de aparecimento da figura do sujeito e dos contextos em que aparece. Surpreendente, pois, é notório como a recepção contemporânea da sua obra faz com que Foucault fosse o teórico do desaparecimento do sujeito. Sua posição se esclarece novamente à luz do conceito das práticas discursivas. Criticando as limitações dos teóricos oxfordianos da "linguagem ordinária", para ele "o problema seria saber se não poderíamos estudar a estratégia do discurso num contexto histórico mais real ou no interior de práticas que são de um tipo diferente das conversas de salão"<sup>19</sup>. Ademais, lembrara ao seu público que no curso de 1970-71, analisava o discurso por meio dos sofistas ao invés dos filósofos, na busca de uma compreensão da convicção sofística que concedia à linguagem uma materialidade. De acordo com ele, "a materialidade do discurso, o caráter factual do discurso, a relação entre discurso e poder, tudo isso me parece um núcleo de ideias que eram profundamente interessantes, que o platonismo e o socratismo afastaram totalmente, em proveito de uma certa concepção do saber"<sup>20</sup>. Mais especificamente, a materialidade conferiria ao discurso uma dimensão *acontecimental*.

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas: conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973*. (tradução Roberto Cabral de Melo Machado, Eduardo Jardim Morais). Rio de Janeiro: Nau Editora. 1ª edição. [La vérité et les formes juridiques, *Dits et écrits*. Tome II, texte n° 139.] *Op. cit.*, pp. 149-151.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 141.

As afirmações sobre o acontecimento, como veremos mais adiante, são postas com insistência contra o estruturalismo na discussão por este supostamente ter se enclausurado em uma análise homogênea de totalidades textuais. Neste ponto, Foucault certamente deixara um desserviço a seus ouvintes brasileiros, mesmo que, como temos visto, Luiz Costa Lima, ele mesmo presente na Mesa-Redonda, recordará décadas depois da importância que o estruturalismo teve sobre sua própria formação<sup>21</sup>. Com o decorrer do tempo, não apenas a arqueologia se mostrará como um estruturalismo dinamizado pelo acontecimento, este sendo acrescentado ao arsenal conceitual do primeiro, mas demonstrará a validade do estruturalismo pela isomorfia singular compartilhada com práticas sociais inovadoras, na ampliação da dimensão constitutiva por perspectivas relacionais e diferenciais. Ainda no âmbito da discussão, a justaposição entre os antropólogos Lévi-Strauss e George Dumézil evidencia a constante tentativa de Foucault a se distinguir do primeiro enquanto reafirmava sua fidelidade ao segundo. Mais políticas que metodológicas, estas questões se encontram nas circunstâncias detrás da disputa pela cátedra no Collège de France. Desde seus anos formativos, Dumézil fora um padrinho intelectual de alto prestígio que oferecia abrigo teórico e científico à homossexualidade do jovem intelectual que não encontrava ainda o direito de ser expressada.

Nas diversas instâncias da recepção da metodologia da história dos sistemas de pensamento no Brasil, é igualmente surpreendente encontrar o culto a Foucault num contexto daquilo que era, até recentemente, ao menos uma tímida, e não sempre reconhecida, busca de uma filosofia nacional. As razões para isto são delicadas. Mesmo que seria generalizador, se não equivocado, sugerir que uma filosofia brasileira dificilmente pode ser contemplada sem que reivindique a centralidade da tradição intelectual afro-indígena, de Oxum até os Yanomami, a nova antropologia nacional faz com que tal reivindicação se torne inegável. Consequentemente, a responsabilidade da produção filosófica brasileira seria não apenas de se renovar conforme perspectivas singularmente nacionais, mas também de se recriar estruturalmente à luz das culturas afro-descendentes e indígenas. Em outras palavras, torna-se inegável que a filosofia nacional se transforma por dentro pelos conceitos de raça, de gênero e da amefricanidade, por meio dos escritos de Leila Gonzalez, Ailton Krenak, David

---

<sup>21</sup> COSTA LIMA, L. "O que devo ao estruturalismo", art. cit..

Kopenawa e Abdias de Nascimento. A reestruturação da filosofia poderia então resgatar o pensamento da sua captura e marginalização por um processo de institucionalização da pesquisa vinculado à ideologia liberal-conservadora do Estado, cujo supremacismo branco delimita a imagem da identidade nacional. Desde a redemocratização, a formação filosófica não saiu ilesa da coerção ultraconservadora e militar para que se afastasse do marxismo. Pois, existe uma formação filosófica nas academias militares, embora esta parece descuidar dos desenvolvimentos internacionais na *pesquisa* filosófica. A injunção à transparência dificilmente pode ser constada na maneira em que a filosofia é lecionada até na Academia Brasileira de Filosofia, sequer nas academias militares. A distinção estruturalista entre uso ideológico da filosofia *versus* pesquisa científica na e pela filosofia, se confirma bem além do seu contexto inicial.

Por outro lado, o afastamento do estudo de Marx e da marxologia nos departamentos estrito senso da filosofia apresenta um outro conjunto de problemas. Ninguém está afirmando que o Estado liberal-social vale a mesma coisa que o Estado neofascista, ou que o racismo econômico-social é equivalente à ideologia escravista, mas as primeiras alternativas caem longe de realizar a revolução cultural que era para acontecer com a redemocratização. Seus resultados se verificam pelo esforço inscrito de maneira coordenada e racional nas teorias que acabam mantendo passivamente a população negra do país longe da ciência "real", por não reconhecer o desafio que sua singularidade apresenta para a pretensão universalizante da filosofia. Ao participar do ato na Santa Sé, em São Paulo, contra o assassinato do jornalista Vladimir Herzog, em 1975, Foucault defendeu com reconhecida coragem a luta da classe média para se livrar do Estado totalitário desejado pela casta militar. Porém, sendo filósofo, ele deixou de transformar suas visitas em pesquisa de campo. Sua pesquisa nunca saiu da França e dos seus centros de pesquisa, nos quais se empenhava a rearticular formas de vivência excluídas por dispositivos do saber-poder de séculos atrás, por mais significativos que estes séculos foram para o século vinte. Mas seus textos sobre George Jackson e o *Black Liberation Movement*, nos Estados Unidos, são exemplos magros para um teórico que pretendia delegar a voz teórica a outrem.

No Brasil, a posição de Foucault na articulação de uma filosofia negra se identifica por Djamila Ribeiro, por exemplo, mesmo que a verdadeira força de

seus escritos se enriqueça de autoras afro-descendentes dos Estados Unidos como do Brasil, mais que da França. Nada se compara, no entanto, à posição que Foucault ocupa a um discurso universitário de contestação e de resistência, se não exatamente de estratégia revolucionária. Por isso, em um período de intensa crítica à pressão da ideologia colonialista francesa sobre a formação teórica no país, poder-se-ia ter evitado um pensador para quem a idealização da organização social teria que abandonar os objetivos da revolução econômica para se contentar apenas com liberdades culturais, não obstante quão limitadas eram na França até o princípio dos anos de 1980. A instituição filosófica, sobre a qual Foucault visava ter um impacto hegemônico, nunca deixará sua proximidade ao Estado, *exibida* em modos de relacionamento promíscuo com o poder político no seu país. Identifica-se nisso a natureza do sistema ao qual a École normale supérieure era integrada e funcionava.

2. Desta maneira, a questão do sistema penitenciário faz parte de uma lógica paralela e até divergente à da França, podendo se comparar hoje em dia aos campos de refugiados políticos migrantes. Por ser uma extensão da escravatura, as prisões brasileiras simplesmente não têm nada de disciplinar. Como bem escrevem Eliseu Pessanha e Wanderson Flor de Nascimento, “na concepção de [Foucault], o uso dos corpos no sistema escravista é tão perverso que não pode ser analisado a luz da sociedade disciplinar”<sup>22</sup>. O problema ao aplicar sua ontologia social neste contexto é que ao considerar o sistema carcerário brasileiro, não há em Foucault *outros* instrumentos conceituais que possam tratá-lo<sup>23</sup>. Mesmo se Pessanha e Flor de Nascimento generosamente consideram que a temática da análise do suplício tem relevância para pensar a condição da escravatura, Foucault não tem nada a dizer sobre o sistema colonialista e a centralidade que a economia escravista teve nele no Brasil especialmente. Portanto, permanece a questão: De onde vem a necessidade em referenciá-lo sobre a questão da prisão, e isto geração após geração, quando a perspectiva social não deixa dúvida sobre aquilo que deve ser prioritário? Será que a filosofia exerce, pela disponibilidade de tais autores a ser citados, uma

---

<sup>22</sup> PESSANHA, Eliseu Amaro e Wanderson Flor do NASCIMENTO “NECROPOLÍTICA: Estratégia de extermínio do corpo negro”, in *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade* – UESB. Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018, p. 161.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

função ideológica subjacente pela qual se normaliza o estado da situação? A ampliação conceitual procurada pelos autores brasileiros não deixa dúvida que uma solução filosófica necessita um gesto político, um "que pressupõe que as vidas em risco da população negra exigem que diversas ações sejam feitas, inclusive no âmbito do pensamento, para entender o problema que as ameaça, para, então, buscar soluções"<sup>24</sup>. Visto por este prisma analítico, por perpetuar o esvaziamento da história particular e racial encaminhado, por exemplo, no conceito de "vidas (de intelectuais brancos) em risco", a transfiguração nacional da obra foucaultiana propicia frequentemente os mesmos interesses teóricos que os que participam e, por vezes, justificam a perpetuação da desigualdade econômica e racial no país, pois falta a explicitar seu alicerce na ideologia da supremacia branca nacional.

Entretanto, há um ânimo na obra tardia de Foucault que extrai uma nova vertente da liberdade do *corpus* histórico-conceitual, uma posição que agora se afasta da análise de figuras de "contrapoder". Enquanto aplicava e ampliava a análise estrutural nos anos sessenta, a liberdade do ser autônomo era visivelmente a última das preocupações de Foucault, como as de outros estruturalistas. No seu caso, a liberdade não dizia respeito à normatividade axiológica do sujeito soberano, mas a uma perspectiva a partir da qual reorganizava-se o conceito de *pensamento*. Na segunda entrevista concedida a Herbert Dreyfus e Paul Rabinow na Universidade de Califórnia, em Berkeley, Foucault explica: "O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema"<sup>25</sup>. Como veremos mais adiante, esta liberdade no conceito de pensamento não demorará a se transformar em uma ideia, apenas parcialmente denominada, de *criação estrutural*.

No final das contas, seria apressado dizer, como nas tentativas de afirmar o que teria sido uma moral foucaultiana, que Foucault apoiava ou denunciava as teorias ordo- ou neoliberais, cuja história ele articulava para seus cursos. Que as informações contidas nesta pesquisa histórica possam servir para entender os tempos atuais deve logo ser contrastado com o fato de que um primeiro período

---

<sup>24</sup> *Ibidem* pp. 173-174.

<sup>25</sup> FOUCAULT, M. (com Dreyfus e Rabinow), "Polêmica, política e problematizações" in *Ditos e Escritos*, V, pp. 232-3.

neoliberal estava em curso nos anos de 1970 na aplicação de uma economia de choque pelos *Chicago Boys*, no Chile, de A. Pinochet, em relação à qual Foucault não se situava macroeconomicamente, sequer nas suas entrevistas. Além de não denunciar os crimes contra humanidade praticadas por Pinochet à juventude chilena e ao seu presidente eleito democraticamente, Salvador Allende, Foucault também não se pronunciava sobre as torturas realizadas e as execuções ordenadas de opositores à ditadura pelos Generais-Presidentes Emílio Garrastazu Médici e Ernesto Geisel, respectivamente. Eram as conexões entre teóricos do *laissez-faire* como Gary Becker, e as ondas libertarianas estadunidenses que empurraram sua pesquisa na época. Depois, como se fosse por trás de uma cortina de ferro invertida, o Chile sumiu do radar das relações internacionais – nem voltando nas diferentes denúncias de Foucault ao totalitarismo, pelo qual visava apenas a União Soviética.

Mais perto de casa, em meados dos anos de setenta, os países da Europa continental viviam um novo espírito comunista, firmado pelos compromissos do assim chamado Eurocomunismo democrático. Seu objetivo a conscientizar o povo operário para que se despertasse uma revolução foi finalmente suspenso em troca de uma luta abrangente para manter o estado de bem-estar social contra a primeira ameaça direitista vindo para assediá-lo desde os anos de 1930. Quando o Brasil tropeçava sob forte censura de imprensa, executada na cadência das marchas militares e de hinos anticomunistas orquestradas pela própria Rede Globo, o Eurocomunismo tanto na França, quanto na Itália, buscava a consolidar as novas liberdades e estender o poder aquisitivo conquistados durante a década de 60. A popularidade de Louis Althusser ainda teve uma ascensão militante ao rejeitar o compromisso dos partidos comunistas com os centristas. Aproveitando de grande prestígio político, este pensador original do estruturalismo articulava a criação de um novo partido de esquerda para agora inovar com modos radicais de governo democrático. A história não o realizará, já havendo um gradual enriquecimento da nova elite intelectual que fará do partido socialista francês a plataforma de amplas reformas progressistas, mesmo que não fossem uniformemente igualitárias. Neste tempo, Foucault parecia desocupado politicamente tanto que insistiu em criticar qualquer comunista como desejando o "totalitarismo", apoiando atrocidades cometidas fora da França apenas por meio do timbre jurídico dos "direitos humanos". Para a pesquisa brasileira contemporânea, tal período se cruzaria apenas com um novo

espírito "anarqueológico", assim participando ao abandono ideológico de décadas de reivindicações políticas, econômicas e sociais pela transformação radical da estrutura oligárquica do Estado francês<sup>26</sup>. Que Foucault tenha feito declarações neste sentido são registrados no Curso de 1980-81, que apesar da evanescência de décadas passadas, não só enfraquece o teor científico das suas contribuições quando aplicadas em terapias corporais e pedagogias de resistência, como dilui a força de sua militância crescente a favor de uma nova subjetividade em formação, a dos direitos dos homossexuais.

Se fizermos abstração das suas primeiras visitas para o Brasil, iniciadas em meados dos anos de 1960, e focarmos na primeira recepção da sua obra nos anos de 1980, é possível ver um desinteresse pela obra de Foucault pelos escritores, artistas e intelectuais do renascimento negro brasileiro, como Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Abdias de Nascimento ou ainda Lélia Gonzalez. De fato, Foucault, menos ainda que Deleuze e Derrida, não se destacou por ter dado o devido reconhecimento à filosofia da negritude de Leopold Sendar Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas, sequer a integraram como motivação dos seus estudos<sup>27</sup>. Apesar de ter compartilhado a mesma admiração por seu professor Gaston Bachelard e a mesma convicção sobre a necessidade de integrar a historiografia da École des Annales nas suas respectivas metodologias, qualquer busca pela obra de Foucault para o nome de Cheikh Anta Diop acabará sem correspondência alguma<sup>28</sup>. Sim, Foucault escrevera sobre George Jackson e remetia à rebelião dos detidos no presídio de Attica, no Estado de Nova Iorque, em 1971, que terminou com o massacre de quarenta e seis pessoas, principalmente africano-americanos no terceiro panfleto publicado pelo *Groupe d'information sur les prisons* (G.I.P.). Portanto, é compreensível a falta de interesse recíproca para o pensador pelos brasileiros desta época.

Desde então, os modelos analíticos articulados por Foucault vinham frequentemente ser comentados por pensadores pós-coloniais. No Brasil, existe uma periodização complexa, e até complicada, com respeito ao colonialismo,

---

<sup>26</sup> AVELINO, N. (2008), "Governamentalidade e Anarqueologia". *Revista Travessias*, Rio de Janeiro, nº 9, pp. 187-207.

<sup>27</sup> Que isto constitui uma perda se verifica pela leitura do *Discours sur le colonialisme*, de Aimé Césaire, publicado pela Editora Présences Africaines, em 1956.

<sup>28</sup> DIOP, Cheikh Anta. *Afrique Noire pré-coloniale : études comparées des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'antiquité à la formation des états modernes*. Éditions Présences Africaine, Paris, 1960.

para não dizer sobre a impossibilidade de lhe enquadrar num pensamento binário. Além de uma época, o período colonial remete antes de qualquer outra coisa a um estilo arquitetônico. Ao contrário do fenômeno definido para dar conta da expansão europeia nos continentes africanos e asiáticos, o Brasil manteve durante parte do seu período "colonialista" a escravidão. Sua independência não corresponde à emancipação soberana de um povo subjugado. Ao contrário, é a própria elite do país que a conduziu, quando desejava, uma missão civilizadora dos povos indígenas e quilombolas no país. Esta especificidade nunca foi comentada, sequer entendida, por Foucault.

Apesar da favorável referência recente feita por Djamila Ribeiro a Foucault, em *O que é lugar de fala?*, o que se constata no Brasil continua ser uma atração prévia ao pensador por sua posição no cânone de filósofos franceses. No entanto, a aderência a Foucault por boa parte da comunidade acadêmica especializada em pesquisas sobre filosofia francesa contemporânea negligencia o fato de que este cânone fora explicitamente branco e macho. Encontra-se até vezes simpáticas a uma aparente sensibilidade em Foucault ao conceito sócio-político de raça, citando nestas escassas referências um papel formador no pensamento político do filósofo francês em virtude da contemporaneidade da aceleração do encarceramento em massa que acomete a população negra nos Estados Unidos com seus próprios estudos e sua militância. Não obstante, que ambos ocorriam na mesma época, convenhamos que qualquer interação entre Foucault e os *Black Panthers* é da ordem de uma fábula.

Foucault nunca abraçou o *Black Power*, a Negritude, sequer as lutas de emancipação política de povos subjugados ao colonialismo. Na verdade, em vários momentos da sua vida profissional, ele optava por defender outra categoria, isto para não dizer que fizera o contrário. Ou seja, ele estendeu seu apoio teórico e político aos refugiados de lutas anticoloniais que, por diversas razões, não deram certo. Poder-se-á citar o Irã, o Vietnã o Camboja. Nada disso descarta a aplicabilidade das suas categorias teóricas para articular uma crítica estrutural à sexualidade no âmbito do feminismo e do movimento gay, uma operação de dessubstancialização do conceito de poder no âmbito de certas análises pós-coloniais, e afinou abordagens micropolíticas e micro-históricas para concretizar a luta por direitos humanos de minorias étnicas, como nos Estados Unidos.



No entanto, voltamos à constatação que, no que diz respeito ao Brasil, seus modelos não alcançam o alvo, ao supor que os almejavam. Isto se resume a Foucault não ter, apesar de não faltar os meios, conduzido uma crítica social e política do racismo e do machismo. Sem isto, sua contribuição para um modelo analítico brasileiro só pode ser parcial. Pois, como nos lembra Conceição Evaristo, "Há uma tendência de dizer que o problema no Brasil não é racial, mas social. Nós afirmamos com muita ênfase que a pobreza no Brasil tem cor. [...] A sociedade brasileira e as suas instituições são racistas"<sup>29</sup>.

3. Neste retrato complexo decorrendo de aplicações conjunturais da obra foucaultiana para tratar a complexidade da organização política, cultural e econômica do Brasil, ainda há outro espaço no qual se vê os usos de Foucault fora de contexto ter tantos resultados ambíguos. Trata-se do campo da psicologia e da psiquiatria. Se no Brasil, for justificado lamentar a perpétua criminalização de afrodisíacos populares, a indicação excessiva de fármacos psicoativos em grande quantidade deve soar alarmes de intoxicação institucional deliberada. Neste cenário, a produção de medicamentos psicoativos por oligopólios está governada por um complexo farmacêutico que integra a segurança pública, enquanto no olhar do mesmo poder público, os vendedores e usuários de narcóticos parecem não valer mais que o aterro em que nasceram. Frustrante então ver a psicoterapia seguir os mesmos rumos. Ao ser premiado por ter fornecido bases de uma psicologia, Foucault está engolido por esta mentalidade, embora afirma-se que neste quesito, ele teria se enganado. Ao publicar seus primeiros trabalhos sobre a teoria da *Daseinsanalyse* e a história da alienação e da loucura, Foucault logo encontrou objeções ao projeto no campo da fenomenologia, cujas metodologias ele articulava uma crítica da noção de sujeito. Já que a loucura nem era estabelecida como conceito epistemologicamente estável, fez-se necessário um trabalho historiográfico perpassado pelos modelos da epistemologia histórica. A partir da instância do grande encarceramento, decreta em 1656, pelo poder público, o termo de louco veio a juntar uma série divergente de pessoas vivendo fora da legislação, indo de crianças abandonadas, a pessoas doentes e delinquentes, a homossexuais pobres

---

<sup>29</sup> EVARISTO, Conceição. "Racismo na grande literatura brasileira": entrevista. *Correio do Povo* (Porto Alegre), 12/04/2021. Versão digital.

pegos em flagrante no espaço público. Por seu método, e baseado nestes dados, Foucault levava em dúvida que até as pessoas julgadas “alienadas” e acorrentadas, pelo menos, até a chegada de Philippe Pinel, no Hospital Geral de Bicêtre em 1793, podiam servir enquanto tal a determinar um sentido fixo à loucura. Porventura, a crítica mais mal-intencionada fora articulada por Jacques Derrida, em 1965, assim criando uma divisão entre os campos dos seus respectivos alunos raramente tratada com equilíbrio no Brasil. Derrida questionava, sem perder a oportunidade também de acusar, Foucault de ter bem situado um corte epistemológico na partilha entre razão e formas de “desrazão” – mas ele não contestava que a única maneira de traçar uma história da loucura necessitava localizar descontinuidades produtoras de novos sentidos e significados.

Na França, as críticas subseqüentes mais conseqüentes ao livro de Foucault foram da autoria de Marcel Gauchet et Gladis Swain, e no mundo anglo-britânico, por Andrew Scull<sup>30</sup>. Perante tais tentativas de refutar seu projeto de demonstrar a historicidade subjacente ao conceito de loucura, Foucault experimenta com um grupo semântico para pessoas que não “produzem obra”, cujo nome, louco, segue uma profunda pesquisa de fixação de nomes, principiado com o “alienado”, em Pinel, e o “maníaco” em Esquirol, até chegar à “histérica” em Charcot. Sendo assim, o “louco” de fato parece ser um significante flutuante. Se Gauchet e Swain consideram isto sintomático detrás da rejeição foucaultiana do Esclarecimento e, alegam eles, da democracia, e Scull polemiza com as fontes de Foucault ao violentamente rejeitar as de origem francesa nesta literatura, as perspectivas críticas dos comentadores em geral não é particularmente dócil, pois afirmam-se que Foucault não demonstra conhecimento suficiente do contexto clínico, pelo qual entendem *psiquiátrico*, a partir do qual se proporciona não apenas a nomeação da loucura, mas a sua sintomatologia. No mais, tanto Gauchet e Swain quanto Scull permanecem

---

<sup>30</sup> GAUCHET, Marcel e GLADIS SWAIN, *La Pratique de l'Esprit humain : L'institution asilaire et la révolution démocratique*. Préface inédite de Marcel Gauchet. Paris : Editions Gallimard, 2007. [1980] ; « Entretien avec Marcel Gauchet », *Le Philosophoire*, 2003/1 (n° 19), p. 23-37. DOI: 10.3917/phoir.019.0023. Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2003-1-page-23.htm>>; BERGO, Bettina. “What sujet de la folie? Marcel Gauchet and Gladis Swain's search for an alternative history of madness”, *Phaenex*, vol 5 No. 2 (2010) DOI: <https://doi.org/10.22329/p.v5i2.3085>; SCULL, Andrew. *Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madness to Modern Medicine*. New York: Princeton University Press, 2016.

fixados com as primeiras teses defendidas por Foucault no auge de um movimento antipsiquiátrico histórico ao qual suas pesquisas junto com as de Jacques Lacan foram pioneiras. Teorias necessitam ajustes, o conteúdo do curso sobre o *Poder Psiquiátrico* em 1973-4, publicado em 2003, voltará ao projeto da tese de Doutorado de Estado de Foucault, organizando de maneira mais clara ainda como se interessava sobretudo à gênese e à constituição da “medicina da alma” a partir do novo compromisso da anatomopatologia com o poder, para confrontá-la com as teorias genéticas do sujeito. Do resultado, Foucault infere por mais uma aplicação de uma análise *historiológica*, de que a gênese da psiquiatria surge desta interconexão entre prática científica e dispositivo de poder, fazendo com que a psiquiatria encaminhe por parte, as condições do surgimento do poder disciplinar ao se aplicar à figura do “indivíduo a corrigir”<sup>31</sup>.

A pesquisa de Gauchet e Swain se desdobra num período curto, encerrado pelo falecimento de Swain, mas profícuo. Por outro lado, eles ainda tentavam resgatar os aportes positivos trazidos pela psiquiatria. Gauchet voltará nos anos de 2000 a enfatizar que o projeto deles não desejava reformular e ainda menos menosprezar o que foi alcançado por Foucault pela historiografia estruturalista. No entanto, ele ainda considera que as ideais de Foucault são “idealistas” na medida que permanecem internas à filosofia. O projeto que tinha articulado com Swain, que era psiquiatra de formação, buscava trazer para a filosofia os conhecimentos adquiridos na prática que poderiam ter reforçado o papel científico da psiquiatria além da cumplicidade que continua intensificando com instâncias do poder policial e jurídico no ritmo das oscilações ideológicas que perpassam as sociedades liberais. Em outras palavras, aplicava justamente um dos grandes vetores da inovação estruturalista para as ciências humanas em geral e a filosofia em particular, ou seja, atualizar com os conhecimentos de ponta de ciências experimentais a teoria do sujeito.

No final, a busca por uma história “alternativa” da loucura tanto por Gauchet, (após o falecimento de Swain), quanto por Scull, não se logrará. Evidencia-se que não conseguirão encontrá-la, pois optaram por expulsar o campo criado com o autor que o criou. Talvez seja apenas Warren Montag quem

---

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos* (1970-1982). Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Edição Jorge Zahar, 1997, p. 45.

consegue recuperar as bases iniciais do projeto de Foucault, a partir de uma cuidadosa montagem da correspondência de Foucault com Althusser e das circunstâncias que teriam o levado a suprimir a primeira introdução à *História da loucura*. Nesta introdução, Foucault justapõe dois modelos histórico-conceituais, o do Husserl, na *Krisis das ciências europeias*, e o do Nietzsche, na *Genealogia da moral*. O desfecho deste empreendimento é uma história genética do campo referencial de um conceito instável. Já que não se pretendia abarcar a loucura a partir da univocidade conceitual, Foucault acabará denominando sua história de um "problema". Bem além do apelo nietzschiano para uma hermenêutica firmada no fragmento póstumo em que conclamava: "não existem fatos, apenas interpretações", um problema já altera a compreensão da categoria de fato. Constata-se nisto, o compromisso da época com a epistemologia histórica de Bachelard e Canguilhem, ambos para quem a ciência era vista como produtora de problemas.

O que se constata da relação da obra foucaultiana com o campo da formação de psicólogos e psiquiatras no Brasil é novamente sua pouca relevância agora com a instrumentalização destes campos, propulsado pelos fenômenos de envelhecimento (a perda da memória em caso da doença de Alzheimer) como a da depressão, propiciada por um contexto geralmente tóxico de trabalho, em grande parte devido a insegurança profissional e a prática predatória dos bancos privados a endividar os cidadãos-consumidores. Seguramente, são os movimentos LGBTQIA+ para quem Foucault demonstra ainda relevância, embora enfraquecido pela captura heteronormativa por universitários da sua "historiológica" estruturalista em que se buscava derrotar o modelo subjetivo hegemônico para abrir caminho às subjetividades até então reduzidas aos desvios pervertidos de alguns indivíduos. Salvo por estes movimentos, pergunta-se de fato da fonte de interesse neste pensamento quando suas inovações teóricas mais contundentes são memorizadas, pois é forçoso de constatar que a teoria do sujeito herdada da modernidade nunca foi estruturalmente contestada até agora no Brasil.

4.A quarta conjuntura brasileira que parece mal ajustada a trabalhar a ontologia social de Foucault é a postura determinadamente antiontológica de Giorgio Agamben. Sua orientação atrai a área jurídica e as áreas intelectuais da teologia pela reconstrução historiográfica do sistema de direitos estruturante das

democracias liberais. Neste respeito, as contribuições de Agamben às deformações do escopo metodológico e dos recortes históricos manuseados por Foucault, por mais que professem alinhamento com uma leitura progressista de um conjunto de tópicos tipicamente de interesse a conservadores (a lei e suas torções, o totalitarismo, a ciência como ameaça aos valores e à sociedade, etc.), prejudicam ainda mais a compreensão do projeto foucaultiano. Quando não pressiona seus leitores a encerrar a leitura da obra dele, Agamben, se mostrando fiel a suas raízes heideggerianas, simplesmente extirpa a analítica do poder de toda conexão com a filosofia e a história da ciência.

Ora, era bem à compreensão do caráter técnico do processo científico a tarefa de firmar um conceito e à criação de teorias a qual a arqueogenealogia se dedicava. O resultado, no Brasil, destes investimentos de estratégias exegéticas proporcionou a ruptura entre a filosofia política e uma filosofia radical da ciência, divididas como se fossem inscritas por uma lógica transcendente.

O ponto mais irritante nesta obtemperação é que acaba diminuindo a radicalidade da análise arqueológico-estruturalista perante uma hermenêutica afastada de análises empíricas. Por exemplo, precisa apenas dez páginas de leitura para entender que o título do curso sobre a "hermenêutica do sujeito", ministrado em 1981-82, aponta um recorte no qual essa hermenêutica não diz respeito à aplicação de uma nova guinada metodológica, mas ao desdobramento de um espírito pelo qual o sujeito era pensando pelo cristianismo<sup>32</sup>. Se a hermenêutica se manteve produtora de novos conhecimentos a partir dos anos de 1980, é graças sobretudo a Derrida e Levinas. Bem ao contrário, e porventura com certa omissão se considerássemos a sutileza do argumento de Simone de Beauvoir sobre o devir da mulher, Foucault mostra como a fenomenologia e a hermenêutica falharam a não conseguirem um afastamento estruturante dos mares mortos da neutralidade da sexuação. No curso de 1982, Foucault era pouco arqueólogo, gozando pelo que parece do seu reconhecimento nos campos da história *tout court* por historiadores renomados da Antiguidade Tardia como Paul Veyne e Peter Brown. O Collège de France sempre celebrava mais seus historiadores que os filósofos, até tentando por vezes sucatear as togas da rainha das ciências. Isto no Collège de France, mas na Universidade Berkeley é

---

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet (Cours au Collège de France : 1981-1982)*. Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2008.

possível verificar que Foucault retomará a arqueologia pelo novo conceito tecnológico pelo qual pensar a teoria. As técnicas de si voltarão a examinar a questão da ciência pensada por Canguilhem, sendo inclusive a ele que Foucault consagra seu último artigo, publicado de maneira póstuma<sup>33</sup>.

5. Finalmente, a atração dos escritos de Foucault para uma ampla e transdisciplinar comunidade de pesquisadoras mulheres no Brasil não deixa de se notar. Considerando o pouco interesse que as áreas teóricas parecem representar para os interesses de tais pesquisadoras, tal reconhecimento deve ser comemorado, mesmo que ainda provoquem dúvidas. Até as contribuições fundamentais feitas por Foucault a desvendar a configuração teórica pela qual se vive a sexualidade cabe mal ao Brasil, já que quem está produzindo novos espaços de sexo hoje no país são as mulheres negras e as pessoas trans e queer. No Brasil, el@s têm sido respeitos@s com o autor da *História da sexualidade*, deixando em silêncio como Foucault foi trucidado por feministas estadunidense nos anos de 1990, ao começar por Judith Butler e Camila Paglia. Novamente, quanto mais Foucault se assumia como historiador no final dos anos de setenta, mais remotos se tornaram suas *prises de parole* sobre tendências contemporâneas, ainda mais que o feminismo anglo-americano dos anos de 1980 atravessou um estranho convívio com o conservadorismo. Ao ler os comentadores brasileiros, este recuo da militância parece ter sido enaltecido pela consolidação do seu sentimento artístico. No contexto da crítica ao marxismo, a celebração do seu distanciamento alegado com a desigualdade colonial de um país periférico formado pela economia escravista, só pode ser problemática. Nesta configuração peculiar, a tese da rejeição da hipótese repressiva, exposta no primeiro volume da *Vontade de saber*, era recebida desde que fora transformada em uma denúncia contra o anti-humanismo foucaultiano dos anos de 1960.

Desta última condição, Foucault era evidentemente um dos principais articuladores, porém não mais se a participação apresentada por Deleuze e depois por Dreyfus e Rabinow das descontinuidades pelas quais progrediu a obra

---

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. "A vida: a experiência, a ciência", publicado inicialmente na *Revue de métaphysique et morale*, 90e année, no. 1: *Canguilhem*, jan.-mars 1985, pp. 3-14, In *Dits et écrits*, IV, n° 361, *Op. cit.*. Ademais, Eribon e Defert contam ambos que Foucault desejava encontrar Canguilhem quando hospitalizado, mas acabou falecendo antes de ter tido a oportunidade.

dele foram seguidas. Segundo eles, Foucault teria abandonado o projeto arqueológico por falta de uma historiografia suficientemente ampla para incluir a dimensão acontecimental estruturante do fato histórico. Que seu objetivo de pesquisa na época da *Arqueologia do saber* era configurar, a partir de um embasamento linguístico pós-saussuriano, um sujeito sexuado afinal dispersado por acontecimentos múltiplos, não parecia mais provocar curiosidade. No Brasil, quando a linguística se juntara com a neuropsicologia, o abismo com estas pesquisas de Foucault se cavara com o auxílio da rejeição do formalismo sintáxico da linguística chomskyana – de modo geral ensejado pela maioria dos filósofos nacionais.

\*

Ao percorrer o legado de Foucault na pesquisa filosófica na França e a aplicação de alguns aspectos da sua teoria no Brasil, procurou-se estabelecer como sua filosofia fora usada de tal maneira que as diferentes correntes universitárias, apoiada pela imprensa cultural, contribuíram a fragmentar e, conseqüentemente, enfraquecer o campo da produção estruturalista no Brasil por falta de referência e definição. Deixaremos ao leitor determinar se o desfecho deste enfraquecimento diminuiu, conseqüentemente, a força da filosofia. Não há dúvida que o próprio Foucault seja parcialmente responsável desta fragmentação por seus diversos pronunciamentos realizados sobretudo em curtas entrevistas. Entretanto, o que se descobre com a publicação dos seus cursos é como o projeto arqueológico estende as bases da análise estrutural para uma ontologia social circulando acerca do problema da constituição de um modelo de subjetividade além do homem. A rejeição do estruturalismo, e seu conivente esquecimento nos cursos de filosofia no Brasil, levanta perguntas sobre aquilo que se determinou como insuportável nas suas abordagens. No fim de dois capítulos, é possível ver que as dificuldades percebidas a criar uma nova teoria do sujeito após o homem e além do humano consolidam as condições pós-humanistas em que a produção intelectual se encontrava, mesmo que rebatam passivamente na perpetuação do humanismo. Nunca se pronunciou tanto a palavra “homem” quanto hoje no Brasil.

Mas o estruturalismo exigiu mais ainda. Exige que a nova forma de subjetividade seja situada num lugar tornado irreconhecível a partir dos termos da situação. A complexidade de tal processo teórico a captar uma entidade em formação precisa do campo empírico para se valer. Acontece que quando o pós-estruturalismo acadêmico norte-americano declarou o fim desta orientação no pensamento, apesar de ela ainda ser ativa nos seus próprios projetos, acabava retirando da filosofia seu trabalho sobre a ciência econômica marxista de Althusser, a semiologia antropológica de Lévi-Strauss, a teorização do inconsciente sexuado em Lacan, a subjetividade feminina em Irigaray e a dominação masculina em Bourdieu, projetos todos, é verdade, sem sujeito novo, mas todos concentrado sobre a força do método comparativo a circular em um espaço genérico no qual os novos modelos teóricos parecem surgir.

Ao se fragmentar, a filosofia não só se enfraquece como também desnorteia sua rede científica de atuação. O estruturalismo sempre se distinguia pelos modelos científicos de fundamentação numa atividade cujo resultado oferecia planos de ação com novos objetos teóricos. Foucault não buscava ocupar a topologia desta modelização, mesmo que optara em fazer uma história de formas anteriores deles quanto se coagulavam em formas de subjetividade. Sua finalidade era compreender melhor como substituir um modelo de sujeito deslegitimado por sua pretensa neutralidade e sua desconexão com o corpo para então veicular os conceitos de gênero e de raça à sexualização, sobretudo às formas ocultadas pelas ciências e filosofias de ponta, cuja corporificação necessitava modos de derivação teórica a partir de práticas inovadoras e vivências criadoras. A diferença desta forma de subjetivação sexuada, entretanto, provém do acontecimento que lhes propiciam. Para chegar a esta conclusão, fazia-se necessário discriminar um quinto limiar na arqueologia do saber, o da sistematização.

Concluimos este capítulo com uma definição mais completa do estruturalismo, na qual as práticas não são apenas externas à metodologia, mas necessárias para verificar a lógica diferencial pela qual justapor contextos de produção discursiva. Por mais completa que seja, a definição não deixa de ser simples.



Por **estruturalismo**, deve-se entender uma atividade comparativa antianalógica e, portanto, antissimétrica, cujo resultado é a criação de um pensamento na qual certas linhas formais se relacionam à perspectiva e aos termos que prestam coerência ao campo inicial, mas cujas propriedades conteudistas se fazem indiscerníveis por princípios eliminativos. Ao invés de estabelecer bases de semelhanças (propriedades invariantes) entre dois grupos linguísticos a partir dos elementos que tenham em comum, descobre-se então uma outra topologia discursiva irreduzível por seu conteúdo diferencial em relação a cada um dos grupos iniciais, isto é, um terceiro grupo. A forma deste novo grupo se deriva a partir das transformações (em relação ao Grupo A e B) que lhe investiram com propriedades relacionais na forma de *práticas sociais não discursivas*. Que um grupo conceitual possa satisfazer o papel da primeira filosofia depende justamente do seu formalismo. O interesse trazido pela filosofia ao formalismo se constata pela sua universalização. Porém, o universalismo não contempla de antemão a circulação de um grupo indiscernível. Para integrá-lo, faz-se de *prima* importância tratá-lo como se fora parte de um sistema. Que este modelo perpassa a obra de Foucault desde a arqueologia, até o modelo inacabado da ontologia gay, é o que se pretende ainda provar neste livro.

Entende-se que nesta descrição metodológica, mesmo na sua generalidade, desvia-se da definição quase testamentária de Foucault, exposta na famosa conferência sobre heterotopias, publicada em 1984, mas escrita em Túnis, no ano de 1967. Os editores dos *Dits et écrits* salientam que o filósofo tinha proibido a publicação do texto até então por razões não expostas, mas que também se estenderam à linda conferência, "O Corpo utópico". No primeiro texto em questão, intitulado "Dos Espaços outros", Foucault retomara a dimensão comparativa relacional da análise estrutural, ainda denominado "estruturalismo", embora a corrompa por um erro de compreensão sobre o tempo. Este mesmo erro será reiterado durante décadas como se fosse senão por mimesis, então por mimética. Para ele escrever:

O estruturalismo, ou ao menos aquilo que é agrupado sob esse nome ligeiramente genérico, é o esforço para estabelecer, entre elementos que podem

ter sido distribuídos através do tempo, um conjunto de relações que os faz aparecer como justapostos, opostos, implicados um pelo outro; em resumo, que os faz aparecer como uma espécie de configuração. E, na verdade, não se trata, desse modo, de negar o tempo, mas uma determinada maneira de tratar aquilo que é chamado de tempo e também de história<sup>34</sup>.

Seguimos Foucault na continuação do seu raciocínio, no texto quando observa que tal processo implica que o tempo seja denominado *a partir uma nova perspectiva*. Ir além do estruturalismo implica que até "história" seja inadequado pelo fato de que a metodologia se defronta com a tese eliminativista do pós-humanismo. Por isso, sugerir, de acordo com legiões de comentadores, que, no estruturalismo, se trataria de "negar o tempo", mesmo ao privilegiar um novo contrário do tempo na categoria de posicionamento (*emplacement*), ao invés de a do espaço, parece-nos equivocado, senão uma contradição no que diz respeito à extensão analítica que cabe ao estruturalismo resolver sem que seja necessário passar por uma superação dialética.

Não há categoria mais típica do estruturalismo e da análise estrutural que a de posicionamento (*emplacement*), categoria essa, como o filósofo passa alguns parágrafos a demonstrar, na qual não há nada em comum com a noção de espaço. Aliás, na apreciação do próprio filósofo, a categoria de espaço seria inscrita no pensamento medieval, enquanto a de localização faria parte do pensamento renascentista. A categoria de extensão (*étendue*) surge com a *épistémè* da Idade Clássica (francesa) e, conforme a perspectiva de Foucault, o tempo se impôs apenas no humanismo.

O conceito de posicionamento é aquilo que se manifestaria na nova configuração, ainda pouco ou até inexplorada filosoficamente, pois, pelo menos, a nosso ver, ainda não tinha sido desvendado pelas metodologias vigentes, pelo menos não antes da aplicação da análise estrutural. Vale a pena reiterar: a categoria de posicionamento é aquela que garante que a metodologia inteira de Foucault, sua

---

<sup>34</sup> FOUCAULT, M. De espaços outros. *Estudos Avançados* [online]. 2013, v. 27, n. 79 [Acesso em: 15 Junho 2019], pp. 113-122. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300008>>. Epub 25 Nov 2013. ISSN 1806-9592.

arqueogenealogia, configure uma suplementação singularizada ao estruturalismo. Além disso, em 1967, a substituição do tempo pelo acontecimento ainda não era evidente. O acontecimento não tinha saído do seu alicerce historiográfico, nem na epistemologia histórica, onde ainda circulava a categoria bachelardiana do instante. Defender-se-ia que mesma a categoria heideggeriana de *Ereignis* não teve ainda a ocasião para se apresentar na forma de uma promissora categoria a partir da qual superar o modelo da ontologia fundamental criado pelo próprio Heidegger. A crescente topologização da função da análise discursiva no pensamento de Foucault constituía justamente uma configuração nova do acontecimento, que será reiterada por Deleuze e entregue à nova geração de pensadores estruturalistas franceses.

Porém, a nova metodologia afinada por Foucault em 1967 permanecia ainda sem conteúdo, determinada apenas de acordo com definições formais ou como projeto de pesquisa. Pois, pela definição que expusemos, o processo de geração interna propiciada pela análise estrutural, ao invés de apresentar o movimento da negação, induzir-se-ia por meio de um campo vazio a *indiscernibilidade do sujeito na sua genericidade*.



# CAPÍTULO 3

## ESTRUTURALISMO DE FOUCAULT

### Para terminar com um comentador limitado

Na origem dos objetivos a escrever este livro, a proposta era a de mostrar que a história dos sistemas de pensamento, esculpida a partir de uma estratégia conceitual denominada arqueologia, sempre aplicava a análise estrutural. Esta constatação, que é a nossa própria tese, vindica também a suspeição de que Foucault, ao invés de rejeitar o estruturalismo, o estendia em maneiras que não se davam com toda clareza, porventura nem eram cogitadas pelo autor, ao menos nos anos de 1960. Suas denegações não ajudando, o mal-entendido se perpetua na percepção de uma virada genealógica em ruptura com a arqueologia, percepção esta rejeitada por Foucault nas atualizações periódicas feitas ao longo do seu ensinamento e registradas tanto no Collège de France quanto na University of California, em Berkeley. O que tece motivos a favor de uma continuidade metodológica na sua obra também permite entender que a genealogia experimentada na analítica do poder, que se transformará em recortes historiográficos, conceituais e exegéticos nos últimos anos da vida dele, em verdade era uma extensão da empreitada estrutural. Em outras palavras, o que estava integrada na sua metodologia de pesquisa, pelo menos a partir de 1972, se verifica por uma genealogia *estrutural*.

A confusão que se encontra na área dos estudos e da pesquisa sobre a obra de Foucault, que muitas vezes não é diferente de um encadeamento de erros decorrendo da recepção literal dos seus escritos, só se esclareceu, de fato, no último ciclo, ou melhor “eclipse”, de publicações desta obra. Sua perspectiva global, que vai além dos livros, dos artigos e das entrevistas, agora na forma do corpus dos Cursos ministrados no Collège de France, necessita uma inflexão expressiva nas orientações conhecidas sobre a periodização do seu pensamento. Os Cursos colocam

novamente na mira a continuação das pesquisas que o filósofo lidava já nos anos de 1960, que para muitos comentadores terminam também com a década desvanecida.

Entre 1972 e o ano da sua morte em 1984, Foucault publicou apenas quatro livros em francês. As poucas observações sobre metodologia na sua obra que aparece durante este período, foram ditas em forma fragmentária principalmente em entrevistas publicadas em idiomas outros dos que o francês. Quando da tese sobre a extensão da análise estrutural na nova metodologia arqueológica, são também os inéditos do Fonds Michel Foucault, na Bibliothèque nationale de France, que serviram para confirmar ainda mais o que nos parece ser da ordem do evidente, a saber, que Foucault é um dos principais pensadores estruturalistas.<sup>1</sup>

É *myster* que na área das ciências humanas um dos principais tópicos de pesquisa é o discurso. Foucault era um dos primeiros pesquisadores a mostrar que à medida em que se aprofundava este tópico, o complexo conceitual e metodológico denominado sujeito-objeto apresentava suas marcas históricas de constituição e de término. Constituição não se deve confundir com construção. Não há nada em Foucault que desvalorize a espontaneidade pela qual se constituem os "sistemas de pensamento", dos quais ele se apresentou como o historiador na sua cátedra no Collège de France, nada que reduzia arcabouços teóricos à consciência dos "homens". Em uma entrevista radiofônica concedida à Radio France após a publicação de *L'Archéologie du savoir*, em 1969, Foucault defende que o discurso não pode ser pensado por dentro do complexo sujeito-objeto, pois ao perguntarmos o que existe fora do discurso, a resposta poderia bem ser "os objetos"<sup>2</sup>. Com o surgimento dos saberes teóricos, os "objetos" pelos quais o discurso será melhor entendido representam uma figura em relação à qual não há um fora que não

---

<sup>1</sup> Das apresentações contemporâneas ao periódico estruturalista, é possível indicar as de R. BARTHES, "L'activité structuraliste", In: *Essais critiques*, Paris: Seuil, 1964, de M. SERRES, *Hermès I: La communication*. Paris: Minuit, 1969, e de G. DELEUZE, "A quoi reconnaît-on le structuralisme" (1972), In François Châtelet, éditeur, *Histoire de la philosophie VIII*, Paris : Hachette, 1973. Para uma contextualização mais recente, que na França pelo menos, introduziu um novo paradigma mais metodológico e menos voltado aos anos de 1960, ver Étienne Balibar, "Le Structuralisme: une Destitution du sujet?", *Revue de métaphysique et de morale* 45 (1/2005), pp. 5-22. Para minha perspectiva, consultar as minhas apresentações dos dossiês sobre "Ontologia e estruturalismo na Filosofia francesa contemporânea", In: *Veritas*, nº 2 dos anos de 2013 e 2014, respectivamente.

<sup>2</sup> « Michel Foucault parle de l'Archéologie du savoir au micro de France Culture, le 2 mai 1969 ». Georges Charbonnier reçoit Michel Foucault au micro des Matinées de France Culture, en la présence de Jean Duvignaud - Professeur au collège de France et de Jean Claude Pecker. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=SrFCQYYGMH0&t=1296s>>. Acesso em: 2021.

contemple as condições históricas do seu surgimento. Visto pela configuração do principal modelo de filosofia vigente na época em que escrevia, o de Kant, a implicação não é a de que não haveria um espaço hipotético denominado de transcendental a partir do qual uma consciência seria constituída conforme os *a priori* do tempo e do espaço antes de se declinar em juízos formados pela experiência, pois o transcendental bem existe. Mas, o *a priori*, aponta Foucault, por mais que antecedia a experiência enquanto tal, não é independente dos processos históricos pelos quais se constitui.

Parte do projeto geral de Foucault, então, visa a entender a gênese dos grandes arcabouços pelos quais os sistemas de pensamento surgem. Já o conceito de discurso, não se apresenta como forma homogênea na história, ainda menos de maneira fixa. Não há uma essência do discurso, tampouco uma substância. Na época de *As Palavras e as Coisas*, em 1966, Foucault falava do "ser da linguagem" (*l'être du langage*) que se "dispersa" ao longo de uma *épistémè* para configurar formalmente as regularidades presentes em formações científicas de uma determinada época, em torno mais especificamente de uma seleção de eixos conceituais: a vida, o trabalho e a própria linguagem. Dois anos antes, em conversa com Alain Badiou, gravada pela televisão educativa francesa, Foucault ainda usava o termo de "*forme culturelle*" para se remeter às periodizações recortadas em uma constelação subjacente aos conceitos<sup>3</sup>. Esta constelação se regulava, para que perpetuasse sua regularidade estrutural, pela força centrípeta de uma interação entre o infinito e o homem declinada conforme os três eixos<sup>4</sup>.

Ainda na *Arqueologia do saber*, Foucault vislumbrou uma posição hipotética que submetia o discurso a uma classificação interna, mantida em oscilação pela historicidade dos limiares. Para verificar esta hipótese, e defrontá-la ao objetivo maior da sua filosofia, o de fornecer um modelo que pudesse dar conta da subjetividade atuante na *épistémè* após o humanismo moderno, ele afinou dois

---

<sup>3</sup> A expressão parece ter servido a Foucault como variação sobre o conceito de *épistémè*, pois, em meados dos anos sessenta, seu uso é recorrente em conferências assim como em entrevistas. Por exemplo, "Nietzsche, Freud, Marx", in: *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 593.

<sup>4</sup> « Peut-être la philosophie est-elle, en effet, la forme culturelle la plus générale dans laquelle nous pourrions réfléchir sur ce qu'est l'Occident ». FOUCAULT, Michel. « Philosophie et psychologie » (entretien avec A. Badiou), *Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 février 1965, *Dits et écrits*, t.1, op. cit., p. 438.

métodos de análise estrutural, a arqueologia e a genealogia. No entanto, Foucault nunca terminou este projeto. Desde a publicação de nossa pesquisa preliminar neste assunto e nas discussões provocadas por ela, intensificamos a tese segunda a qual a continuação do projeto lhe foi barrada pelo fato de ter deixado um quinto limiar fora de sua teorização na virada dos anos de 1960: o limiar da sistematização<sup>5</sup>.

Após desenhar um retrato da pesquisa brasileira pela qual o estruturalismo se encontrou expropriado no seu objetivo para servir de metodologia interdisciplinar propriamente filosófica, abarcamos os escritos de Foucault sobre metodologia e estruturalismo. Vale lembrar como, por esta marginalização, a interdisciplinaridade encontra, à contracorrente de outros campos de pesquisa científica, uma resistência irracional por dentro da área da filosofia. Por esta resistência, é possível ver expressões sobre o que seria a principal contribuição de Foucault à filosofia, a saber, uma história das ciências, principalmente sociais. Ao evocar, no capítulo anterior, os limites da adequação de modelos analíticos de Foucault aos desafios socioeconômicos nacionais, e porventura, da sua inadequação, não se pretende barrar a validade dos seus modelos, mas salientar que, não obstante seu esforço oscilante, seu programa teórico se concentra na teoria do sujeito. Focar na extensão que apresenta o projeto de organizar uma arqueologia de nível discursivo das ciências experimentais, implica que as ciências sociais estruturais abram sobre um modelo de sujeito sem reflexividade e sem consciência,

A tese que defendemos neste livro é a de que Foucault nunca deixou de aprimorar a análise estrutural nos seus estudos, não obstante suas denegações. Após a arqueologia conseguir desvendar um problema propriamente filosófico, que são as práticas e os corpos, ambos atrelados ao desafio de mapear uma teoria geral da subjetividade pós-humanista, além do homem e da humanidade, a análise estrutural vai seguindo um caminho subliminar na obra de Foucault. Ela reaparece esporadicamente nos interesses pontuais publicados em artigos e evocados nos cursos, em torno de vidas singulares marcadas por inovações sexuais e uma singular sexualidade, quebrando no âmbito da filosofia com o silêncio secular que lhes excluía dos campos discursivos. Após se estabelecer como um dos principais

---

<sup>5</sup> MADARASZ, Norman. "Foucault: arqueólogo estrutural" in *Foucault: Leituras acontecimentais*. Org. por Norman Madarasz, Gabriela M. Jaquet et al. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.



teóricos da nova crítica francesa da literatura, Foucault se interessará cada vez mais por uma literatura específica a partir da qual o surgimento da sexualidade ressoa por formas inusitadas de expressão escrita. Em escritos sobre a obra de Pierre Guyotat, ele desvia da proibição institucional a inserir, no que é, no fundo, uma empreitada científica, a necessidade de recorrer às formas ficcionais da literatura, vistas enquanto parâmetros de uma teoria do sujeito assim como das suas inflexões tópicas.

Em outras palavras, por meio de um caminho em surdinho, que aproveitava das lacunas extensas entre os livros publicados, na medida em que Foucault avançava na sua história conceitual e conceitualizada da sexualidade, a literatura ficcional se tornava mais ocasional na sua pesquisa, mesmo que reapareça com bravura assim que ele encontrar o alicerce de uma ontologia da subjetividade "gay" e subseqüentemente queer. Ignorar a produção estrutural desta fenomenalidade intrínseca à obra decorre da falta de uma fineza teórica proporcionada principalmente pelo limiar da sistematização, quando não da ocultação comum propiciada pela ordem hegemônica vigente.

O objetivo deste capítulo será, então, de esclarecer a sombra na qual Foucault deixara a análise estrutural e mostrar como inelutável seu retorno com frequência a enfatizar esta aplicação da arqueologia para analisar a sexualidade, enquanto prática vitalista de criação de identidades nas formações discursivas que lhe direcionam a um campo de experiências fora das normas estabelecidas pelo Estado de direito.

\*

Demonstrar que Foucault manteve o projeto arqueológico durante o curso inteiro das suas pesquisas é relativamente fácil estabelecer. Afinal, é o que Foucault afirmava em Berkeley nos últimos anos da sua vida, em gravações disponíveis no acervo, mesmo se, de fato, ele deixou de fazê-lo com toda clareza nas duas entrevistas recapitulativas da sua carreira, a primeira realizada pelo livro de Dreyfus e Rabinow e a segunda, também com eles, mas destinado a uma das primeiras coletâneas dos seus artigos e entrevistas publicada em inglês, *Power/Knowledge*, pela Pantheon Press. Seja como for, a publicação dos *Dits et écrits*, em que se

encontra a tradução da segunda entrevista "*Polemics, Politics and Prometizations*", além dos cursos supracitados em meados dos anos da década de setenta deveria resolver o assunto.

Ora, demonstrar que Foucault atuava ainda nos anos de 1970 com a metodologia que emprestava seu nome ao estruturalismo sairia com maior dificuldade da polêmica. Por incrível que pareça é ainda complicado conseguir uma concordância geral em torno da metodologia que fundamenta a arqueologia. Os cooptações pela fenomenologia ou a teoria crítica de aspectos da obra foucaultiana não cansam nos seus esforços ou para empossar-se da arqueologia, ou neutralizá-la, quando não de destituí-la ao classificar de ser uma história de ideias ou de mergulhar num relativismo construcionista do social. Na sua forma mais bruta, a arqueologia realiza o nominalismo radical de Foucault e traz à superfície as riquezas de um sistema pragmático pelo qual analisar a formação de discursos variados, alguns deles de natureza científica, mas de tal forma a integrar em todas a causalidade imanente inscrita no conceito de acontecimento.

Na medida em que Foucault visa à construção de um verdadeiro sistema de pensamento calibrado pelo eclipse da figura tradicional do sujeito a partir da formação de uma nova figura do ser humano, o ser "gay" que se transformará em toda autonomia no ser "queer", tem peso suficiente para impactar sobre o modelo que uma ontologia diferencial poderia adquirir. Tal passo na teoria, e na filosofia, significa uma convergência complexa que integra a epistemologia histórica, de Georges Canguilhem, na análise estrutural, de Lévi-Strauss, pelo desdobramento de uma linguística da inconsciência que distribuía a filosofia em ramos particulares podendo desvendar a formação discursiva por trás de todo ato de teorização comprometido a preservar a verdade das suas conclusões. Em 1969, a convite de Canguilhem, Foucault fará um teste do ramo analítico do seu sistema filosófico do acontecimento que parece promover o que se manifestará em um dos seus mais importantes cursos no Collège de France, *Théories et Institutions Pénales*.

O Curso de 1971-2 é o último a ser publicado. Além de serem as únicas aulas que não foram gravadas, são também as únicas cuja forma textual se assenta apenas em notas. Sem entrar logo no contexto histórico contemporâneo, o curso aborda os desdobramentos de uma revolta camponesa na França, denominada dos

*Nu-Pieds*, iniciada em 1639. Foucault explora como sua supressão teria iniciado a substituição de regimes jurídicos, a qual visava a dar voz aos próprios sujeitos para que pudessem se pronunciar, conforme critérios verídicos, perante a acusação da qual faziam objeto. A pena decorria como se fosse por inferência a partir da admissão do crime cometido, mesmo se a confissão tivesse sido geralmente extraída por meio de tortura.

Os editores do Curso certamente se beneficiaram de mais de duas décadas de observações críticas sobre a edição da sua atuação no Collège de France e, de modo geral, dos estudos acerca da obra em curso. Pela fortuna do leitor atual, os editores decidiram incluir uma carta de Étienne Balibar, a qual ilumina os bastidores da recepção da leitura proposta por Foucault do acontecimento. Assim, é preciso lembrar que *Teorias e Instituições Penais* segue a um primeiro Curso de Foucault que se concentrava em análises da Antiguidade Grega, sobretudo no contexto textual no qual foram concebidas as tragédias de Sófocles. Ora, desde as primeiras páginas do segundo Curso no Collège de France, o recorte histórico pula para o século 17. Um leitor fascinado pela tecnicidade foucaultiana a descobrir arquivos desconhecidos poderia ter a impressão de que o incidente dos *Nu-Pieds* representa mais uma contribuição impressionantes do autor. Mas, Balibar situa o contexto referencial como indicativo de que a escolha estratégica feita por Foucault para discutir esta história estava abrindo, na verdade, um conflito teórico de grande escala com o marxismo estrutural de Louis Althusser.

De fato, Balibar salienta que a referência principal de Foucault para a história dos *Nus-Pieds* era a historiadora Madeleine Foisil. A informação ocultada é que Foisil era aluna de Roland Mousnier, um dos rivais de Althusser no cerne do partido comunista francês, um historiador "ortodoxo" cuja compreensão da luta de classes e da teoria do sujeito Althusser tentou desqualificar, e isto pela metodologia estruturalista. Na sua leitura do acontecimento, Mousnier entrou em conflito com o historiador russo, Boris Porchnev, cuja perspectiva sobre a revolta desviava da tese do materialismo histórico. Evidentemente, tal desvio despertava o interesse de Foucault. No entanto, a historiadora-discípula não se adequava aos critérios de fidelidade ao seu mestre, o que permitiu que Foucault redobrasse seu afastamento dos modelos althusserianos por um ataque conduzido em dois flancos. Afastando-

se do marxismo clássico da Foisil e redobrando o contra-argumento de Mousnier contra a compreensão feita de Althusser da história como sendo um processo sem sujeito, Foucault reforçava ainda que a categoria de luta de classes acaba produzindo uma postura contraditória ao aplicá-la a descrever o motor de reprodução do capitalismo. Como último elemento do modelo crítico montado contra Althusser, Foucault parece de fato deliberadamente contradizer a posição defendida por seu colega na teoria dos aparelhos do Estado ao salientar que a compreensão tida do aparelho de repressão do Estado não demonstrava nada evidente. Como sugere Althusser, este aparelho já chama atenção à complexidade do aparelho ideológico do Estado. Porém, Foucault verá não apenas complexidade na repressão, mas considera que a repressão da revolta dos *Nu-Pieds* exemplifica um “acontecimento” na história do feudalismo e do surgimento do Estado capitalista, a qual forma uma objeção à categoria única de luta de classes para explicar a transformação radical de “todas as civilizações”.

Queremos deixar claro que o objetivo aqui não é de verificar o argumento histórico, nem as considerações levantadas perante este conflito pela marxologia. Que houve um desencantamento entre Foucault e Althusser, no momento de maio de 1968, está bem documentado. Balibar tem toda razão a lembrar que a corrida pela hegemonia filosófica da época não estava concluída ainda e as ambições de Foucault reconhecia o peso ocupado por seu rival. Ademais, depois das críticas intransigentes contra o mestre por seus ex-alunos, a influência de Althusser não deixou de se retomar no decorrer dos anos de 1970. No seu novo materialismo estruturalista, o acontecimento veio a se tornar cada vez mais operante em termos de uma força causal na progressão teórica que acompanhava sua dissidência por dentro do partido comunista.

No material de contextualização do Curso 2, encontra-se também um estudo fornecido por Claude-Olivier Doron, filósofo convidado a comentar, com mais objetividade que Balibar, como fora organizado a abordagem teórica desdobrada durante o ano. A leitura realizada por Doron não altera o que já se sabe da militância de Foucault nestes primeiros anos da década. No entanto, ele preenche as fissuras com o que nos parece inegável, a saber, que Foucault não apenas desenvolvia a arqueologia para examinar a estruturação da história tradicional das ideias, se

posicionando por ela em subjacência à narrativa desenvolvida, mas amplia sua dimensão estrutural a partir da inserção de elementos de análises históricas no final mais próprias à metodologia e ao campo de atuação de Canguilhem, que de Vernant e Braudel. Mais ainda, Doron levanta logo a importância da afirmação feita por Foucault, na Aula 10 (16 de fevereiro de 1972), de que a repressão da revolta dos *Nu-Pieds* representaria um acontecimento na história da política econômica, na França, menos a partir da dinâmica imanente à revolta e da sua causa, mas, sobretudo, devido aos modos para reprimi-la. Para Foucault, a revolta dos *Nu-Pieds* aponta para um limiar histórico no qual se entrelaçam dois modos de repressão. Por um lado, uma repressão que ainda se forma pelos recursos da partilha feudal das terras, e, por outro, uma repressão expedida pelo Estado, embora ainda anterior ao surgimento da sociedade burguesa. Portanto, o conceito de acontecimento vem deslocando da trama narrativa da história real uma ruptura com as formas vigentes do período, mostrando a necessidade de ajustar na teoria o modo para tornar visível um fenômeno institucional novo.

Foucault mostra assim, ao encenar um confronto entre Porchnev e Mousnier, como a luta de classe falha a explicar este evento, derrota que exerce uma pressão historiográfica incontestável, pois seria a revolta que concretiza uma nova expressão acontecimental pela qual se enseja a centralização das relações de poder no âmbito da história política e jurídica da França. No entanto, ao nomear explicitamente a historiadora Madeleine Foisil, Foucault rompe sub-repticiamente com o modelo dialético de Althusser, lhe obrigando eventualmente a tratar a história por meio de uma figura dúplice de assujeitamento pelo poder que não se reduz à repressão, mas também nem à ideologia. Foucault enxerga o surgimento de uma nova expressão do poder que se faz na base de relações convergentes entre a discursividade e a visibilidade, ao invés de uma dinâmica de síntese que faz unificar a divergência entre classes. Doron evoca a aplicação extra-arqueológica do termo “dinástico” com o qual Foucault localizara um “nível de descontinuidade que caracteriza pela oposição estrutural entre dois sistemas heterógenos de repressão: ‘o sistema feudal repressivo’ e ‘sistema repressivo de Estado’”. O acontecimento dos *Nu-Pieds* (assim

como outras revoltas no século dezessete) está situado 'no ponto de divisão' entre estes dois sistemas"<sup>6</sup>.

O segundo nível da análise será mais lento, se desviando da categoria de aparelho repressivo do Estado, para se focar nos conceitos de "poder" e "relações de poder", em um despertar de termos novos, cuja ressignificação passa pela adoção da "microfísica do poder". Foucault traz esta perspectiva diferencial à sistematicidade da análise estrutural do poder num gesto que descentraliza a preponderância explicativa da luta de classes para entender a natureza da repressão securitária conduzida por instituições e formações políticas. Em lugar da dialética, surge então a relação diferencial, organizada no âmbito da construção teórica pelo conceito de acontecimento.

Vale a pena se lembrar que o conceito de acontecimento almeja seu pleno desenvolvimento apenas nas décadas após suas primeiras aplicações teóricas para localizar uma outra força transformacional radical na história que a de revolução pela classe operária. Uma das teorias mais completas construída a partir da imanência causal do acontecimento, serve-se remeter à classificação organizada por Alain Badiou, em *Logiques des mondes*, a saber, uma singularidade irreduzível à lógica vigente em um Estado normalizador da situação ontológica-existencial. Sua força é a de criar um pensamento com implicações práticas em contradição com a lei que gerencia o Estado da situação, pensamento este distribuído sempre em relação a uma série de condições discursivas de produção de obras, feitos ou modos de identificação distintos e irreduzíveis<sup>7</sup>.

Esta singularidade forte do acontecimento é exemplificada a partir de uma partilha suplementar, uma que faz com que a linha sequencial não seja perceptível por relações humanas asseguradas pela identidade que lhe fora imposta pelo Estado da situação. Para vislumbrar a aposta teórica apresentada por Badiou, faz-se necessário ouvir a técnica estruturalista, em Althusser, da leitura sintomal, uma

---

<sup>6</sup> DORON, Claude-Olivier, "Foucault and the Historians: the debate on "popular uprisings", in FOUCAULT, Michel, *Penal Theories and Institutions. Lectures at the Collège de France 1971–1972*. Edited by Bernard E. Harcourt With: Elisabetta Basso (transcription of the text), Claude-Olivier Doron (notes and critical apparatus), and the assistance of Daniel Defert. General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana. English Series Editor: Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan, p. 294.

<sup>7</sup> Cf. BADIOU, Alain. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Paris: Seuil, 2006.

estratégia para compreender a fenomenalidade do radicalmente novo a partir de um aprofundamento conceitual firmado por sua irreduzibilidade.

Tendo esta configuração mais tardia em vista, voltamos agora a considerar como Doron resgata os dois significados do acontecimento em Foucault. O primeiro diz respeito a sua inscrição em uma aparente continuidade consequencial que seria *serial*, enquanto o outro sugere sua divisão *intERRUPTIVA* por manifestações de um ato sem causa direta. No Curso, Foucault argumentara que não haveria surgimento de uma classe burguesa pela força crescente da qual o Estado vai deixando de apoiar uma economia feudalista gerenciada por senhores. Seu argumento é que devido à natureza *fiscal* da revolta, ou seja, pela recusa dos camponeses a pagar um tributo ao Estado, na violência da repressão subsequente o Estado também penalizara os senhores feudais para se empossar dos meios de produção sob dominação deles até então, para atrair os camponeses desalojados a se transformarem em trabalhadores assalariados.

O argumento de Foucault é certamente mais micro-histórico de que micropolítico. Bem que neste curso ele já está apontando àquilo que uma arqueologia sem acontecimento não consegue captar, a saber, a forma relacional de um saber sobre a política cuja descoberta é de que tal saber, mesmo não sendo um mero caso de ideologia, pressupõe um dispositivo de poder que subsuma o próprio programa teórico. Contudo, sendo da ordem micro-histórica, não é possível tentar universalizar seu modelo demonstrativo. Decerto, pela perspectiva das pesquisas em economia para as quais Karl Polanyi é tido como referência, a transformação entre feudalismo e capitalismo pode não passar por um processo dialético, mas as consequências sobre as vidas expulsas pelo cercamento das terras pelos senhores feudais da Grã-Bretanha do século 17, exemplo de primeira instância da acumulação primitiva seguida por Marx no *Capital I*, são fundamentais a integrar para que o resultado da orientação teórica não se restrinja ao liberalismo. No campo da história da transformação de sistemas econômicos nem é mais justificado deixar de lado a consideração do argumento de Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa*, de que tanto as origens do processo de valorização da mercadoria, quanto da teoria servindo a explicá-lo juntos abafam o papel das mulheres no processo de reprodução do capitalismo. As mulheres participam à geração do mais-valor pela reprodução tanto

corporal quanto contratual da sua reserva da mão de obra, sendo que o valor numérico do trabalho duplo das mulheres necessita ser contabilizado na álgebra que leva a fundamentar a fórmula da exploração em Marx e na precificação nas perspectivas misedas do neoliberalismo<sup>8</sup>.

A materialidade destas relações históricas rebate contra a causalidade formal conceitualizada na dialética pelo materialismo histórico. O acontecimento, enquanto conceito da ruptura processual e da descontinuidade historiográfica, implica como se alcança uma explicitação coerente neste nível do mecanismo estruturante da própria teoria principalmente por meio da análise estrutural. Para realizar a estratificação metodológica apresentada por Foucault na sua teoria acontecimental de transformação social, a teorização manifesta do processo deve pressupor uma dimensão relacional que a arqueologia desvendará de fato. Mesmo assim, torna-se imprescindível explicar como a própria condição de possibilidade da transformação se forma por uma postulação sobre a irreducibilidade do acontecimento, fraturada entre continuidade serial e descontinuidade incremental.

\*

O filósofo Ian Hacking foi um dos principais, embora poucos, interlocutores de Foucault na tradição analítica a recepcioná-lo integralmente na filosofia das ciências. De fato, este ramo da filosofia desenvolvido por cientistas com viés filosófico se articulou por alguns pesquisadores exilados na Inglaterra e nos Estados Unidos, como K. Popper, I. Lakatos e P. Feyerabend, além de T. Kuhn a partir da tradição francesa. Preocupava-se com as condições em que uma determinada ciência empírica, e especialmente as ciências exatas, conseguiu manter sua configuração normalizada e sua extensão normativa em torno de um ideal de objetividade realizado pela convergência entre significado e verdade. Reinava nela,

---

<sup>8</sup> Para o tema da lei dos cercamentos das terras feudais, as principais referências são: POLIANY, Karl. *A Grande Transformação*. Tradução de Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000, MARX, Karl. *O Capital, livro 1*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013, capítulo 24, assim como, para uma descrição atualizada, VAROUFAKIS, I. *Conversando sobre o capitalismo com minha filha*. São Paulo: Planeta, 2015. A crítica feminista do modelo da valorização e da exploração articulado no *Capital* se encontra em FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.



além da teoria da verdade de correspondência, sobretudo a teoria da verdade como coerência, ou seja, entre demonstrações, modelos ou meras teses. Uma das características na formação das ciências exatas é a matematização dos componentes de um discurso teórico. A este processo, são submetidos os procedimentos de pesquisa empírica e experimental para que a demonstração lógica seja equiparada entre o significado e uma sequência fenomenal, seja esta causalmente proporcionada. Outrora denominada filosofia natural, este processo de sistematização formalista está presente já na Antiguidade, podendo ser vista em Aristóteles no projeto de submeter o raciocínio às regras dos silogismos. Ela acelerou, a partir da Renascença, com os descobrimentos na geometria algébrica por Descartes.

A manutenção de uma teoria extensional da verdade, o que exclui o questionamento sobre a origem psicológica das propriedades da verdade, concentra o filtro de decisões ontológicas pelo qual se afinou o campo moderno da filosofia da ciência. A origem da verdade não é uma questão que interessa especialmente a sua formulação na tradição analítica, marcando assim uma das linhas divisórias entre a metafísica ontoteológica e a epistemologia analítica. Os modelos da história das ciências nos quais Foucault era formado, decorriam em grande parte daquele organizado pela fenomenologia de Edmund Husserl.

Mesmo ao encontrar Husserl no objetivo a examinar a história da verdade, Foucault continua sendo excluído do campo pós-husserliano de uma fenomenologia linguística, que optou tipicamente em reduzir a verdade ao significado e por este fato a processos históricos<sup>9</sup>. Nada surpreendente para um pensador que conceptualizou as condições de exclusão pelas quais são parcialmente determinadas as ciências modernas, tema que ocupa uma posição estratégica para também tratar a marginalização de projetos de pesquisa de determinados agentes<sup>10</sup>. Mas ao contrário da impressão deixada em muitos leitores da sua obra, ao examinar os modos de

---

<sup>9</sup> Numa discussão recente que não falta interesse, o filósofo analítico francês, Jacques Bouveresse, acrescenta com mais fervor ainda porque tal exclusão seria justificada. Com a ajuda de ninguém mais que Nietzsche, Bouveresse argumenta que a análise da verdade em Foucault comete um reducionismo à mera problemática do poder. Cf. BOUVERESSE, J. *Nietzsche contra Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Paris: Éditions Agone, 2016.

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*. Rio de Janeiro: Editora Loyola, [1971].

exclusão, de censura e da perseguição da verdade quando efetivamente pronunciada, Foucault fez todo o oposto que relativizar a verdade. Até no seu penúltimo curso, Foucault articulava « uma história das ontologias do discurso verdadeiro ou do discurso da verdade », projeto afirmado na *Arqueologia do saber* e reiterado ao longo da sua atuação em recapitulações periódicas, publicadas obrigatoriamente pelos professores do Collège de France<sup>11</sup>. O que a genealogia vem sobrepondo a este projeto geral é “uma história das ontologias da veridicção”, entendida como uma história na qual o filósofo posta pelo menos três perguntas:

1º: qual é o modo de ser próprio deste ou daquele discurso, entre todos os outros, a partir do momento em que ele introduz no real um certo jogo determinado de verdade?

2º: qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção confere ao real de que ele fala, através desse jogo de verdade que ele exerce?

3º: qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção impõe ao sujeito que o faz, de maneira que esse sujeito possa jogar convenientemente esse jogo determinado da verdade?<sup>12</sup>

Foucault entende “ontologia” como uma perspectiva sobre o “modo de ser” de um discurso efetivo que faz funcionar a verdade enquanto dinâmica geradora. A partir de uma justaposição entre *politeía* e *dynasteía*, Foucault defende que Sócrates, por meio de Platão, teria pensado a política não apenas como constituição (*politeía*), mas também como *experiência* (ou *dynasteía*). A partir desta discussão, mas em continuação de uma estratégia de longa data na qual ele visa a compor uma teoria de práticas e das experiências de subjetividades pela exploração de histórias sobre o surgimento periódico de novas expressões gerais, ele oferece um modelo transhistórico da experiência, um tripé entre “Jogos de verdade”, “relações de poder”

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos* (1970-1982). Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Edição Jorge Zahar, 1997.

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, *O Governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-83)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão, Aula de 2 março de 1983. São Paulo: Martins Fonte, 2010 [2008], p. 281 [285-6].

e “formas da relação consigo mesmo e com os outros.”<sup>13</sup>. O modelo serve provisoriamente de ontologia geral da subjetivação. Veremos mais adiante uma análise ainda mais específica do estruturalismo que permite enxergar porque o historiador se engana no primeiro pé do modelo, assim comprometendo a ontologia visada.

Em *As Palavras e as coisas*, o método de análise estrutural ofereceu a Foucault o instrumento pelo qual demonstrar que o surgimento das ciências, e dos demais saberes pré ou protocientíficos, não é um processo causal, tampouco linear. A tese descontinuista e sincrônica sobre a história das ciências conseguiu estabelecer a vizinhança das singularidades que contribuíam a encaminhar a conceptualização do processo de dispersão causal subjacente à formação das ciências humanas no século dezenove. Por um lado, as ciências humanas, a saber, a psicologia, a antropologia e a sociologia são mesclas das estruturas formais específicas das três ciências experimentais vigentes em meado do século dezenove, a saber, a biologia, a economia política e a filologia. Por outro lado, as ciências humanas cooptam os procedimentos e categorizações anteriores destas ciências, agora afastadas pela ruptura epistêmica de épocas passadas. Por estas razões de constituição mista e anacrônica de princípios e de parâmetros, Foucault argumenta que, enquanto ciência, as ciências humanas definitivamente mostram precariedade e incerteza, sendo que a proximidade delas com a filosofia não deixa de criar problemas para seu próprio andamento<sup>14</sup>.

No entanto, o trabalho arqueológico de Foucault não teve como mera ambição difamar as ciências humanas formadas no século dezenove. A análise estrutural visava a desvendar também a maneira na qual as ciências empíricas participavam de um processo subjacente de iteração formal, sincrônica e não consciente em torno de três eixos que determinavam temporalmente a especificação pela qual elas adquiriram um protocolo de identificação própria. Ainda em *As Palavras e as coisas*, mostrou que a biologia se atrelou à vida, a economia política ao trabalho, e a filologia

---

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres: O Governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-83)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fonte, 2010 [2008]. Ref. ad: “Polêmica, política e problematizações” (maio de 1984, *Dits et écrits IV, op. cit.*, p. 591).

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, op. cit., p. 372.

à linguagem. No que diz respeito às ciências humanas, o eixo delas era o conceito de "homem".

Para conceptualizar as novas possibilidades teóricas que se formaram em torno destes eixos, Foucault se deparava com a tese de que estes objetos não se definiram positivamente, por exemplo, a partir de uma essência, ou pelo menos, por uma interioridade. Ao invés, eles se constituíam apenas *diferencialmente* pela rede de categorias, ou pelo microssistema que os cercavam. O que a arqueologia estrutural concluiu era que a própria conceptualidade compensava este mesmo afastamento para com uma essência. Por conseguinte, esta conclusão tornava inteligível a historicidade implicada no trabalho do conceito. Se uma *épistémè* estava desprovida de uma origem, ela não deixava pelo mesmo motivo de ser marcada por um fim<sup>15</sup>. Salientamos aqui que o critério definicional apresentado por Foucault rompe com qualquer sinonímia entre *épistémè* e época: "*épistémè* não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências"<sup>16</sup>. Tratar-se-ia de um *aquilo* que é nem causa, nem força, mas algo aquém, anterior e subjacente ao pensável.

Índice de sua variabilidade profunda, *épistémè* tem um significado que varia entre *Les Mots et les choses* e a *Archéologie du savoir*, mas nunca perde a dimensão de ser única e imanente a uma determinada configuração sincrônica. Com a especificação desta configuração, chega-se às distinções da *épistémè* Clássica, Moderna/Humanista, e eventualmente pós-humanista. A proposta de Foucault a tratar a *épistémè* não deixa de se apoiar retrospectivamente em uma descrição fornecida por George Canguilhem ao resenhar seu livro. Canguilhem condissera a *épistémè* como exercendo o papel de um "sistema universal de referência que torna possível a variedade dos saberes de uma época"<sup>17</sup>. Sistema, aliás, pendurado entre os limiares da cientificidade e da sistematização.

---

<sup>15</sup> Mantivemos o costume da ortografia grega do termo "*épistémè*", de gênero feminino, usada por Foucault nos seus escritos em francês.

<sup>16</sup> FOUCAULT, M. *Arqueologia dos saberes*, op. cit. p. 215.

<sup>17</sup> CANGUILHEM, Georges. "Mort de l'homme, ou épuisement du Cogito?", *Critique*, nº242, juillet 1967, p. 611.

As opções metodológicas abertas pelo método da análise estrutural eram duplas distintas, embora não exclusivas: ou postular a origem da conceptualidade científica formadora de um corpus ou campo teórico como inscrição ou traço formal, ou esvaziar a origem para focar nos efeitos como as determinações efetivas de um sistema de pensamento reunindo uma seleção de teorias. Tais sistemas de pensamento implicavam processos de formação subjetiva em torno de conceitos, formalizados num corpus teórico. Mas, no caso da biologia, da economia política e da filologia, as análises de Foucault concluíram que elas surgiram por rupturas, ao invés de um desenvolvimento contínuo e linear. O método de análise estrutural não apresentava, de antemão, os meios para pensar a natureza lógica e conceitual desta ideia de ruptura no âmbito do conceito. Foi aí que Foucault tomou emprestado o termo de arqueologia de uma dupla fonte, de Kant e de Husserl, radicalizando-o para justamente suplementar o estruturalismo com o acontecimento, se não fosse finalmente de uma tripla, a de Merleau-Ponty quem evocara uma "arqueologia do pensamento" ao comentar a obra literária de Claude Simon<sup>18</sup>. Desta forma, Foucault sistematiza as ciências empíricas em fenômenos de *subjetivação* despertados por um acontecimento, processo pelo qual as respectivas ideias destes discursos em rumo de cientificação se tornavam *objetos possíveis a conhecer, cujo conhecimento é contingente* de tais "objetos" serem teorias ou até mesmo ciências<sup>19</sup>.

Se Foucault poderia ter afirmado em entrevistas que, contrário às aparências, ele nunca aplicava o método estrutural de análise, que ele não era "estruturalista", e que ele "nunca tinha usado o termo 'estrutura'", *ele nunca afirmou o mesmo para a arqueologia*.

O primeiro real distanciamento que Foucault expressa para com o estruturalismo se encontra numa resposta a Sartre em março de 1968, quando

---

<sup>18</sup> A passagem a que Foucault se refere é a seguinte: "Uma história filosófica da filosofia é possível não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, ou seja, a priori. Pois, ainda que ela estabilize fatos de Razão, não é do relato histórico que ela as toma, mas ela as tira da natureza da Razão humana sob a forma de *arqueologia filosófica* (sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als *philosophische Archäologie*)", "Fortschritte der Metaphysik", In: *Gesammelte Schriften*, Berlim, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341 (Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz e de Wolf, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, ps. 107-108)." FOUCAULT, M. "As monstruosidades da crítica", In: *Ditos & Escritos*, Vol.III: *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp.323-4. Nota 11.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, op. cit., p. 215.

defende que “o estruturalismo é uma categoria que existe para os outros, para aqueles que não o são”<sup>20</sup>. Em maio de 1968, em “*Réponses à une question*”, ele já afirmava: “Será que ainda se faz necessário especificar que eu não sou o que se denomina “estruturalista” ?”<sup>21</sup>. Em maio de 1969, ele reconhece fazer parte da grande “transformação” na pesquisa científica nomeado estruturalista, mas menos por dentro dela que “ao lado (à côté)”.<sup>22</sup> Numa discussão ocorrida em maio de 1968 em Túnis, mas publicada apenas em dezembro de 1969, Foucault afirma nunca ter sido estruturalista, e no tom de uma autocrítica sem justificção, alega que “salvo em algumas páginas que lamento, eu nunca fiz uso da palavra estrutura.”<sup>23</sup> Afirmação descaradamente – ou “*mascaradamente*” -- falsa, quando comparada à seguinte explicação, dada em 1967: “O que tentei fazer era introduzir as análises de estilo estruturalista dentro de domínios onde elas não tinham penetrado até agora, isto é, no domínio da história das ideias, da história dos conhecimentos, da história da teoria. Nesta medida, fui conduzido a analisar em termos de estrutura o nascimento do estruturalismo ele-mesmo”<sup>24</sup>. Pelo qual se confirma, sem sombra de dúvida, não apenas a conversa, flerte ou cotejo com o estruturalismo quando estava na moda, mas a clara e plena integração do estruturalismo na sua metodologia, e mais o reconhecimento da sua importância ímpar para analisar o fenômeno da gênese teórica enquanto tal.

Ainda para aprofundar como Foucault lidara com o estruturalismo ao abrir campos sucessivos de problemas e paradoxos que simplesmente eram abafados, negados ou censurados pelas artes liberais, *Geisteswissenschaften*, *sciences humaines* e ciências humanas, vale a pena examinar seu trabalho desenvolvido em duas estadias de professor visitante na Universidade de Túnis. A edição francesa dos *Dits et écrits* já incluía no volume 1, item 70, “Linguística e ciência social”, o texto de uma conferência proferida por Foucault em Túnis no mês de março de 1968, seguido por uma mesa-redonda que reunia pesquisadores tunisianos. O conjunto será

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, op. cit., p. 665.

<sup>21</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, op. cit., p. 682.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, op. cit., p. 779.

<sup>23</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, op. cit., p. 838.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. « 47 : La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui » », *Dits et écrits*, vol. I, op. cit., p. 583.

publicado na revista *Revue tunisienne de sciences sociales*, 6º ano, nº 19, em dezembro de 1969. Este item já é bastante esclarecedor do trabalho conduzido por Foucault entre a publicação de *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*. Entretanto, os manuscritos do Fonds Michel Foucault, alguns publicados recentemente, deixam sobrepujar a intensidade desta pesquisa.

Devido ao caráter pouco conhecido deste material ainda não traduzido pela língua portuguesa, optamos por fazer um levantamento objetivo do seu conteúdo.

#### **A. "Estruturalismo e análise literária, 4 de fevereiro 1967"<sup>25</sup>**

Na sua primeira atuação em Túnis, Foucault engaja uma discussão convergente aos dois ramos teóricos que perpassam sua pesquisa na década dos anos sessenta na busca de criar uma metodologia ainda desconhecida, para captar um conceito, cujo estado parece terminal. Ele inicia sua discussão ao afirmar que não é possível estabelecer uma "ligação unívoca e determinada entre o estruturalismo e a filosofia"<sup>26</sup>. O que pode surpreender é que Foucault não considera que o estruturalismo seja um método, pelo menos não mais. De acordo com ele, "dir-se-ia que o estruturalismo é atualmente o conjunto de tentativas pelas quais visa-se a analisar aquilo que poderíamos denominar a "massa documentário", isto é, o conjunto de signos, traços ou marcas que a humanidade tem deixado atrás de si e que a humanidade não para de constituir ainda [...]"<sup>27</sup>. A fineza da sua compreensão destas "tentativas" só se aguçarão ao apontar como o estruturalismo se interessa bem particularmente a uma forma de determinação. Para tanto, faz-se necessário salientar que o estruturalismo analisa não a determinação pelo modo de produção, portanto não corresponde ao grande número de críticos do seu teorismo, pela qual se lamenta de maneira subjacente a negação da liberação além do homem. Para ele, determinados são os objetos que os seres humanos criaram, "não apenas por leis próprias e simples de produção", mas por "sistemas que os constituem como

---

<sup>25</sup>FOUCAULT, Michel. « Structuralisme et analyse littéraire », *Folie, langage, littérature*. Vrin/Présent, Paris, 2019, pp. 171-222.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 174.

marcas, e como marcas precisamente daquilo que o homem faz ele-mesmo"<sup>28</sup>. A terminologia do sistema organizara a fundamentação epistemológica da teoria linguística apresentada em *Arqueologia do saber*. O estruturalismo, a seu ver, constitua uma *deixologia*, uma disciplina geral do documento. Tal como foi pela anatomia patológica que deu vazão à fisiologia no século 19, Foucault constata que o estruturalismo propiciará ainda esta ciência do documento. Fazendo parte do surgimento desta nova fase do estruturalismo, a análise literária se aproximava também à ciência do documento na medida na qual ela vai parar de considerar sua função como sendo a de triar, julgar e explicar uma obra, e se interessar nela enquanto documento.

Salientaremos novamente como o estruturalismo visa a analisar as ideias e as práticas do ser humano sempre a partir da sua teorização anterior, ou seja, a teoria se apresenta sob forma de uma entidade extrassubjetiva que permite ao ser humano ter compreensão do leque de escolhas que lhe aguarda. Ao analisar a genealogia da metodologia e do campo de análise literária, Foucault considera que o estruturalismo tem proporcionado seus instrumentos para sair da sua "obediência psicanalítica", e singularmente freudiana, para migrar em prol a uma obediência outramente linguística. A consequência desta inflexão, na qual se manifesta uma nova crítica literária, se constata por seu descobrimento de que a obra literária "não é outra coisa que um tipo de redobrimento das estruturas linguísticas sobre elas mesmas"<sup>29</sup>. A nova crítica, sob o impacto do método estruturalista e em rumo de fazer parte de uma *deixologia*, novamente esta hipotética ciência geral do documento, se determina pelo interesse trazido a analisar uma obra literária na sua espacialidade, conforme a linguística, carregada de um sentido "extralinguístico. Conceito que será eventualmente absorvido no conceito geral de discurso, Foucault remete a idealização preliminar da "extralinguística" para linguistas como Prieto, ou a lógicos como Austin, cujo conceito de "*performance*" é evocado explicitamente aqui. O que Foucault procurava aqui? Algo que se concretiza acerca de uma dimensão de práticas enunciativas na qual se confirma especialmente a tese da morte do homem. Ao escutar uma obra para capturar suas instâncias discursivas, definidas por

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 174-75.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 185.



Foucault como extralinguística, e de relevância a desvendar o contexto da obra e da sua criação tanto quanto da dinâmica do seu enredo, ele alcança o fim da sua conferência ao reafirmar a importância do estruturalismo, o consagrando agora, em termos que evocam seu contemporâneo Imre Lakatos, como o “domínio da pesquisa que se abre provavelmente de maneira bem indefinida”<sup>30</sup>.

Esta última descrição merece evidentemente um comentário, já que se pergunta naturalmente o que é de consagrar em uma indefinição. Porém, vale-se lembrar que naquela época Foucault já tinha observado a dissipação da centralidade monolítica do conceito de homem, ao passo de inferi-la por meio de análises epistemológicas de cunho tanto indutivo quanto dedutivo. Além da progressão destas novas ciências, Foucault trata de maneira subjacente o imenso desafio ao qual o conceito homem deve se confrontar, em parte graças a suas próprias análises. Será justamente pela indefinição que fará circular a deixologia até se transformar em *dinastia*, pois, o que ele busca são os termos de uma captura da descontinuidade para entrelaçar a sincronia com a causalidade sistêmica do acontecimento.

É seguro afirmar que o nominalismo variacional ou diferencial, enfim o nominalismo da multiplicidade que Foucault desenvolvera, se inicia nestas conferências importantes proferidas em Túnis. Tanto o termo de deixologia, quanto o de discurso, buscam alcançar uma estabilidade que não poderá ser contestada. O estruturalismo representava esta ambição na época. O quão profundo se confirma ser o método é possível ouvir em uma formulação importante durante a discussão subsequente à conferência, quando Foucault explica que “o método que eu sugiro é o de mostrar em que a obra [literária] constitua não apenas seus enunciados, o linguístico no qual ela se manifesta, mas a *extralinguística* que faz parte da obra, mas que não é dito”<sup>31</sup>. Esta extralinguística não significa o real da obra enquanto memória subjacente ao autor, pois inexistente em termos linguísticos. Tanto é que ela deve *criar* os termos pelos quais a obra propicia seu espaço, um espaço novo, o novo em relação à qual a extralinguística também surge. A teoria da obra se redobra em obra de teoria.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 191.

A análise estruturalista entende que a fenomenalidade dos discursos se constitui por relações, e que uma análise de discursos é sempre comparativa. Durante a discussão, Foucault é desafiado pelo público a estabelecer o critério pela qual a verdade é atribuída a uma análise. Para ele, análises *relacionais* prosseguem a *explicitar* um conjunto, ou *feixes*, de isomorfismos, em relação à qual a verdade vai se estabelecendo pelo "método da probabilidade crescente" <sup>32</sup>. Tal método materializa o pós-essencialismo e garante o excedente do isomorfismo sobre a nome que vem o denotar. Sobre a linguística e seu próprio programa de pesquisa, Foucault rejeita a afirmação que haveria um "retorno" à questão da significação na sua busca, e menos ainda à referencialidade.

Enquanto isto, no que se exerce a pesquisa de Foucault é o de isolar uma nova entidade linguística que porta a denominação de enunciado. Este conceito evoca bem entendido o sujeito falante e o contexto da fala, independentemente da questão do sentido. Para que contemple também a efetividade do pensamento não enunciativo, a análise estrutural necessitaria então a construção de um feixe de relações. Concernente ao objetivo da análise, a noção de feixe estabelece menos a equivalência entre discursos que modos pelos quais diferem. O feixe evoca um conjunto de transformações, sendo que essas apenas determinam a identidade entre discursos, pois, dependendo da comparação, cada discurso será compreendido de forma variável. Por isso, Foucault pode afirmar que "uma estrutura é sempre vazia", pois se constitui de transformações geradas na sequência de uma pesquisa, processo que contribui à sua estabilização composicional. No fundo, ele visa a investigar se a análise estrutural, por sua formidável capacidade comparativa, "conduz necessariamente a lhe assinar uma causalidade"<sup>33</sup>.

Veremos em seguida como Foucault articula mais ainda esta questão. Por enquanto, é importante concordar com ele que o isomorfismo não conduz à tal assinatura. O que o isomorfismo produz, entretanto, é um plano de esclarecimento do processo informacional pela qual a causalidade reproduz uma determinada operação. Tal plano constitui a deixologia. Pela deixologia, encontra-se um "objeto novo", pois, o que ele não é mais é substância. Na medida em que o encontro destes

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>33</sup> *Ibidem* p. 204.

novos objetos proporciona uma nova série de problemas, ao introduzir a relação da singularidade pela qual surge o novo, a análise estrutural admite parcialmente a finalidade de se tornar uma *epistemologia*, com a ressalva de lhe inscrever o objetivo de se redobrar nas suas próprias limitações, para não dizer contradições. A relação entre estes níveis de problematizações, ou seja, entre o nível do documento e o da sua produção, análogo para Foucault na biologia entre o nível informacional e o energético, parece trazer uma irreduzibilidade inerente da análise estrutural à unidade de um objeto. Por isso, e por meio do estruturalismo metodológico, a problemática não encontra a causalidade, mas desvenda uma "*mutação epistemológica*"<sup>34</sup>, sendo ela mesma a variedade manifesta em uma regra de transformação, da transformação de estruturas pela qual se determina o *tempo*. Ao invés de encontrar a causalidade, a análise estrutural identifica, portanto, um objeto novo, a saber, a necessidade de que uma transformação tenha determinada finalidade se acontecesse entre os mesmos discursos.

A discussão se encerra com considerações acerca de autores da marxologia, e como George Lukács teria entendido a transformação de acordo com o modo dialético, enquanto Althusser o entende de modo estrutural, conforme, aliás o processo pelo qual o próprio Marx teria analisado as relações de produção.

## **B. "Loucura e Civilização", Club Tahar Haddad, abril de 1967**

Nesta fala, Foucault delimita os critérios pelos quais tentar definir a loucura. Não mais que alhures, o procedimento se faz por estratos em séries diferenciais: "diferença no trabalho, diferença no jogo, diferença no estatuto familiar e sexual, diferença na linguagem e finalmente caráter não institucional de todas estas diferenças"<sup>35</sup>. Em um retrato histórico, exemplifica como a prática desta definição se inicia nas sociedades europeias do século 16, para classificar pessoas por incapacidade de trabalhar. O louco não é o doente, pois, o doente não está privado do controle sobre sua fala. O louco não é o criminoso, pois, é a família, não o Estado, que exerce a autoridade para designá-lo e mandá-lo retirar-se da vida social.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. "Folie et civilisation – Túnis, avril 1967", *op. cit.*, p. 53.

Contudo, o louco é o festivo excessivo, o bufão, sendo que esta configuração quando fora integrada em festas populares dava a "*fête de l'âne*" (nos dias 14 de janeiro) e em cortes reais, como na figura do "louco do rei".

O estudo do louco e da loucura sempre servia a Foucault para abrir um espaço de reflexão fora da normalização e, como veremos no capítulo oito, fora da heteronormatividade. A singularidade da abordagem de Foucault desvia de qualquer patologização. Pelo contrário, ele visa a trabalhar de forma imanente à experiência da loucura, sendo que a literatura lhe fornece a expressão destas vivências. Por isso, ele chega a afirmar, nesta mesma conferência, que "a herdeira da fala do louco do rei é a literatura"<sup>36</sup>. Aponta-se então um espaço de trabalho conceitual sobre a linguagem que passa entre a linguística e a literatura, um tópico tratado em várias conferências encontradas no Fonds Michel Foucault, algumas das quais já foram publicadas na última década, e outras abertas à consulta para pesquisadores. A sobreposição entre literatura e loucura se faz no sentido de que "o homem de letras, o novelista, aquele que inventa uma história não conta a história, ele não fala as coisas. Ele fala algo que não existe e fala no vazio [uma fala vazia, vaidosa, que não é feita para dizer a verdade]"<sup>37</sup>.

Além de listar suas referências canônicas da época, Antonin Artaud, Raymond Roussel ou Friedrich Hölderlin, Foucault arquiva literalmente a questão, optando para seguir a perspectiva estrutural sobre a definição do louco. Decerto, no seu ver, a loucura é um fenômeno "constante e universal" de toda comunidade humana, uma "estrutura sociológica universal"<sup>38</sup>. Desta forma, a loucura não evoca uma categoria da existência humana que a medicina teria descoberto, tampouco a psicopatologia. Pelo estudo de arquivos institucionais do passado, Foucault representa as práticas que identificavam, na Renascença, os loucos como parte de um processo decorrendo da partilha perceptiva para com os que não o são, o que destinava os tachados de loucos a uma incessante circulação frequentemente por via marítima. Estes loucos não eram submetidos a uma institucionalização ainda. Tal processo teria sido desencadeado pela crise econômica aguda do século 17, período no qual ocorre

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 63-62.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 66.

inclusive o grande encarceramento, quando milhares de seres sem ocupação são confinados sob alegação de serem loucos. Nesta perspectiva histórica, Foucault defende com mais força que o processo que definia um ser humano de louco se enraizava na acusação de não ter a capacidade para *trabalhar*. A partir do século 17, encarcerava-se pessoas em asilos e hospitais diversos, menos em função de serem doentes, quanto pela alegada incapacidade a trabalhar.

À guisa de conclusão, Foucault apontara que a loucura, tal como parecemos a entender hoje, assimilaria o quadro a uma doença apenas depois da institucionalização de um modelo médico de controle social. Doravante, a loucura se torna doença. A medicina, no entanto, não consegue vencer, e ainda menos curar, esta "doença", o que reforça a tese de Foucault segundo a qual se trata de uma estrutura universal, pela qual a loucura se manifesta socialmente de forma a exercer uma função, na maioria dos casos conduzindo a justificar a exclusão de determinados grupos. Já o louco seria o excluído do espaço do sujeito.

Torna-se possível ver então os constrangimentos e os parâmetros da metodologia necessária a avançar, por sua exploração interna, um saber sobre experiências, cujas verdades passam pela noção de dependência da criatividade discursiva. Mas a literatura como veículo desta discursividade experiencial, e neste contexto forçosamente de alteridade, ainda deixa de articular a inteligibilidade de uma vivência, cuja definição está sobreposta. Necessita-se ainda uma abordagem discursiva que vise as variações desta forma de existir em função de configurações sociológicas complexas. Por isso, a análise estrutural tornar-se-ia imprescindível. Já que o estruturalismo, desde a *Antropologia estrutural*, de Lévi-Strauss, experimentava em situar a fonologia jakobsoniana e a lógica matemática na posição de fundamentação metodológica pela qual legitimar a cientificidade do projeto de compreensão e de descrição, Foucault optara por intensificar sua abordagem estruturalista.

C. A “Conferência” de março de 1968 *Dits et écrits*, 70:

« *Linguistique et sciences sociales* », pp. 849-870

A tese que Foucault deseja não tanto afirmar quanto verificar nesta conferência é a de como a linguística estrutural teria chegado ao limiar de cientificidade, pois “esta decalagem epistemológica é antiga entre as ciências da linguagem e as demais ciências humanas”<sup>39</sup>. Trata-se de demonstrar pela linguística estrutural que tal como para a linguagem, as relações de parentesco se formam na base de um modelo distributivo por espaços distintos composto de “conjuntos sistemáticos de relações entre elementos”<sup>40</sup>. Desta forma, Foucault continua sua exploração acerca de uma dimensão relacional irreduzível à natureza, definição ou essência do elemento, e aplica a noção de relacionalidade para entender o operador central de causalidade envolvido no despertar de certos fenômenos subjacente à consciência.

No entender de Foucault, a linguística estrutural considera a linguagem uma forma de comunicação. Saussure, por exemplo, deixava claro que a língua não se deve pensar como tradução do pensamento. Ademais, no entender de Foucault, Saussure teria entendido a problematização analítica da operação da língua de acordo com um sistema de codificações e de decodificações, cujas composições mais complexas são estruturas relacionais que proporcionam a transmissão de mensagens. Esta abordagem fez da linguagem um objeto suscetível de maior formalização e até de matematização. Analisada desta forma, a linguagem demonstraria que sua dinâmica produtiva necessita uma perspectiva sincrônica, pois o foco central da ciência linguística será “as condições de mudança (*changement*)”<sup>41</sup>. A originalidade da linguística estrutural teria sido a de que na produção da língua um número grande e simultâneo de mudanças ocorre conforme um conjunto finito de regularidades. Ao recortar o fenômeno comunicacional da língua pela noção de fala, a linguística se torna capaz de substituir uma derradeira

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Vol. 1, *op. cit.*, p. 822.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 822.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 826.

concepção histórica e evolutiva de causalidade e de sucessão pela análise lateral e sincrônica de "assignação causal"<sup>42</sup>. Novos termos são conseqüentemente introduzidos a pensar a historicidade das línguas. A descontinuidade e a transformação são dois dos mais importantes destes termos

Em conclusão, entretanto, Foucault desvia da exposição estruturalista, de acordo que esta seria enraizada na linguagem, para fazer o elogio do discurso. Sem evocá-lo, conforme os referenciais teóricos do campo, ele se afasta de Saussure para se aproximar das posições de Émile Benveniste. Nas suas próprias palavras, "a linguística tem permitido enfim de analisar não apenas a linguagem, mas também os discursos (*les discours*), isto é, ela permitiu estudar o que pode-se fazer com a linguagem"<sup>43</sup>. Estes discursos remetem por hipótese e pela tecnicidade disponível às formas mais complexas da organização linguística, como obras literárias, mitos, conta de fadas, narrativas populares, etc. A tarefa da pesquisa, que ele mesmo determinara a seguir, é a de verificar se estes discursos não estariam formados por estruturas relacionadas com as que formam a própria linguagem, apesar do componente cultural que também as compõe.

Já o parágrafo conclusivo é afirmativo. Em um enorme e profundo corte transversal, Foucault articula uma análise sincrônica de uma estratificação em que vários sistemas se encontram em sobreposição. Inicia-se com a articulação feita pelo conjunto das ciências humanas, isto é, a antropologia, a psicologia e a sociologia, por sua postulação de um objeto comunicacional encontrado que possa conter a chave fundacional da estruturação cultural da sociedade, para então desvendar as relações lógicas do real desta formação complexa denominada sociedade. A partir desse estrato, a linguística conseguiria uma perspectiva analítica que lhe permitiria atravessar a linha divisora entre natureza e cultura, demonstrando assim como sistemas de comunicação circulariam entre campos delimitados pela microbiologia até os da sociologia. A capacidade explicativa destas relações se realiza a partir do estudo dos modos de transformação, chave não apenas para

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 827.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 828.

reconfigurar estes campos a partir da sua historicidade, mas também de entendê-los como "produções discursivas"<sup>44</sup>.

A conferência dá vazão a uma discussão com especialistas em linguística e nas ciências sociais aplicadas. Pelo conteúdo das observações, é forçoso de constatar que Foucault desenhou com sucesso as grandes linhas de uma teoria geral das estruturas formadoras de discursos diferentes, aproximando-se, queira ou não, de uma teoria unificada do ser social. No ensejo de sintetizar a consequência das indagações, salientarei que se os pesquisadores presentes chegam a concordar que o "estruturalismo" se afirma no seu estudo, em virtude de seu objetivo de articular ao mesmo tempo uma ciência geral das estruturas, a questão que permanece é como estas se relacionam ao homem, sua natureza e seu comportamento.

A resposta de Foucault é curiosamente ambígua, curiosa à luz da conclusão de *As Palavras e as Coisas*. Foucault se afastará, na discussão, de qualquer associação com o "estruturalismo de Paris", enquanto afirma a potência da análise estrutural a circular entre dois níveis do uso da linguagem para fundamentar uma teoria das formas discursivas. Quem seriam os proponentes deste "estruturalismo de Paris", mas consta-se que são menos Althusser, Barthes e Lacan, do que Lévi-Strauss e, quiçá, Derrida. Foucault abusará do palco internacional repetidamente para se afastar da orientação metodológica à qual se empenhará explicitamente a contribuir de maneira original, não sem deixar seu público frequentemente confuso e permite que avançasse não apenas o termo pós-estruturalista para descrever esta orientação, mas também o de pós-moderna!

Seja como for, o debate acalorado lhe fornece a ocasião para avançar uma definição própria de estruturalismo: "o campo de efetuação de uma explicação causal"<sup>45</sup>. Em outras palavras, justamente um instrumento teórico complexo que proporciona a capacidade explicativa em diferentes graus e conforme relações variadas de causalidade, de maneira a capturar algumas que seriam intrínsecas às transformações determinando a linguagem a se realizar no plano da comunicação.

Os conhecimentos adquiridos por Foucault em meados da década de sessenta sobre a ciência da linguagem são atípicos para um filósofo, o que

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 828.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 828.



demonstra um espírito compartilhado com a vanguarda filosófica parisiense de Ricoeur, Derrida e dos organizadores da revista *Cahiers pour l'analyse*. Encontra-se neste espírito uma responsabilidade de responder às novas ciências sociais perante a ameaça com a qual contestaram os direitos de existência mesma da filosofia. "Não ser estruturalista", neste contexto, pode simplesmente equivaler a não se considerar pertencendo às ciências sociais, aquelas mesmas "contraciências" estruturais tão valorizadas nos *Les Mots et les Choses*. Porém tal resposta não pode ser plenamente satisfatória ao tomar em consideração os danos cometidos por Foucault próprio à perpetuação de uma filosofia tornada, em grande parte, refém dos princípios fundacionais da fenomenologia academicista, no que afirmava por sua monodisciplinaridade e no que rejeitava das inovações teóricas realizadas nas ciências sociais. A integração de estudos sobre linguagem e discurso se fará nítida no ano seguinte, em 1969, quando a publicação da nova edição da gramática de Port-Royal oferecerá uma introdução redigida por Foucault. Antes de levantar a chave de leitura desdobrada nesta nova incursão, ainda se faz necessário aprofundar suas pesquisas desenvolvidas em Túnis, já que temos pelo Fonds Michel Foucault acesso a mais uma conferência, desta vez não proferida, e ao próprio curso ministrado na universidade.

**D. «L'Extralinguistique et la littérature», *Folie, language, littérature*, pp. 223-242**

O texto explora o interesse crescente em diferentes ramos da linguística e justamente do extralinguístico. Entre parênteses, Foucault remete à "inversão (*renversement*) do primado linguístico que é sem dúvida radical", de Derrida, na qual ele situava o caráter primeiro da *écriture*.

Esta nota continua sendo sugestiva, podendo dar luz à integração aparente na sua arqueologia estrutural do seu conceito ainda em formação de enunciado. Um vasto levantamento da posição do sujeito falante nas diferentes expressões literárias fornece o mapeamento da produção interna aos discursos literários da extralinguística, denominado o *lekton*.

Foucault aprofunda a modelização arqueológica da estruturação epistêmica e científica aperfeiçoada em *Les Mots et les Choses*. No que diz respeito à formação

da literatura ocidental, haverá uma integração da figura do louco, à medida que sumia do espaço social, por medidas como a do Grande Encarceramento, no século dezessete, e adquirira a condição de "personagem falante". O louco literário exercerá um papel no qual se intensifica a instabilidade da relação entre linguagem e literatura, justamente desvendando, ao menos indiretamente, como circula o posicionamento da extralinguística no meio do que subjaz a tensão o discurso. Este termo, serve de mediação aos dois polos manifestos da extralinguística, que são o da situação e o do sujeito falante.

Portanto, o projeto de isolar um nível discursivo que percorre diferentes atos linguísticos diz menos respeito a situação de uma nova perspectiva sobre o inconsciente, mesmo sendo isto da linguagem autorreflexiva, ou seja, uma linguagem construtiva de mundos e de realidades. Ao invés, o discurso abre caminho para auscultar uma dada *épistémè*, das suas estruturas comuns, pela descontinuidade. Não é a redução que interessa Foucault, assim o desviando do formalismo de um projeto diferencial de ontologia, mas entender o posicionamento que condiciona o personagem falante como sua verdadeira pele. Não obstante, a célebre afirmação de Paul Valéry, em *L'Idée fixe*, publicado em 1931, a estrutura é mais profunda que a pele no homem que se conhece.

\*

Sabemos que Foucault não era apenas um historiador das ideias e dos discursos, qualquer seja sua qualidade e ainda mais as afirmações dos seus detratores. Se Foucault é filósofo, é porque ele visava a criar uma nova teoria do sujeito, cuja fundamentação necessitava passar por uma ontologia das práticas e das experiências subjetivas. A partir das suas conclusões em *As Palavras e as Coisas*, a historicidade, mais ainda que a história enquanto tal, deve ser desvendada nesta teoria enquanto modelo, ao invés de narrativa.

Nesta conferência de 1970 (publicada em 1972) no Japão, ele volta ao estruturalismo justamente na discussão sobre teoria da história: "[...] o estruturalismo, ao menos na sua primeira forma, foi uma empreitada cuja proposta

era de dar um método mais preciso e mais rigoroso às pesquisas históricas."<sup>46</sup> Esta visita ao Japão será prolífica para Foucault, cujos resultados são parcialmente publicados na revista japonesa *Paideia* (nº 11, 1972).<sup>47</sup> Ainda no Japão, Foucault ministrara a conferência "Nietzsche: A Genealogia, A História", que terá grande impacto no Brasil por estar presente nos artigos selecionados a ser publicados na coletânea, *Microfísica do poder*. No entanto, a conferência mais importante de Foucault sobre como ele estrutura a arqueogenealogia, a partir de uma fusão entre estruturalismo e história serial (ou estrutural), o texto, "*Retour à l'histoire*" ("Retornar à história"), não entrará na mesma coletânea<sup>48</sup>.

O resultado desta decisão editorial não será inconsequente pela compreensão que a recepção da obra de Foucault terá no Brasil, pois, a partir de 1978, data da publicação da *Microfísica do Poder*, Foucault será doravante entendido a partir da sua interlocução com Deleuze, ao invés de Althusser, Dumézil e, na sombra Lévi-Strauss – todas estas referências teóricas de primeiríssima importância na conferência.

O alvo da sua leitura do estruturalismo eram as implicações biologizantes de uma descrição das sociedades humanas que aplicava um modelo histórico derivado da obra de Charles Darwin e E.B. Tylor. De acordo com Foucault, a sociedade seria perpassada por forças múltiplas, o que necessita também questionar a continuidade da sua estruturação, tanto com a natureza, quanto com as próprias ciências sociais. O intuito deste novo arsenal estrutural toma forma ao passar em revista uma seleção de referências à etnologia (a estrutura de uma sociedade, em Franz Boas), à linguística (a estrutura fonológica de um idioma em Nicolai Troubetzkoy), à análise literária (a noção de "escritura" contra o biografismo do autor, em Roland Barthes). Por fim, Foucault reconhece a legitimidade das críticas levantadas contra uma perspectiva subjacente de relações estruturantes até de compreensão teórica da

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, M. "Revenir à l'histoire", *Dits et écrits*, I, p. 1137. Ao consultar os manuscritos do Fonds Michel Foucault, faz-se de prima importância salientar que o título original desta conferência é "*Structuralisme et Histoire*", na qual Foucault lança mão de nada menos que uma reformulação estruturalista da história. As razões pelas quais ele apaga subsequentemente o termo estruturalista seguem a mesma coqueteria típica das suas afirmações parisienses. Manuscrits de la BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, caixa LXX.

<sup>47</sup> Para mais informações sobre a proposta deste número especial de *Paideia*, ver *Dits et écrits*, I, p. 1149.

<sup>48</sup> FOUCAULT, M. "Revenir à l'histoire", art. cit..

sociedade, especialmente no que o estruturalismo teria “perdido a dimensão mesma da história e seria efetivamente anti-histórico”<sup>49</sup>. No mesmo gesto, ele destaca como tais críticas provêm dos afirmados rivais do estruturalismo que são Sartre, pela fenomenologia, e os marxistas ortodoxos, notadamente pelo materialismo dialético. No seguimento da conferência, no entanto, Foucault usará a exceção do marxismo estruturalista, de Althusser, para mudar o rumo da discussão e mostrar não tanto o erro nestas críticas, mas o desconhecimento da grande tese estruturalista segundo a qual, como descrevemos no modelo exposto no fim do Capítulo 2, a coerência de uma comparação subjacente ao conteúdo explicitado de duas ciências se verifica no âmbito de uma prática. Para tanto, Foucault afirma que “as duas noções fundamentais da história tal como ela se pratica hoje não são mais o tempo e o passado, mas a mudança e o acontecimento”.<sup>50</sup>

Esta justaposição proporcionará o esboço de uma “história serial”, cujo referencial teórico é a análise comparativa de Georges Dumézil. Lembraremos que Lévi-Strauss reconhecerá no pronunciamento feito na posse de Dumézil na Académie française, seu papel a criar a análise estrutural<sup>51</sup>. Deixamos suspenso os atributos deste novo modelo histórico estrutural, para focar em duas observações.

É forçoso de constatar que Foucault visa a *desnaturalizar* a historiografia pela crítica do seu modelo biológico darwiniano subjacente, ao mesmo tempo que visa a *defender* um conceito não dialético de revolução que necessita a crítica radical do continuísmo gradualista tanto de Bergson, quanto de Leibniz. Reconhecendo que o estruturalismo elimina a capacidade de articular esta crítica ontológica por ter suspenso, de maneira temporária um projeto ontológico, ao se juntar à história serial, ele prossegue ao projeto de reiniciar esta capacidade.

Por isso, sua conclusão, afirmada na conferência de 1970, no Japão, mas publicada com seu acordo em 1972, deve ser citada integralmente. Nela, se encontra a base *estrutural* da arqueogenealogia. Ela será seguida, com interrupções

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 1138.

<sup>50</sup> FOUCAULT, M. “Retorno à história”. *Ditos e escritos*, vol. 3, “Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento”, Org. M. de Barros. Tradução por Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitário, p. 295 [1141].

<sup>51</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. « Réponse au discours de réception de Georges Dumézil à l'Académie française ». Le 14 juin 1979. Disponível na página da Académie française : <https://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-georges-dumezil> . Acesso em: 2019.

periódicas, e depois de maneira subjacente para capturar um processo ontológico dinâmico de formação marcada pela singularidade do sentido inscrito nas práticas "gay", que se tornarão mais amplas, abrangentes e antifalocráticos pelo conceito de queer. No final dos anos de 1970, sua integração a partir deste ponto singular, que só se manifesta fora do âmbito dos discursos legitimados, abre o leque que derrubará o modelo humanista hegemônico do sujeito. Para encerrar a conferência de 1970, então, Foucault explicita o seguinte:

Creio que o estruturalismo e a história permitem abandonar essa grande mitologia biológica da história e da duração. O estruturalismo, definindo as transformações, a história, descrevendo os tipos de acontecimentos e os tipos de duração diferentes, tornam possíveis simultaneamente o aparecimento das descontinuidades na história e o aparecimento de transformações regradas e coerentes. O estruturalismo e a história contemporânea são os instrumentos teóricos graças aos quais se pode, contrariamente à velha ideia da continuidade, pensar realmente a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades<sup>52</sup>.

Juntado ao recorte orquestrado por Deleuze, a ausência do texto desta conferência na coletânea *Microfísica do poder* deixara um legado de confusão nas escolas de filosofia no país, produtora da ignorância sobre a força radical do estruturalismo.

\*

Mas, afinal, como Foucault explicava a adoção da genealogia no seu arsenal metodológico? No curso de 1975-76, "*Il faut défendre la société*" (Tradução brasileira: *Em defesa da sociedade*), ao recapitular seu projeto crítico da filosofia moderna do sujeito, Foucault afirma: "A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres,

---

<sup>52</sup> FOUCAULT, M. "Retorno à história". *Ditos e escritos*, vol. 3. Op. cit.

isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. [...] Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto"<sup>53</sup>. Tal especificação da função da arqueologia na sua abordagem geral de formas de subjetivação, e do processo de veridicção envolvido nelas, será reafirmada até o fim da sua vida. A afirmação mais desdenhosa sobre o assunto se encontra no prefácio à edição inglesa de *As Palavras e as coisas*, em que é possível ouvir o tédio de uma estrela do pensamento francês no momento em que, não obstante o alvo pretendido do comentário de Foucault, pesquisadores norte-americanos estavam descobrindo esta metodologia vinte anos depois, e criando suas carreiras a partir da pesquisa acerca da sua obra: "Na França, certos "comentadores" imbecis persistam em me apor a etiqueta de "estruturalista". Não consegui imprimir na sua mente estreita que eu utilizei nenhum dos métodos, nenhum dos conceitos ou palavras-chaves que caracterizam a análise estrutural."<sup>54</sup>.

A arqueologia visava a compensar o que faltava na historiografia para entender as formações discursivas na sua transformação em saberes. É verdadeiro que Foucault ocasionou, em alguns momentos específicos da sua pesquisa, uma suspensão da arqueologia, quando, por exemplo, ampliava a sua análise para abordar a relação entre as formações de saberes no Ocidente e as configurações específicas do poder.<sup>55</sup> Mesmo assim, até em 1983, em pleno período da sua história da sexualidade, ele salientava: "Tento fazer uma arqueologia do discurso sobre a sexualidade, isto é, no fundo, da relação entre o que fazemos, o que nos é imposto, permitido e proibido de fazer enquanto sexualidade e o que nos é permitido, imposto ou proibido dizer sobre nossas condutas sexuais"<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade. Curso de 1975-76*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1999], pp. 15-16 [11-12].

<sup>54</sup> FOUCAULT, M. "Prefácio à Edição Inglesa (de *As Palavras e as Coisas*). In: *Ditos e escritos*, org. Por M. de Barros Motta. (Tradução por Elisa Monteiro). Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2000 [1970], p. 188.

<sup>55</sup> Por exemplo, cf. FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, IV, op. cit., p. 443.

<sup>56</sup> FOUCAULT, DE, vol. IV, p. 530. [«Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins» («Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins»; réalisée en anglais à Toronto, le 22 juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *Ethos*, vol. I, n° 2, automne 1983, pp. 4-9.]

Portanto, o que há a defender nesta discussão é que a sequência apropriada para pensar a progressão da obra de Foucault é a seguinte: a arqueologia em que a história descontinuista é um instrumento capital, seguida por uma arqueologia agora na função subordinada à genealogia, uma teoria historiográfica em que não são os fatos que preocupam o historiador, mas problemas e processos. Nesta ótica, não seria equivocado identificar que o norte fundamental de Foucault é menos uma história da verdade, do que uma teoria histórica da conceitualidade discursiva, teoria que se forma apenas pelos recursos que analisa a história, especificamente a institucionalização dos saberes. Foucault se esforça a ser historiador, mas a lição de Friedrich Nietzsche lhe levará a ser genealogista.

Esta lição de Nietzsche não é a mesma que aprenderam os fenomenólogos e hermenêuticos. Foucault não pretendia examinar o sentido e mergulhar na dimensão circular da interpretação, mas passava a articular cortes e segurar rupturas, as situando na sua relação com uma verdade. Foucault insere brutalmente o ato de problematização na história na filosofia, mas não encontra razões suficientes para destituir a filosofia. A lição de Nietzsche é vital. Suas consequências soam com clareza na crítica feita à história em 1976: "A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; e também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes"<sup>57</sup>. Contudo, a lição de Nietzsche confrontará a filosofia ao critério do desejo de possuir a verdade, demonstrado já no primeiro Curso, intitulado justamente *La Volonté de savoir (A Vontade de saber)*. Assim que o sujeito individualizado se entrega a dizer a verdade a um outro, gesto que se faz apenas numa desvantagem relacional a favor daquele outro, o sujeito individualizado é investido por um discurso de poder, pois a *divisão* do sujeito se torna objetiva, um instrumento, quiçá um equipamento do inteligível, ao invés de se manter em uma condição estrutural e genérica.

---

<sup>57</sup> FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*, op. cit., aula de 28 de janeiro de 1976, op. cit., p. 79.

Após a genealogia-arqueologia das formações e práticas discursivas e não discursivas, o último período nesta remodelagem da obra foucaultiana envolve a extensão da genealogia a analisar o surgimento da noção do bom governo de si, estendendo eventualmente na esteira da análise do poder dito pastoral, ao bom governo dos outros. Estas conclusões reencontram a necessidade posta no primeiro ano de aulas no Collège de France a redefinir a origem e o campo da filosofia. O projeto de relacionar a filosofia a estas novas categorias experienciais – da loucura, da revolta, do sexo, do delinquente – sem as quais, qualquer teoria do sujeito seria uma totalização exclusionistas de múltiplos vividos rendidos à individualização, tem uma inflexão a partir do curso *Hermenêutica do sujeito*, o que culminará com a tese sobre o “real da filosofia”. Vale lembrar que a “hermenêutica” em questão neste curso não consta uma guinada metodológica. Aponta ao invés, para o contexto da Antiguidade Tardia, no qual uma hermenêutica *cristã* se constituiu para se pensar a subjetividade humana, isto é, se por subjetividade entende-se “a maneira em que o sujeito faz a experiência dele mesmo em um jogo de verdade no qual há uma relação a si”<sup>58</sup>.

Nada do projeto que visa a delinear os contornos de uma teoria do sujeito localizada na *épistémè* pós-humanista é compreensível na sua coerência sem que seja concedida a contínua atuação tanto do estruturalismo, quanto da arqueologia no seu nexos. Disso, põe-se a afirmação seguinte: que Foucault se manteve arqueólogo, subentende que continuou aplicando o método de análise estrutural. De outra maneira, ele não poderia ter, por um lado, ampliado o descobrimento da psicanálise ao domínio do objeto conceitual, que inclui o sujeito, no qual se pensa a partir de um limiar como cortado, dividido e cindido. Por outro lado, além do limiar da sistematização acontecimental, a figura do sujeito teria deixado a se dispersar, pois seu norte constitutivo volta a ser a identidade. Por isso, a arqueologia se torna um processo teórico pelo qual se verifica a manutenção do nível da geração e da genericidade que diz respeito a um sujeito apenas em formação.

Se for comprovada, esta percepção poderia requalificar a sequência tendenciosa com H. Dreyfus e P. Rabinow, na Universidade de Califórnia em Berkeley,

---

<sup>58</sup> FOUCAULT, M. Verbetes « Foucault » escrito por Foucault com o pseudônimo « Maurice Florence », In: *Dits et écrits*, vol. IV, p. 633.



onde Foucault emitira mensagens de aparência contraditória sobre a arqueologia. Portanto, não é apenas o caso de que a modelização do saber-poder-ética não serve mais como periodização da obra de Foucault. Se a mesma não fosse pensada como *sistema*, ela é tão simplificadora que conduz a uma falsificação.

Falsa ainda, é a sugestão que Foucault pregava uma nova ética no último período da sua vida, calcada de certa forma sobre a ideia de exercícios espirituais de Pierre Hadot ou sobre o asceticismo estoico<sup>59</sup>. Voltarei a tratar este assunto, que se induz por grande parte pela leitura iníqua feita por Hadot do entendimento que Foucault teve das práticas de si nos estoicos. Iníqua, porque Hadot preferia não reconhecer a diferença de leituras que eles seguiram, optando, de fato, por considerar que Foucault apenas tomou emprestado a noção de exercícios espirituais ao invés de ter nitidamente negá-la<sup>60</sup>.

\*

Portanto, e recapitulando, a primeira fase do percurso filosófico maduro de Michel Foucault foi feita, em parte, por meio da filosofia da ciência e da epistemologia francesa no âmbito neokantiano que reinava na França nas décadas do pós-guerra. Esta profícua linha de pesquisa, ajudou a criar a história das ciências sociais contemporânea, cujos expoentes mais conhecidos são Ian Hacking, Bruno Latour, Isabelle Stengers e, porventura, Gary Gutting. A epistemologia francesa, na medida em que era francesa, sempre se destacou por sua ousadia metodológica. Thomas Kuhn desenvolvera sua história descontínua das ciências exatas na *Estrutura das revoluções científicas* a partir da obra das inovações históricas do russo Alexandre Koyré, catedrático na École pratique des hautes études, destacado na introdução da obra<sup>61</sup>. Koyré desviara a história do enredo clássico dos grandes homens, sejam eles cientistas, para se focar nos conceitos do infinito e do mundo fechado. As primeiras

---

<sup>59</sup> Em confirmação desta confusão, não é surpreendente que P. Hadot considerava Foucault um mau exemplo de um praticante de exercícios espirituais, quando ele tratou a "sua" ética de dandismo.

<sup>60</sup> HADOT, Pierre. "Réflexions sur la notion de 'Culture de soi'", in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil/Les travaux, 1989, pp. 261-270.

<sup>61</sup> KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, 1962.

décadas europeias eram desorientadas pela inovação científica que alcançava partes cada vez maiores das novas topografias democráticas da Europa central e ocidental. No meio em que tentava organizar os impactos deste período, o físico e químico Gaston Bachelard ainda acreditava ser possível conciliar a experimentação científica com a poética. No *Le Nouvel Esprit scientifique*, ao se focar na intuição do instante indistinto, ele refutava a tese de Bergson, segundo a qual a duração somente assegura um pensamento da continuidade radical, tese que reestruturava o pensamento da ciência, ou pelo menos o dele, na preparação de uma nova mística<sup>62</sup>.

A duração sempre representava um regresso no pensamento, não dissemelhante à obsessão heideggeriana com o culto aos elementos da natureza dos pré-socráticos. Se décadas depois, Deleuze conseguiu destrinchar o conceito realmente inovador de multiplicidade em Bergson, ele não escapara tão facilmente das chicanes da duração. A multiplicidade, em um sentido próximo, embora errado com a duração, faltava seu conceito singular, o que significa também que não estava à disposição de uma metodologia. A ideia do novo não tinha entrado ainda na terminologia categorial da filosofia, mesmo se ela, por duas vezes nas primeiras décadas do século vinte, será perpassada pela inovação e a criação conceitual. Pela fenomenologia existencial, o novo se configurava a partir do nada, a experiência da qual Heidegger prescindia na capacidade do *Dasein* a se criar uma existência autenticamente própria. Sartre capturava este momento numa concepção radical de liberdade que transformava a pulsão a existir em um desejo de criar-se como se a vida fosse uma obra de literatura. Mas nem Sartre, tampouco Heidegger, aprofundarão a lógica diferencial que faz transitar o ser da existência à novidade radical incarnada no conceito.

O segundo tempo da grande inovação metodológica que chegara à filosofia francesa era a análise estrutural, cuja origem formal era a matemática<sup>63</sup>. Aplicada por historiadores não ortodoxos como George Dumézil, para analisar a progressão dos discursos estruturantes das civilizações, e Claude Lévi-Strauss, para comprovar a racionalidade subjacente às formas sociais que não tinham descoberto a escrita, a análise estrutural se transformou em uma poderosa ferramenta comparativa de

---

<sup>62</sup> BACHELARD, G. *Le Nouvel Esprit scientifique*. Paris : PUF, 1933.

<sup>63</sup> SERRES, Michel. *Hermes I: La communication*. Paris: Éditions du Minuit, 1968,

entidades heterodoxas que permitia circular num nível subjacente à consciência, para não dizer à percepção. A estruturação desta compreensão da racionalidade continua pouco desenvolvido em Foucault, especialmente no que diz respeito à regularidade variacional característica das formações sociais ameríndias, sendo que a filosofia perpetua uma ideia ultrapassada sobre a complexidade crescente, mas eventualmente estável, de formações sociais. Para quem identifica processos variacionais impactados pela mudança de estações, em relação à qual nações indígenas trocavam formas de organização social, é o cumulo de ver a metodologia, pela qual se tornou inteligível este processo, tachada de fixismo determinista<sup>64</sup>. É possível sustentar que a busca destes dois gigantes das ciências sociais se deslocava para níveis inusitados de racionalidade, cujo acesso necessitava a coragem de circular em novos campos. No entanto, não era uma busca do novo enquanto conceito. Neste nível, a análise estrutural conseguiu organizar, por uma estratégia de comparativismo relacional, a multiplicidade heterodoxa da qual se extraía com fluidez um modelo demonstrativo e explicativo do desconhecido. No nível da dialética entre descobrimento e invenção, o desconhecido não deixava de se registrar como exemplo de uma criação. Poucos eram as cientistas, na época, que aceitavam que a criação fizesse parte da sua prática – os estruturalistas, sim.

A metodologia que realizara uma fusão maior com o novo é a análise estrutural voltada à filosofia, quando pela segunda vez em duas décadas uma metodologia filosófica se tornara um vasto fenômeno cultural na França. Depois do existencialismo dos anos de 1940, a onda estruturalista inspirara os espíritos e agitara os ânimos de uma juventude intelectualizada pelo cinema de Jean-Luc Godard, a música de Serge Gainsbourg e Leo Ferré e o *agitprop* do International situationiste. Se Lévi-Strauss demonstrava a extensão da racionalidade até o inconsciente, por este gesto também relegando a segunda tópica freudiana a seu normativismo socializador, o estruturalismo mostrava que por sua metodologia era possível descrever literalmente o surgimento do novo. Nas mãos de Louis Althusser, este interesse se aplicava a configurar as etapas que conduziram Marx a descobrir o

---

<sup>64</sup> Nestas observações, estamos remetendo ao estudo de Lévi-Strauss sobre os Nambikwara, publicado em 1944, cuja perspectiva não integrou os relatos que formam o corpo etnográfico central de *Tristes Tropiques*. Cf. "As organizações dualistas existem?", In: *Antropologia estrutural*, vol. 1. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [2ª edição 1974], pp. 147-178.

conceito de mais-valor (*Mehrwert*), magistralmente expostas pelo método da “leitura sintomal” na sua contribuição à obra coletiva, *Ler o Capital*<sup>65</sup>. No mesmo texto, Althusser citara Bachelard, explicitando a circulação de ideias entre o estruturalismo e a epistemologia histórica. Nas suas palavras, “Insisto em reconhecer a dívida, evidente e sigilosa, que nos liga a estes mestres ao ler as obras de saber quem era para nós Bachelard e J. Cavailles, que são hoje G. Canguilhem e M. Foucault”<sup>66</sup>. A conceptualização do novo pela leitura sintomal, indica claramente a homologia entre o contexto de invenção e a produção do inconsciente, ou pelo menos, de uma superfície da atividade inconsciente do corpo. E ela solda também o contexto de descobrimento ao situar o real em uma teoria da corporeidade constitutiva do inconsciente. Conquanto, a conceptualização do novo apresenta os termos para superar a dicotomia entre descobrimento e invenção, atribuindo à criação científica um processo homólogo ao modelo postulado por Kuhn em suas diversas explicações do surgimento de um paradigma em meio de uma crise epistemológica.

Seja como for, o novo não é bem-vindo em virtude da sua estrutura pelos discursos situados, mesmo sendo os mais racionais. Kuhn usava o modelo darwiniano da seleção natural para salientar que o surgimento de um novo paradigma científico obedece às mesmas dinâmicas e regularidades que confrontam e, frequentemente, ameaçam a sobrevivência de uma nova espécie, quando não de uma espécie estabelecida por centenas de milhares de anos. Na França, quem categorizou estas etapas foi Georges Canguilhem, o mais estruturalista dos historiadores das ciências da vida. Canguilhem aceitava a tese bachelardiana do corte epistemológico implicado pela força do inusitado no âmbito do trabalho teórico, conceito também colocado com êxito por Althusser na sua classificação da produção intelectual de Marx. Mas com a fineza do especialista em sabotagem de instalações militares da força de ocupação alemã como ele era, Canguilhem entendia

---

<sup>65</sup> ALTHUSSER, Louis. “Du *Capital* à la philosophie de Marx », *Lire le Capital*. Paris : François Maspero, 1965, p. 24 : « O surgimento deste novo problema crítico é apenas o índice pontual de uma transformação crítica, de uma mutação latente possível, que afetam a realidade desse terreno contido em sua extensão inteira, até os limites extremos do seu « horizonte ». [...] A produção do novo problema dotado desse caráter crítico (no sentido em que fala-se de uma situação crítica) é o índice instável da produção possível de um novo problema teórico, de qual esse problema é apenas um modo sintomático.”

<sup>66</sup> *Ibidem* p. 24.

também que perante o corte encontra-se também o obstáculo. Não há surgimento do novo sem resistência do existente, noção que fará um caminho vasto e longo quando colocada a efeito por Foucault, no primeiro volume da *História da sexualidade*.

Perante o corte epistemológico proporcionado pela manifestação do novo na teoria, a função analítica de um historiador, que compreendia internamente o processo por sua tecnicidade, necessitava uma distinção interna à teoria tal como Lakatos a fizera em outro contexto com a tese do "*inner history*" de uma história da ciência sempre em prol a uma biografização dos contextos de descobrimento. Entre as análises do sistema de reflexos, da biologia dos monstros e das máquinas, da luta pela determinação primeira da célula ou do tecido, e tantas outras realizadas por Canguilhem, talvez seja a história do conceito de gene, na biologia, que mais indica a complexidade apresentada pela irreduzibilidade inscrita no conceito de novo. Uma década antes do trabalho de Stephen Jay Gould e Richard Lewontin, Canguilhem demonstrava, por um método historiográfico aplicado às ciências da vida, os mecanismos do processo de inclusão da noção de gene na microbiologia em formação para criar as normas da "síntese moderna"<sup>67</sup>.

No entanto, onde a epistemologia francesa e o estruturalismo de Lévi-Strauss se limitavam, e no caso o estruturalismo linguístico de Émile Benveniste, era sobre o próprio discurso. Não obstante a erudição monumental organizada pelo linguista, e da verificação da sua tese que justapõe a arbitrariedade do signo de Saussure à relação não entre significante e significado, mas entre signo e significante, fazendo com que a relação com o referente real do discurso seja da ordem da necessidade, o estruturalismo em suas mãos sempre era excessivamente cúmplice da história. Quem desarticulava esta dobrada teórica acerca do discurso era Foucault. Justamente, a análise estrutural permitia a Foucault pular uma etapa central na abrangência analítica da teoria do discurso, que colocava a sintaxe sob dependência de uma semântica transcultural. Foucault não analisara a linguagem enquanto tal, isto é, como meio de comunicação entre sujeitos, como Habermas o fará após suas

---

<sup>67</sup> CANGUILHEM, G. 1974. Sur l'Histoire des sciences de la vie depuis Darwin," *Actes du XIIIe Congrès international d'histoire des sciences (1971), Conférences plénières* (Moscow: Nauka, 1974). pp. 41-63.

leituras de Searle e Austin. O foco de Foucault fora nitidamente o surgimento de novas perspectivas sobre a subjetividade, novas instâncias de subjetivação assim como novas constituições de sujeitos por uma dimensão linguística que era o cerne produtor do novo, a saber, o discurso.

Salientando, então, o aperfeiçoamento da metodologia analítica da história por Foucault, isto é, seu método arqueológico, serve-se dar continuidade a nosso esclarecimento da disputa em torno do estruturalismo criado por Foucault mesmo. Novamente, nossa proposta nunca é de se pôr no lugar da intencionalidade do autor, uma praga na arte da exegese. Trata-se ao invés de reconhecer certas características específicas à encenação, à construção de uma voz de narrador distinta do autor, e à ocultação do seu gênero ainda proibido de publicização pela legislação francesa dos anos de 1960, quanto não pela competição desenfreada do meio intelectual francês, ocultação que explica, pelo menos parcialmente, o jogo acerca das "máscaras" e do "filósofo mascarado".

Na compreensão de Foucault, confirmada pelo uso que ele o fez dela, a análise estrutural não é tanto um método, tampouco uma teoria geral, quanto uma "atividade teórica, [...] atividade de leitura, de relacionar, de constituição de uma rede geral de elementos," cujo objetivo é desvendar os limites das crenças que formam certos "hábitos mentais"<sup>68</sup>. É importante ressaltar uma singularidade contida nesta metodologia. Enquanto prática de leitura crítica e de escrita filosófica, o estruturalismo existe apenas de forma intrínseca a certos domínios do conhecimento e visa a entender *como* o conhecimento de objetos, de teorias, emerge estritamente de parâmetros explicitados por seus objetivos teóricos. Nesta perspectiva, o programa epistemológico de *As Palavras e as Coisas* se concentrou não apenas em relatar a progressão teórica e institucional das diversas ciências. Ela se empenhou também a reconstituir a origem da conceptualidade marcante que formou a configuração das ciências modernas consagradas, como a biologia, a economia ou, no caso de Canguilhem, das ciências da vida<sup>69</sup>. Quando o estruturalismo

---

<sup>68</sup> FOUCAULT, M. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » (entretien avec G Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3, In : *Dits et écrits*, vol. 1. pp. 584-583.

<sup>69</sup> Cf. CANGUILHEM, G., "On the History of the Life Sciences since Darwin", in *Ideology and Rationality of the Life Sciences*. Trans. A. Goldhammer. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988 [19770, pp. 103-124.

se aplicara a entender o desenvolvimento de ciências novas, como foi o caso de Foucault com a psiquiatria, a indagação crítica em torno do seu eixo estruturante principal, a "loucura", acabou derrubando tanto a possibilidade de fixar uma origem desta ciência, quanto a objetividade da categoria de origem mesma.

Na perspectiva de Foucault, o estruturalismo se concentra apenas no problema teórico de explicitar as condições do surgimento do sentido (*sens*). Ora, no seu entender sobre os problemas a tratar, o sentido enquanto totalidade teórica está numa fase de desaparecimento. De acordo com ele, "deste ponto de vista, não é possível dizer que faça estruturalismo, pois, no fundo, não me preocupo nem do sentido tampouco das condições nas quais aparece o sentido, mas nas condições de modificação ou interrupção do sentido, das condições nas quais o sentido desaparece para fazer aparecer outra coisa"<sup>70</sup>. Entretanto, trata-se apenas deste "ponto de vista", não de outros.

A documentação da sua atuação na Tunísia deixa pouca dúvida sobre o modelo que articulava para tentar uma derivação conjunta do discurso e do *a priori* histórico. Trata-se de uma conferência publicada nos *Dits et écrits*, além de mais uma conferência e as anotações de um curso inteiro, contidos no Fonds Michel Foucault. O modelo reúne uma análise da linguística, da literatura e da análise sincrônica que, mesmo a não voltar nas análises sobre a linguística moderna em *As Palavras e as coisas*, reitera seu campo e apresenta esboços de uma primeira teoria do discurso projetada na *épistémè* pós-humanista. Se o conteúdo da conferência e a mesa-redonda não estava claro sobre a integração da análise estrutural no seu próprio modelo arqueológico, os manuscritos aprofundarão a relação. Como temos visto, na publicação da conferência "Estruturalismo e análise literária", Foucault apresenta não o modo em que outros estruturalistas têm lido obras literárias, mas como ele mesmo aplicava a análise estrutural. Nestas aplicações, realizadas principalmente nos anos de 1960, ele abre outro caminho a partir do qual descodificar e deslocar alguns dos principais escritores de meados do século vinte,

---

MACHADO relata a relação que a arqueologia tem com a epistemologia, e a capacidade que a primeira teve para superar a segunda, pela "multiplicité de ses définitions, la mobilité d'une recherche qui, en refusant de se fixer dans des canons rigides, se laisse instruire par ses sources", embora sem mencionar o estruturalismo. (MACHADO, 1989, p. 30).

<sup>70</sup> FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Op. cit.

na busca de recursos e vínculos conceituais para se pensar uma teoria marginal de um sujeito das trevas, após a autonomia normativa investido no conceito de homem e em direção a uma ruptura com o tema do humano<sup>71</sup>.

Tal temática está presente no ciclo de ensaios literários sobre os autores da morte de deus, como Georges Bataille, Maurice Blanchot e Pierre Klossowski, publicados em 1963-1964. A publicação em 2008 de sua tese complementar sobre Kant, evidencia como a temática da morte do homem lhe ocupava já no final dos anos de 1950. Antes da configuração arqueológica que lhe permite *inferir* esta morte por dedução histórica em *As Palavras e as Coisas*, Foucault já induzia na antropologia de Kant o declínio do conceito central no humanismo clássico do infinito por uma inversão que privilegia o finito e erguia, ou melhor injetava, o Homem ao centro do universo epistemológico. Em 1965, na entrevista com Alain Badiou, Foucault assinala novamente uma representação dogmática do homem para enfatizar que, em decorrência da perspectiva das ciências humanas modernas como a psicologia e a antropologia, não era mais possível subscrever a uma continuidade nem com a filosofia moderna, já que as teses faziam mais para aprofundar os pressupostos sobre os quais o “Homem” centralizava a epistemologia, do que nas operações e relações que o tornava possível<sup>72</sup>. Nas análises de obras literárias, Foucault ainda corporaliza a ideia de limite do Homem como sujeito, como se pela morte de deus e sua complementação na morte do homem, aquilo que definitivamente reconhecia os níveis constitutivos destes conceitos tornava-se mais convincente se fosse analisado pelo uso efetivo da linguagem que se materializava em uma nova ideia de subjetivação postada além dos limites epistêmicos, em uma disposição não dessemelhante com a do eliminativismo.

Ao seguir estes ensaios de maneira sequencial, e configurá-los por duas conferências proferidas em 1964 e 1969, respectivamente, se encontra um outro foco conceitual na sua obra que se desenvolve a partir da sexualidade. No texto “Prefácio à transgressão”, publicada em homenagem a Georges Bataille no momento da sua

---

<sup>71</sup> FOUCAULT, M. « Structuralisme et analyse littéraire ». Fonds Michel Foucault. *Folie, langage, littérature*. Vrin/Présent, Paris, 2019, pp. 171-222

<sup>72</sup> FOUCAULT, « 30 Philosophie et psychologie » *Dits et écrits*, vol. 1. Op. cit., p. 448. « Philosophie et psychologie » (entretien avec A. Badiou), *Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 février 1965, pp. 65-71.



morte, Foucault vincula a sexualidade a uma abertura na linguagem proporcionada pela morte de deus. Na conferência de 1964, que retoma alguns dos motivos presentes na meditação sobre o duplo que se faz prevalecer pela ruptura temporal com a moral cristã, Foucault intensifica sua identificação do surgimento da literatura como um momento conceitual dos primeiros escritos programáticos sobre sexualidade, principalmente na obra do Marquês de Sade, no final do século dezoito. Por literatura, Foucault não entende o que são as obras literárias, mas uma configuração de produção textual singular pelo qual se proporciona o espaço corporal. Pela literatura, então, se forma um simulacro do uso da retórica e do estilístico pelo qual se constroem histórias e contos de caráter moral sobre experiências que desvendam as superfícies e a topologia dos afetos, das emoções e das sensações. O corpo se expressa e se escreve literalmente nas práticas cotidianas acima desta topologia simbólica. Já que a transgressão caracteriza a experiência limite de se virar sobre aquilo que foi ultrapassado, evocativo de uma travessia da divisa entre mente e corpo, Foucault considera que a transgressão substitui, como se fosse um outro nome, a origem da literatura.

Mesmo que tenha escrito sobre as produções literárias do Marquês de Sade desde a *História da loucura*, ele ainda não levantava o significado histórico de um momento autorreflexivo e didático representado pela narradora no seu romance *Juliette*. Na conferência recentemente publicada, "*What is Literature?*", Foucault situa tanto Chateaubriand quanto Sade no limiar da literatura. Na Idade Clássica, a literatura teria sido a transcrição de uma linguagem silenciosa que circulava entre as relações pessoais. A literatura moderna, no entanto, se manifesta a partir do momento em que a linguagem passa a produzir um significado sobre ela mesma. A marca formal da passagem deste limiar seria o surgimento de uma rede de sinais, cujo destino é o de substituir a ordem estabelecida da lei, pela retórica sobre o que se pode contar e como. O sítio desta passagem envolve a criação literária da prática refletida, ciente de si, da escrita. A autoficção se introduz então no escopo da constituição de uma *subjetividade discursiva*, temática que ocupará o filósofo até seus últimos anos, quando apresenta a conferência "A Escrita de Si". Sua aparente retração desta escritura para que servisse apenas a seus objetivos teóricos e pesquisa historiográficas a reestruturar a disposição do "*áskesis*", deixará seus

leitores gay com uma impressão amarga de que teria deliberadamente evitado este sítio contemporâneo da escrita literária, aquilo que contribuía a escrever a subjetividade gay pela força intensiva de um devir queer.

Com respeito a Sade, Foucault identifica a criação de técnicas de escrita que abafariam, de certa maneira, a violência do conteúdo trazido à representação pelo autor. Na duologia sadiana de *Justine* e *Juliette*, Sade surpreende pela inversão das relações de força entre as protagonistas respectivas na sociedade regida pela nobreza e o clero, Juliette assumindo controle de um destino que não deixa de lhe escapar, pois, a sua emancipação se passa focalmente por suas práticas sexuais. Não obstante, este romance apresenta uma inovação estilística, cujo impacto tem consequências sobre a organização semiológica da própria literatura. Na famosa cena em que Juliette se masturba, Foucault levanta como se trata da “única passagem em *Justine* e *Juliette* que se relaciona à atividade de escrever. Aqui temos Juliette ela mesma se dirigindo a uma personagem, uma das suas amigas e já bem pervertida, no entanto ainda não pervertida o suficiente. Trata-se da sua última aprendizagem, a de realizar o último passo em rumo à perversão”<sup>73</sup>. Na conferência sobre literatura proferida em Vincennes, contemporânea por sinal do seu segundo curso sobre a sexualidade, publicado apenas em 2019, Foucault situa a literatura em uma passagem da intimidade solitária em que se mergulha a protagonista, passagem que necessita uma citação inteira. Pela escrita, Juliette orienta sua interlocutora, quase sussurrando:

Fique quinze dias inteiros sem se ocupar de luxúrias, distrai-se, divirta-se com outra coisa; mas até o décimo quinto dia não se deixa nem ter acesso às ideias libertinas. A época chegada, deita-se sozinha, na tranquilidade, no silêncio e na obscuridade mais profundos; lembra-se aí de tudo que tenha banido desde este intervalo, e liberte-se com vagar e *nonchalance* a esta poluição leve pela qual ninguém sabe se irritar ou irritar os outros como você. Dá então a sua imaginação a liberdade na qual se apresentar por gradação os diferentes tipos de extravios; percorre-os todos em detalhe; passe-os sucessivamente em revista; persuade-se bem que a terra toda está a sua... que você tem o direito de mudar, mutilar,

---

<sup>73</sup> FOUCAULT, *Language, Madness and Desire*, op. cit., p. 103.

destruir, virar de avesso todos os seres conforme seu bom desejo; não há nada a temer aí; escolhe aquilo que lhe desse prazer, mas sem exceção, não suprime nada; nenhuma consideração para quem quer que seja; que nenhuma ligação lhe constrange; que nenhum freio lhe retém; deixa a sua imaginação todas as despesas da prova e sobretudo não precipita seus movimentos; que sua mão seja às ordens da sua cabeça e não do seu temperamento. Sem que se apercebe, os quadros variados que tenha passado na sua frente, um virá lhe fixar mais energicamente que os outros, e com uma tal força que você não poderia mais o afastar nem o substituir; a ideia adquirida pelo meio que eu lhe indico lhe dominará, lhe cativará, o delírio agarrará de seus sentidos; e acreditando já ser às obras, descarregará como uma Messalina. Tão logo que isto será feito, *ascende novamente as velas e transcreve sobre seus tabletes a espécie de extravio que acabou de te inflamar, sem esquecer nenhuma das circunstâncias que podem ter agravado os detalhes*; adormece nisso, *relê suas notas na manhã seguinte* e ao recomeçar sua operação, acrescenta tudo que sua imaginação um pouco blasée por uma ideia que te custou já gozo, poderia te sugerir como podendo aumentar a irritação. Forma agora um corpo desta ideia, e ao *colocá-la a limpo*, acrescenta novamente todos os episódios que te aconselhará sua cabeça; comete então, e você sentirá que tal é a qualidade que te convém melhor, que você executará com o maior das delícias. Meu segredo, eu o sinto, é um pouco pérfido, mas está seguro; e eu nunca o aconselharia se eu não tivesse experimentando seu sucesso<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> SADE, A.D. Marquis de, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de L'Histoire de Juliette, sa sœur*, 4<sup>e</sup> partie, [1797] *Oeuvres III*. Paris: bibliothèque de la Pléiade, 1998, pp. 752-753, *apud* Foucault, « Why did Sade write ? », in *Literature, Madness and Desire*, op. cit., p. 104: « Soyez quinze jours entiers sans vous occuper de luxures, distrayez-vous, amusez-vous d'autre chose ; mais jusqu'au quinzième ne laissez pas même d'accès aux idées libertines. Cette époque venue, couchez-vous seule, dans le calme, dans le silence et dans l'obscurité la plus profonde ; rappelez-vous là tout ce que vous avez banni depuis cet intervalle, et livrez-vous mollement et avec nonchalance à cette pollution légère par laquelle personne ne sait s'irriter ou irriter les autres comme vous. Donnez ensuite à votre imagination la liberté de vous présenter par gradation<sup>1</sup> différentes sortes d'égaréments ; parcourez-les tous en détail ; passez-les successivement en revue ; persuadez-vous bien que toute la terre est à vous... que vous avez le droit de changer, mutiler, détruire, bouleverser tous les êtres que bon vous semblera ; vous n'avez rien à craindre là ; choisissez ce qui vous fait plaisir, mais plus d'exception, ne supprimez rien ; nul égard pour qui que ce soit ; qu'aucun lien ne vous capive ; qu'aucun frein ne vous retienne ; laissez à votre imagination tous les frais de l'épreuve, et surtout ne précipitez pas vos mouvements ; que votre main soit aux ordres de votre tête et non de votre tempérament. Sans vous en apercevoir, des tableaux variés que vous aurez fait passer devant vous, un viendra vous fixer plus énergiquement que les autres, et avec une telle force que vous ne pourrez plus l'écartier ni le remplacer ; l'idée acquise par le moyen que je vous indique, vous dominera, vous captivera, le délire s'emparera de vos sens ; et vous croyant déjà à l'oeuvre, vous déchargerez comme

Para Foucault, a linguagem se contorce em escritura justamente no ato da masturbação feminina que se transfigura em uma nova experiência criativa de escrita literária e conceitual, para falar nada da ruptura que representa com todos os costumes da época passada, e quiçá presente. A masturbação inscrita pela escrita engaja com uma dimensão *desinibida* de criação de situações e possibilidades por fantasias que reduza a distância com a dimensão das sensações corporais. Suas práticas são alvo de vigilância moral, limites para que não alcancem o âmbito das relações sexuais de um casal heterossexual. Nesta passagem, o corpo circunda a mente, apropriando-se da sua capacidade imaginária para encontrar novos espaços sensoriais por combinações originais de qual a imaginação dá vazão ao gozo, circundando em um mundo afora que apaga a interioridade ficcional promovida por delimitações físicas, quando não apenas falsas, do texto.

Literária se mescla em a masturbação criativa, como o fluxo aquático encontra a ondulação cósmica, se ela se transfigura em um texto que possa ser repetido na grafia de uma linguagem enraizada, profunda e radicalmente estruturante do corpo pelos prazeres. Na passagem discutida por Foucault em 1969, Juliette explica como intensificar o orgasmo por uma técnica de fino conhecimento corporal, cuja experiência ela logo em seguida descreve em prosa. Conceitual é o gozo, pois Sade também orienta, no seu *journal de escritor*, a criatividade técnica da masturbação como orientação teórica e conceitual de escrever o corpo nos seus enigmas como nas suas euforias. A *écriture* se cristaliza nestes anos de produção de Foucault como topologia corporal na qual se materializa o fenômeno descoberto por Foucault do “ser da linguagem”, mas é inegável que o pensador chegará a uma encruzilhada que lhe fará identificar o estruturalismo como sintoma depreciativo de uma abordagem teórica, ao invés de o sistema pelo qual cercar um foco discursivo que não podia se

---

une Messaline. Dès que cela sera fait, rallumez vos bougies, et transcrivez sur vos tablettes l'espèce d'égarément qui vient de vous enflammer, sans oublier aucune des circonstances qui peuvent en avoir aggravé les détails ; endormez-vous sur cela, relisez vos notes le lendemain matin, et en recommençant votre opération, ajoutez tout ce que votre imagination un peu blasée sur une idée qui vous a déjà coûté du foutre, pourra vous suggérer de capable d'en augmenter l'irritation. Formez maintenant un corps de cette idée, et en la mettant au net, ajoutez-y de nouveau tous les épisodes que vous conseillera votre tête ; commettez ensuite, et vous éprouverez que tel est l'écart qui vous convient le mieux, et que vous exécuterez avec le plus de délices. Mon secret, je le sens, est un peu scélérat, mais il est sûr ; et je ne vous le conseillerais pas si je n'en avais éprouvé le succès. »

pronunciar. Por mais que possa existir em Foucault fundamentos para explorar seu próprio uso da escritura como problema, o problema mesmo da escritura diz respeito, paradoxalmente, às práticas não discursivas, campo do surgimento do novo, capturado na superfície discursiva como marca de um vitalismo sem significação prévia.

Por falta de poder *sexualizar* o conceito "homem", que estava a morrer, é como se a temática do ser da linguagem já se neutralizava na impotência de uma estrutura formalista do pós-humanismo. Foucault tentará então por meio do conceito de discurso integrar o nexos conceitual da literatura para alcançar o que poderia ser, e o que poderia contribuir na teoria, a categoria do não-discursivo. Em uma carta a Pierre Guyotat escrita em 1970 na ocasião da publicação do seu romance *Éden, Éden, Éden*, Foucault exalta as virtudes de uma escritura que derruba os obstáculos postos pelo Estado gaullista como tantas balardes cuja função é manter intacto o binarismo jurídico falocrático:

Eu tenho impressão que o Senhor reencontra aí o que se sabe da sexualidade há muito tempo, mas que a guardamos afastado para melhor proteger o primado do sujeito, a unidade do indivíduo e a abstração do "sexo": que ele não é de jeito algum no limite do corpo algo como o "sexo", tampouco é, de um para o outro, um meio de comunicação, que ele nem é o desejo fundamental tampouco primitivo do indivíduo, mas a trama mesma dos seus processos lhe é bem anterior<sup>75</sup>.

A obra de Guyotat, uma sulfurosa exploração de sexo gay entre militares na guerra colonial da Argélia, entrelaça em uma estilística graficamente descritiva e retira toda referencialidade espaço-temporal. Foucault percebe logo como a crítica, mesmo ao tentar salvar o livro da censura, comemorava as descrições físicas do corpo, mas "o corpo era no pensamento de outrora, uma elegância – materialista – para salvar o sujeito, o eu, a alma. Entretanto, é aquém do corpo que o texto do Senhor chega até nós: superfícies, rompimento, aberturas-feridas, roupas e peles que reverte

---

<sup>75</sup> FOUCAULT, M. "Il y aura scandal, mais..." *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., p. 75.

e inverte, líquidos brancos e vermelhos, “escoar do fora eterno”<sup>76</sup>. O corpo como trama da escritura se confirma cada vez mais para Foucault como sendo o resultado de uma “triangulação” que vai além do “ser da linguagem”, triangulação que motiva a língua, a literatura e a obra literária, experimentada já em conferências dos anos de 1960, mas apenas recentemente disponibilizadas publicamente<sup>77</sup>. Trata-se, na verdade, de mais uma perspectiva sobre o nível de um hipotético discurso estruturante, o que permitiria enxergar a relação entre o inconsciente e a emergência da subjetividade, na qual o corpo de prazeres interditados em prol a afirmar sua subjetivação, engole a lei fálica-moral para expulsá-la.

A este nível material das estruturas em comutação estabelece onde Foucault enseja chegar, mesmo se ele se engana ao situar tal espaço fora de um sistema significativo e sobretudo gerativo. Seria pelo menos uma maneira de entender a intensidade negativa com a qual ele se afasta subitamente do campo estruturalista em 1967, não obstante as conferências no Japão supracitadas. O que fica nítido em algumas das suas declarações menos enganosas sobre a questão, pois, cabe afirmar que não é possível receber como sinceras suas críticas, Foucault deixa muito claro os objetivos da sua pesquisa sobre o discurso. Em 1967, ele afirmava: “Diferentemente daqueles que se denominam os estruturalistas, eu não estou muito interessado pelas possibilidades formais ofertadas por um sistema como a linguagem. Pessoalmente, eu estou mais assombrado pela existência dos discursos, pelo fato que as falas ocorram: aqueles acontecimentos têm funcionado em relação a sua situação original, eles têm deixado traços atrás deles, eles subsistem e exercem, nesta substância mesma no interior da história, um certo número de funções manifestas ou secretas”<sup>78</sup>. Como no Japão alguns anos depois, onde Foucault mais parece sair do jogo filosófico quando considera necessário seduzir o campo da historiografia. O seu conceito de acontecimento (*événement*) já organizará a resistência.

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p.. 75.

<sup>77</sup> FOUCAULT, M. *Language, Madness and Desire: on Literature*. Edited by Philippe Artières, Jean-François Berte, Judith Revel, Mathieu Potte-Bonneville. Translated by Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

<sup>78</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, *op. cit.*, p. 595. Sur les façons d'écrire l'histoire (entretien Bellour) 1967).

Claramente de teor pós-essencialista, o conceito de discurso se forma por práticas, cuja medida é a história serial. Para manter o conceito de discurso atrelado à potência produtiva ilimitada da multiplicidade, Foucault rompe com uma noção de « sistema » voltado, gerado, de uma teoria da linguagem em busca de fundamentação biológica. Preso então em uma interferência dinâmica nas convicções idealistas da filosofia sobre a linguagem e uma ontologia sexualizada ainda sem clareza sobre sua forma, embora as referências surjam timidamente ainda. Sob vigilância policial e do Estado homofóbico de direito, uma afirmação explícita deste projeto poderia ter comprometido profissionalmente seu autor na época. Em contrapartida, o que ele não vê é como os acontecimentos aqui valorizados só se concretizariam em discursos pela regularidade repetida de múltiplos atos de fala, cuja demonstração melhor cabe a uma *nova ideia de sistema* mapear.

Tendo suspenso a exploração de sistemas, porventura ainda obstruído pelo projeto heterotópico afirmado no prefácio de *As Palavras e as Coisas* e no programa radiofônico difundido em 1967, Foucault mantém a convicção de que a linguagem é uma entidade singular devido a sua estruturação dinâmica interna produzida pela repetição de uso, a dispersão de sintaxe e o rompimento da semiologia com a noção comunicação. Próximo a uma teoria da expressão, o discurso coordena o complexo mapeamento entre verdade e o acontecimento a partir de um sujeito sexualizado desprotegido. No primeiro curso do Collège de France, Foucault já examinará o compromisso tortuoso a dizer a verdade – embora *sem* sujeito. Por meio da abertura topológico-conceitual nesta potência estruturante, a análise das práticas discursivas produzidas pela escritura e a crítica entrelaçada com a ficção são duas vertentes de um simulacro do real em que a linguagem é levada, por sua dinâmica repetitiva interna, ao infinito.

A partir desta perspectiva, dá para entender que Foucault não encontra nos projetos do estruturalismo dos anos de 1950 e 1960 o movimento do discurso que se manifesta em tudo sua força na *Arqueologia do saber*, sua obra de metodologia *situada*. Não era o objetivo primeiro do estruturalismo desarticular o sujeito, mas entendê-lo de maneira mais completa e mais sutil, inclusive a partir da postulação hipotética de estruturas profundas. No entanto, a partir das análises da figura de

limite em Bataille, ou talvez a postulação da morte do homem na tese complementar, a atenção de Foucault se concentrara na composição do *objeto* por um olhar que não seja mais o de um sujeito. A obra de Alain Robbe-Grillet será inaugural nesta direção, como também será a de Marguerite Duras com Alain Renais, mesmo que nestes últimos o sujeito pareça recorrer a um efeito estroboscópico após eclipses pontuais. Na obra literária de Robbe-Grillet, Duras e ainda de Philippe Sollers, o texto literário acarreta um simulacro de teoria, a partir do qual o espaço analítico que era previamente ocupado pela soberania da forma-sujeito, é diferenciado na escrita e multiplicado pela repetição. Se Foucault enfatiza que sua metodologia é arqueológica, ao invés de estruturalista, pelo próprio termo de arqueologia ele situa seu âmbito analítico em uma estrutura profunda. Em relação a este nível, é pouco dizer que sua filosofia nunca tenha sido sistematizada. Entretanto, seu efeito imprevisto é o de desarticular a distinção entre o descritivo e o normativo. O conceito de acontecimento lhe permite justificar a necessidade conceitual de se situar no ponto de ruptura entre *épistémès*, mas é a *escritura* que lhe fornece a estratégia textual para não se entregar a um puro historicismo.

Sendo assim, a metodologia de Foucault é um estruturalismo aprofundado, claramente ciente da força interruptiva do novo conceito de acontecimento. A necessidade de lhe fixar novamente esta designação estruturalista nos cabe tanto por razões que dizem respeito ao grupo de teóricos que apresentam descobrimentos metodológicos semelhantes, todos tendo tentado reconfigurar uma ideia de sistema, após a fenomenologia existencial ter o excluído de relevância para idealizar a superação da existência fática, superação que por se posicionar diante do nada, encontra um vazio categorial, falta e dívida que apenas uma estratégia da *écriture* virá a compensar.



## CAPÍTULO 4

### O FEIXE ACONTECIMENTAL

Ao situar nosso percurso de maneira contínua na obra e nas pesquisas de Foucault, salienta-se que por meio delas um campo novo se abriu no estudo do pensamento a partir dos sistemas nos quais se forma e se estrutura. Em uma perspectiva canalizada pelo campo da filosofia, o pensamento tornar-se-ia um processo quase completo quando estudado a partir da epistemologia das ciências e da linguística. Os esboços de uma teoria pela qual produzir verdades sobre o pensamento aparecem apenas formalmente nos anos de 1968 e 1969, momento em que Foucault empreendia uma primeira tentativa de sistematizar este campo, cujos resultados foram publicados na *Arqueologia do saber*. Parcial e fragmentário, esse livro de metodologia, em que ele tentará trazer uma densidade pragmática ao conceito de discurso, se transformou, com o passar do tempo, no projeto constitutivo de uma figura acontecimental pela qual se percebe uma subjetividade ainda latente. Na perspectiva da teoria que busca formalizar, uma orientação se apresenta cujo passo é o de poder ser pensado no modo de um *feixe genérico*, isto por ainda ser desprovido de propriedades portadoras de uma identidade conceitual. Ousa-se dizer que tal finalidade não era aparente nos anos seguintes à publicação do livro nem para os leitores de Foucault, tampouco para seu autor.

No campo Foucault se movia, o esboço desta teoria poderia ter aparecido por alguns anos como sendo em prol a uma nova teoria linguística. Desoveria a regularidade dos enunciados (*énoncés*) em justaposição à teoria sintática de Noam Chomsky, ao *mitema* de Claude Lévi-Strauss e até à lógica dinâmica dos significantes de Jacques Lacan. Ademais, por oferecer uma teoria dinâmica, o livro de Foucault remete explicitamente à teoria dos atos ilocucionários da dupla John Austin e John Searle, mas seria apressado concluir que Foucault reconhecia na teoria dos atos da fala uma versão paralela à maneira em que entendia a noção de “discurso” – não obstante as sugestões de Dreyfus e Rabinow ou até do próprio

Searle. Por discurso, Foucault visava a um campo da efetivação linguística que ainda não almejava a se atrelar a um sentido, nem sumir em uma cadeia de significantes.

Similarmente, Foucault não se interessava na nova onda de teorias cibernéticas pelo qual se formavam modelos de comunicação. No limite, faz-se possível entender que teorias de formação do léxico chamavam sua atenção, especialmente quando integrando os recursos da escrita literária e naquele ponto onde a fala se dispõe, por meio de signos em um grau crescente de complexidade, a transformar o peso semântico de uma ordem hegemônica. Tal ponto, ele o denomina de "enunciado". Nem frase, nem seu cerne proposicional, o desafio que representa o enunciado é o de que aponta, enquanto categoria, tanto para a estruturação da consciência quanto à dinâmica do inconsciente. Para seus objetivos teóricos, o enunciado propiciaria a dinâmica pelo qual os operadores que produzem sentido poderão se situar. Para tanto, representa um objeto teórico ainda mais subtraído do âmbito da idealidade teórica do que a noção chomskyana de estrutura sintática.

Já que idealiza o discurso em termos de uma complexidade crescente, se alimentando da história das formações sociais, Foucault organiza a teoria a partir de etapas ou de *limiões*. O primeiro limiar se isola no próprio enunciado, sendo que "o limiar do enunciado seria o limiar da existência dos signos"<sup>1</sup>. Foucault parece apostar que nesta população de signos se encontra um espaço de surgimentos cuja regularidade empírica é difícil, senão impossível de se constatar. Faz-se necessário novamente, pois tal se definiu sendo seu desafio, desde que definiu a loucura como uma vivência "sem obra", aprimorar a criação teórica necessária e suficiente para postular a existência hipotética deste espaço de enunciados. A discriminação dos limiões compõe uma visão estratificada das etapas pelas quais prossegue a transformação dos enunciados discursivos não regularizados, até que se componha de maneira subtraída da centralidade organizacional do sujeito moderno na figura de formações discursivas.

Em um espaço estreito de tempo no final dos anos de 1960, poder-se-ia observar que, pelo prisma da análise estrutural sobre a metodologia subjacente a sua obra, Foucault transita entre três alternativas, cujo resultado é próprio

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber, op. cit.*, p. 95.

deslocamento da filosofia. A filosofia passa a ser predicada como discurso, depois se cruza com uma linguística do inconsciente, para então se sedimentar em um modelo científico pela qual se adjudicará sobre a coerência interna das teorias de epistemologia histórica. Ora, o livro *Arqueologia do saber* é bem o livro de filosofia escrito por Foucault. Mesmo assim, o modelo proposto será transitório já que, afinal, sua própria filosofia, tal como afirmada um ano após sua publicação, visa a ser uma filosofia do acontecimento.

A primeira posição ocupada nestes anos pela filosofia visa a qualificar o discurso. No que parece ser um primeiro esboço do projeto, cujo desfecho é a *Arqueologia do saber*, no texto inédito "*Le Discours philosophique*", ele volta a uma visão mais diacrônica da história da filosofia<sup>2</sup>. Lembra-se que na arquitetura de *As Palavras e as Coisas*, a filosofia enquanto tal permanece em uma subdeterminação teórica. Em outras palavras, Foucault já se posicionava como historiador, mas um cujos instrumentos circulavam com os dos estruturalistas, assim como os da epistemologia histórica e descontinuista de George Canguilhem. Se *A História da Loucura* se expressa sobretudo pela epistemologia, com a qual se juntam, como ele ressalta na primeira introdução, o modelo da história de Nietzsche e da história fenomenológica de Husserl, já na primeira versão do *Nascimento da Clínica*, em 1963, observa-se a explicitação da sua circulação com os grandes livros do estruturalismo. Contudo, a relação destes projetos com a filosofia ainda estava instável. A filosofia denomina bem o campo ao qual Foucault não cansa de voltar para se situar como se fosse apenas por uma filosofia estruturalista que conseguisse rivalizar tanto com Lévi-Strauss e Benveniste, quanto com Althusser e Lacan. "*Le Discours philosophique*" aposta na validade de uma diacronia sequencial para dar conta da progressão histórica da filosofia, como se a criação conceitual prosseguisse por um desdobramento contínuo distinto de outras ciências, e sobretudo, as ciências humanas. O custo desta aposta é o de ver a filosofia subordinada ao discurso.

Possivelmente, o fato de que Foucault desloca a filosofia desta associação para atrelá-la a conduzir uma plataforma de exposição categorial, na primeira versão do *Arqueologia do saber*, atende à ambição de manter sua continuidade na *épistémè*

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, M. *Le Discours philosophique*, Département de Manuscrits de la BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, Boîte LVIII.

pós-humanista e discernir no seu *a priori* a propriedade descontínua. De toda forma, o que Foucault salva do *Discours philosophique* são justamente as últimas páginas no momento ao qual se apresentam os conceitos que determinam o modelo específico e final da *Arqueologia*. Nesta versão, publicada com uma apresentação de Martin Rueff<sup>3</sup>, é patente o afastamento da história e a especificidade do modelo arqueológico à filosofia. Sendo apresentada como uma teoria formal de uma linguagem teórica, é forçoso de se constatar que ela estava descontextualizada em relação a sua obra já publicada, e desvinculada da proposta inicial na qual buscava-se explicitar a metodologia filosófica detrás das suas magistrais histórias da loucura, da medicina, das ciências humanas e experimentais. Necessitava ainda, estabelecer a ponte pela qual transformar a história filosoficamente.

No último turno do deslocamento, a filosofia se dispersa como unidade discursiva para acompanhar o desafio de entender uma figura hipotética da ontologia, cujo modelo de subjetividade também contemplasse subjetividades previamente expulsadas da racionalidade, tais como o sujeito gay. Para tanto, era necessário aplicar os modelos historiográficos da epistemologia para discriminar formas diferenciais de subjetividade, diferenciais por terem sido criminalizadas, psicopatologizadas e mergulhadas em um abismo existencial. Ora, criadas para idealizar os processos de descobrimento e de criação conceitual, as epistemologias de Gaston Bachelard e George Canguilhem são convocadas a inaugurar a teoria do enunciado e memorizar o viés especulativo das grandes filosofias que comemoravam o surgimento de novas conceptualidades.

As duas noções-chaves que permanecem pelas diferentes variações do projeto são, além do enunciado, os conceitos de enunciação e de formação discursiva. O primeiro intenta identificar um âmbito em que se isola a “materialidade repetível” dos enunciados, condição da sua estabilização como entidade espaciotemporal distinta de um mero som ou barulho complexo. Por outro lado, a categoria de formação discursiva denota os processos elementares da estabilização de enunciados em objetos, posições subjetivas, conceitos e escolhas estratégicas. A

---

<sup>3</sup> A segunda versão da *Arqueologia do saber* já integra a epistemologia histórica, mas apresenta algumas diferenças nas conclusões. A terceira versão, a do manuscrito final do livro, foi aparentemente destruída pelo autor, pois não se encontra no Fonds Michel Foucault.

estabilidade das formações discursivas provém de uma regularização enquanto processos temporais.

Nas últimas páginas da *Arqueologia do saber*, cuja temática será parcialmente reproduzida na aula inaugural do Collège de France, Foucault encaminha o conceito de acontecimento para sua aceitação filosófica mediante a inscrição da análise estrutural no seu arsenal de técnicas de problematização. O quadrilátero da sua apresentação versa sobre o estruturalismo, a teoria do sujeito, a idealização de uma consciência constituinte e sobre o discurso. Para se retirar da posição única de autor e dar vazão a uma voz suplementar de narrador, Foucault se desdobra em um "autodiálogo". O quadrilátero será conduzido de maneira a estruturar as etapas da formação discursiva, que no capítulo anterior do livro, funciona como ontologia, pelo menos em direito, já que Foucault não se pronunciava sobre um interesse a criar uma ontologia. Esta ontologia opera com fundamentação de uma formação discursiva.

No meio da última subseção, "Ciência e saber", do penúltimo capítulo, Foucault recapitula os limiares e sua "cronologia". Citamo-lo por extenso:

- A propósito de uma formação discursiva, podem-se descrever diversas emergências distintas. O momento a partir do qual uma prática discursiva se individualiza e assume sua autonomia, o momento, por conseguinte, em que se encontra em ação um único e mesmo sistema de formação dos enunciados, ou ainda o momento em que esse sistema se transforma, poderá ser chamado **limiar de positividade**.
- Quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um **limiar de epistemologização**.
- Quando a figura epistemológica, assim delineada, obedece a um certo número de critérios formais, quando seus enunciados não respondem somente a regras arqueológicas de formação, mas, além disso, a certas leis de construção das proposições, diremos que ela transpõe um **limiar de cientificidade**.
- Enfim, quando esse discurso científico, por sua vez, puder definir os axiomas que lhe são necessários, os elementos que usa, as estruturas proposicionais que

lhes são legítimas e as transformações que aceita, quando puder assim desenvolver, a partir de si mesmo, o edifício formal que constitui, diremos que transpôs o *limiar da formalização*.<sup>4</sup>

Apontado como o nexos da sua teoria de enunciação, o acontecimento ocupa o espaço relacional e dinâmico entre limiares, sem se inserir diretamente em um. Nossa tese é que Foucault não alcançava o determinante quinto limiar por ter se afastado às pressas, mas erradamente a nosso ver, da análise estrutural, cuja momento de dispersão, ou seja, de integração dinâmica em um novo modelo de subjetivação, se perdeu por sofrer uma simples rejeição não justificada para mapear a subjetividade. A inserção do acontecimento se fará pela sistematização, o que necessita a postulação de um quinto limiar. Anteciparemos nossa discussão e demonstração reservada para o capítulo sétimo deste livro a tese segundo a qual quem realiza este projeto, embora não intencionalmente a partir de o de Foucault, é Alain Badiou.

No entanto, o acontecimento se dispersa de toda configuração fixa, por meio de um feixe explícito. De maneira subjacente, o feixe acontecimental força o retorno itinerante de Foucault a uma continuidade da análise estrutural. *Trata-se, de fato, de acontecimentos cuja "dispersão não é evolutiva: sua ordem singular é um dos caracteres de cada formação discursiva."* A partir deste prisma, a finalidade da teoria da formação discursiva, embora latente na maior parte da produção de Foucault nos anos de 1970, se cristaliza na proposta *ex post factum* de uma ontologia gay-queer. Cada formação discursiva não passa, sucessivamente, pelos diferentes limiares como pelos estágios naturais de uma maturação biológica em que a única variável seria o tempo de latência ou a duração dos intervalos.

Conquanto, neste programa da análise do discurso, que se deseja maximalista, ou seja, explicativo do surgimento de uma subjetividade acontecimental, Foucault experimentava em algumas instâncias com uma teoria da inconsciência do discurso. Poder-se-ia compreendê-la como teoria sobre o discurso em sua espontaneidade autônoma, afastada das convicções freudianas acerca do

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, op.cit., pp. 208-211.

mecanismo sintomal inscrito e possivelmente gerador da linguagem. Para Foucault, o espaço discursivo já é diferencial e autogerador dos meios que poderiam desobstruir uma dinâmica em rumo a mais coerência – inclusive a que é produtora de *teorias*. Esta produção, que é uma verdadeira *criação*, não deve ser reduzida ao conceito de “práticas discursivas”, pois essa ainda se mantém calibrada a mapear um sistema de regras, ainda que regida de forma anônima. Ao contrário, pelo termo técnico de *arquivo*, Foucault tentará levar a teoria a cercar estes sistemas esticados em uma oscilação acontecimental, pois, se torna necessário isolar uma base relativamente estável, uma base *a priori*, a qual reúne os enunciados suscetíveis a compor formações estabilizadas como, por exemplo, a frase, mas em uma condição ainda dispersada, pois, sendo parte de uma inconsciência da linguagem, ainda permanece aquém de uma linearidade temporal. Contudo, e de acordo com ele, “o *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; [mas] ele próprio [...] um conjunto transformável”<sup>5</sup>. Trata-se de uma imagem do despertar do discurso capturado no seu momento de criação teórica. Encontra-se, de repente, o encaixamento da proliferação das práticas discursivas, mas também a rara possibilidade propiciando esta criação teórica, cuja manifestação por definição desobedece à regularidade. O desafio se faz cada vez mais claro, pois se for ainda uma ontologia que cabe a lhe conceder a inteligibilidade, a dinâmica do discurso deve comprovar o recebimento de atos proibidos apesar de estes serem barrados até pelas normas clássicas da formação semântica. Dir-se-á, conseqüentemente, que Foucault fez a aposta de que, pela recepção teórica de tais atos, se verificaria a necessidade para que a teoria se ampliasse para integrar uma natureza própria à elasticidade criativa das sociedades humanas. Em outras palavras, se as tendências comportamentais em seres humanos fazem parte das manifestações do seu corpo, então as manifestações sociais a proibi-las equivalem a atos de terror exercitados por interesse próprio pelas classes em poder. A diversidade dos gostos e dos desejos podem bem responder eventualmente às produções e às inovações sociais que propiciam comportamentos adaptados aos mercados do trabalho e da cultura, mas é pela dinâmica diferencial que lhes é própria que se abre caminho para que sejam

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 144, 146.

integrados e apreciados enquanto tais. Criminalizar a diversidade, equivale a condenar a natureza e aquilo que nela se expressa, como se apagasse a forma de uma escritura universal.

A vocação de Foucault, entretanto, não teria sido a de “fazer sistema” a partir de enunciados acontecimentais. Neste quesito, ele pertence plenamente a sua época pós-existencialista na qual figuras de ruptura radical, cuja força epistêmica era indistinguível da falsidade, impediam que uma teoria filosófica pudesse chegar a tal grau de inteligibilidade sobre a relação entre o impensável, o contingente e a subjetividade que formasse um sistema. O campo da história dos sistemas de pensamento se colocava bem antes dos sistemas, ao ponto em que se determinava como nada menos que historiográfico. O que também significa que, na perspectiva do realismo ontológico, os sistemas preexistiriam a sua história quando foram tratados principalmente enquanto problemas, ao invés de fatos. Eis uma das explicações da necessidade no uso feito por Foucault do termo *positividade*.

Povoando o campo, cujo horizonte a *Arqueologia do saber* considera ser sua ambição a delimitar estão inúmeros sistemas de várias ordens, quantitativas e qualitativas. Apenas um aparece sob forma de uma singularidade: o sistema das relações discursivas. Este sistema, poder-se-ia perceber, circula em uma latência produtora crucial. A partir deste sistema, a coerência da análise do discurso, pela sua capacidade de formação enunciativa, se abre a uma diferenciação não redutiva aos demais limiares. É ainda este sistema, que contém a chave para promover a teoria do discurso além da formalização para investigar formações subjetivas parciais, no processo desencadeado por acontecimentos, ou seja, por enunciados sempre ativos até nas mais sofisticadas mutações racionais. Neste nível de circulação, chegar-se-á à clareza indicativa quando Foucault a contrapõe com a lógica clássica e a contemporânea: “em lugar de reconstituir *cadeias de inferência* (como se faz frequentemente na história das ciências ou da filosofia), em lugar de estabelecer *quadros de diferenças* (como fazem os linguistas), descreveria *sistemas de dispersão*”<sup>6</sup>. Eis o despertar de uma busca – uma pesquisa pelo modelo teórico – suficiente para dar inteligibilidade a “um sistema de relações que não é ‘realmente’

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 43.



dado nem constituído *a priori*<sup>7</sup>.

Ora, uma figura tanto tópica quanto topológica que não demonstra um desfecho estabilizado é o feixe. Nada surpreende, então, quando Foucault recolhe estes sistemas de dispersão no espaço determinado por um “feixe de relações” (*faisceau de relations*)<sup>8</sup>. Porém, não é por isso que na sequência do livro se manifesta aquilo que seria equivalente a um limiar de sistematização. Quando o termo feixe reaparece, Foucault ainda é visto remetendo-se às figuras sistemáticas provenientes das suas pesquisas sobre a história das ciências, no caso específico da estratégia de pesquisa científica aplicada às formações científicas passadas da história natural ou da análise das riquezas, por exemplo<sup>9</sup>. No mínimo, ele reconhece que quando multiplicados os feixes de relações têm como finalidade convergir em “sistemas de formação conceitual”<sup>10</sup>. Em virtude precisamente desta regularidade, deve-se conceder que o nível em que Foucault organiza suas categorias não é outro que o de uma ontologia relacional.

No entanto, o limiar da sistematização aceitará a finalidade ontológica apenas em duas condições: primeiro, que seja diferencial; segundo, que seja voltada à formação de uma entidade teórica, somente em relação à qual torna-se novamente possível falar de “subjetividade”. Em *Arqueologia do saber*, Foucault reconhece que não há modelo adequado para dar mais inteligibilidade ao discurso, para lhe dar “corpo”. Outrossim, ele avançará uma teoria de pontos, cujo última versão é a mais sugestiva para a finalidade que estamos tentando isolar na sua obra, a saber, a que configura “os pontos de ligação de uma sistematização”<sup>11</sup>.

No que diz respeito ao limiar da formalização, é possível que, no final das contas, Dreyfus e Rabinow tenham razão ao descrever sua teoria globalmente, e conforme à análise estrutural, particularmente ao afirmar que “na medida que ele reduz o sujeito a uma função do discurso e propõe tratar o discurso sério como um

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, e p. 167, 173 ff.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 78.

sistema autônomo governado por regras”<sup>12</sup>. Contudo, concernente a um hipotético limiar da sistematização, o que se tem como dinâmica pela qual se produz a regularidade está longe de ser uma composição de regras, embora se realiza apenas pela análise estrutural mediante ser acrescentada por um retorno a uma ontologia descontínua e diferencial que se articula apenas por uma teoria de pontos.

Não há nenhum determinismo no estruturalismo, pois, ao pé da letra, a regularidade se desarticula, assim que o acontecimento se transforma em sua fonte geradora. Ademais, a teoria subjacente a este processo não é um perspectivismo, cujo antiessencialismo está equivocado, pois esta orientação nunca abandona o engajamento com o sentido finito, cuja regularidade é assegurada pela dinâmica da repetição, da sucessão e da reprodução. Suas determinações são até antecipadas na classificação dos sistemas que organizam os “quatro feixes de relações” para uma teoria geral do discurso, no capítulo “Observações e consequências”. Aí, Foucault ainda busca o chão de um “sistema comum” para tratar das experiências discursivas retratadas nos livros anteriores<sup>13</sup>. Mas na arqueologia, o chão é uma *superposição* e um *concatenação* de sistemas, processos pelos quais se inscreve uma perspectiva teórica singular, pois imanente. No mais, a definição do acontecimento à qual Foucault se aproxima, admitidamente com vagar, implica uma ruptura com a finitude, e, portanto, com um perspectivismo.

Sendo assim, é importante frisar que em lugar algum Foucault defendia que o espaço epistêmico do pós-humanismo, ou do pós-*humano*, dizia respeito apenas ao inconsciente, como se o inconsciente psicológico e analítico permanecesse uma camada naturalizada contínua que se estendia após a evanescer da *épistémè* do sujeito moderno. A divisão do sujeito já pertence à *épistémè* da Modernidade. Por isso, com o fim do sujeito, *ambos* a consciência e o *inconsciente*, são interrompidos, filtrados e, de certa maneira, rendidos à sua falsidade teórica.

A partir desta perspectiva, faz-se visível como nas propostas juntadas da *Arqueologia do saber*, da aula inaugural no Collège de France<sup>14</sup>, dos dois textos

---

<sup>12</sup> DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Traduzido por Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. XXIII.

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*, *op. cit.*

preliminares publicados nas revistas *Esprit* e *Cahiers pour l'analyse*<sup>15</sup>, das conferências sobre o Marquês de Sade e a sexualidade de 1969, assim como a disponibilização da primeira versão da *Arqueologia do saber*, observa-se as múltiplas vertentes da metodologia da análise estrutural. Opera-se para cercar um modelo de formalismo sistêmico a uma configuração genérica da subjetividade. Contudo, entre formalismo e sistematização, ou seja, entre o quarto limiar e um quinto hipotético que defendemos como necessário para pelo menos projetar a finalidade autorreferencial da proposta, há uma diferença de grau irreduzível. A nosso ver, na virada da década de sessenta, a impressão deixada na pesquisa de Foucault é a de que esta nova configuração ultrapassava as capacidades filosóficas para totalizá-la, e não sem razão. Nem a hermenêutica, tampouco a fenomenologia, nem os demais programas descritivo-interpretativos de totalizações chegavam a circundar um processo esvaziado da sua substancialidade prévia para que se pudesse se apresentar o desafio de recompor uma teoria diferencial, acontecimental, linguística e inconsciente do sujeito.

Mesmo sem identificá-lo, Foucault não deixa de ser honesto sobre o tamanho do desafio. Trata-se bem de descrever “acontecimentos discursivos como horizonte para a busca de unidades” em uma população de entes existentes composta, nem de sujeitos, tampouco de objetos, mas de “acontecimentos no espaço do discurso em geral”<sup>16</sup>.

De fato, o que caracterizou este período foi a expansão metodológica para além da filosofia, ante a coerência das categorias descontínuas. Esta expansão necessitava a dimensão da subjetividade agora em aberto, sem fundo e sem objeto, uma dimensão não referencial e não totalizável, pois o assunto não era mais a existência enquanto tal, mas modos possíveis de experiência que poderiam ser conhecidos por fora do duplo sujeito-objeto. Esta última ocupação teórica podia bem

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, “Réponses à une question” (*Esprit*, no 371, mai 1968, pp. 850-874), e « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », (*Cahiers pour l'analyse*, no 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968, pp 9-40.) in *Dits et écrits*, vol. 1, pp. 673-696, e 696-731, respectivamente. É interessante perceber que estes dois artigos são focados não sobre biopoder, mas sobre *política, ação e militância*. Em ambas destas intervenções, Foucault recua frente ao que ele percebia ser a opção para radicalizar a teoria e vincular a tese sobre o eclipse do humanismo a uma tese de cunho althusseriano que dividia a subjetividade em virtude da luta de classes.

<sup>16</sup> FOUCAULT, *A Arqueologia do saber*, op. cit., p. 35.

corresponder aos *signs of the times*, mas sua proposta se erguia em função das vivências subjetivas reprimidas, tanto jurídica quanto moralmente: a subjetividade das mulheres, afrodescendentes, indígenas, LGBTQIA+, maníacos sexuais, anormais, delinquentes e loucos, todos confrontados, na ordem dos saberes, a uma conceitualidade oscilante.

A genericidade apresenta-se por meio destas vivências como um limiar da emancipação. Para melhor captar estes seres em processo, atípicos para a racionalidade ocidental ainda hoje, vários pesquisadores com formação filosófica de base se tornarão cientistas sociais. Frequentemente, eles procuravam escapar de uma trilha milenária estreitada entre os princípios de não-contradição e o do terceiro-excluído. Lévi-Strauss, Althusser, Bourdieu, Barthes, e até mesmo Lacan e o *Cercle épistémologique d'Ulm* opuserem à filosofia moderna a cientificidade das ciências formais, sociais e literárias.

Quanto à relação de orientador e orientando com Canguilhem, formado como médico, além de filósofo, a colaboração só começava *depois* da defesa da "tese de estado" de Foucault. Para falar estritamente, Canguilhem era mais "relator" da tese que orientador<sup>17</sup>. Certamente, a primeira versão do livro *Naissance de la clinique*, no qual se articulava uma análise estrutural semiótica com a epistemologia histórica, despertara o reconhecimento de Canguilhem, mas é a defesa crítica feita por Canguilhem, de *Les Mots et les choses* que coloca em andamento uma conversa que passa por várias etapas: *Arqueologia do saber*, na introdução à *Idéologie et rationalité des sciences de la vie*, o prefácio escrito por Foucault à segunda edição do *Normal e o patológico*, a resenha do livro de François Jacob, *La Logique du vivant*, a inclusão dos trabalhos de Foucault no verbete redigido por Canguilhem para a *Encyclopédie Universalis*, "Vie", e por fim, a homenagem feita por Foucault a Canguilhem, no seu último artigo, "*La Vie: la Science, l'expérience*"<sup>18</sup>. Neste artigo, Foucault depositou ideias para uma história da filosofia francesa contemporânea, não sem dar uma ênfase novamente naquele ano de 1984 sobre o "*Was ist Aufklärung?*", de Kant.

<sup>17</sup> CANGUILHEM, G. « Abertura » in E. ROUDINESCOU et al., *Foucault: leituras da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994 [1992], p. 33.

<sup>18</sup> CANGUILHEM, G. "Vida", traduzido por Gabriela Jaquet, no dossiê "Filosofias da Biologia", org. N. Madarasz, In: *Veritas*, 60 (2), 2015, pp. 264-286.

Por isso também é possível defender que na temática do “fim da filosofia”, que se deduz dos formalismos do método de análise estrutural e da arqueologia nesta época, não há nada de uma continuação da temática heideggeriana, tampouco de uma suposta inflexão “pós-estrutural” em decorrência de maio de 68, capturada no livro *Marges de la philosophie*, de J. Derrida. A necessidade de ampliar a filosofia em um programa de pesquisa interdisciplinar, antes da hora, respondia ao que se mostrava no novo perfil da subjetividade, um complexo entre descobrimento e criação<sup>19</sup>. O complexo do objeto-sujeito encaminhou-se em um percurso longo e torcido desde sua modelagem em uma entidade fora do tempo e do espaço que demonstrava sua coerência por meio de uma interioridade radical (Descartes), modelo que depois foi ajustado a um conjunto de *a priori*s circulando um pouco mais perto da superfície planetária pela categorização transcendental (Kant), para finalmente se tornar indiscernível dos objetos e do mundo pelo qual assegurava o seu funcionamento (Husserl). Com o eclipse do humanismo, a filosofia foi arrancada deste objeto-sujeito, apesar de permanecer desprovida dos meios para pensar o sujeito em seu novo surgimento, em sua *genericidade*, sem que ela se entregasse a sua própria transformação radical, apesar de perpassar uma dispersão contínua e sistemática por meio de uma fuga perante as normas da representabilidade.

Ao tentar entender melhor as tensões daquela época diante do novo terreno conceitual e histórico, um terreno de fato instanciando a expansão do objeto estrutural em simulacro, tal como Barthes a formulava<sup>20</sup>, indaga-se sobre os dois parâmetros que já se apresentavam a Foucault. O primeiro: o sujeito genérico atrelado a um acontecimento que não se entrega mais a uma totalização. Necessitava, assim, a eliminação de um dos antigos binômios, o do normativo e do descritivo. A estrutura deste sujeito estava em transformação, descentrada, suscetível de expansão tal como de retração, conforme a um corpo cuja capacidade conceitual a segurá-la não tinha nada de dado. O humanismo se dobrava em

---

<sup>19</sup> *En passant*, já que no Brasil as agências de fomento pressionam as demais ciências para se tornarem multidisciplinares, poder-se-ia se perguntar quando a filosofia não teria sido interdisciplinar, quando ela não teria encarnado a interdisciplinaridade dos saberes?

<sup>20</sup> BARTHES, R. “A Atividade Estruturalista” (“L’Activité structuraliste”), In: *Critica e Verdade*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007 [1962], pp. 46-53.

inexatidão por causa da sua incapacidade a gerar categorias fora do eixo da unidade. Isso não mudava quando se tratava do corpo, tampouco quando de "homem".

O segundo parâmetro que conduzia esta nova configuração generativa, na qual o sujeito se articula entre práticas e discursos, quando não de práticas não-discursivas, era a possibilidade de cerni-la por meio de uma compreensão radicalmente nova de sistema. Nesta terceira parte da discussão, propõe-se excluir aprofundar esta ideia. Como veremos, a indagação transformará o perfil pelo qual ao menos associamos, senão identificamos, o arcabouço de Foucault.

Ainda precisa, para questões permanentes de rigor, de verificar o efeito da recepção da obra de Foucault sobre o modelo da sua periodização. Volto, portanto, aos esboços que já fiz em outras publicações, dividindo esta repartição em quatro elipses, não exclusivas e por parte acumulativas, ou melhor recursivas e retroativas. As elipses buscam reativar o contexto da leitura da obra de Foucault no processo da sua construção, sendo que, a primeira, designa um Foucault das trevas, período no qual ela era o mensageiro que conseguia entalhar estruturalmente a lâmina da filosofia humanista pelas figuras do louco, do maníaco e de demais infames, cujo resultado era a necessidade de repensar integralmente a ética ou, faltando os termos, pelo menos suspendê-la. A segunda elipse, traça retrospectivamente o efeito da analítica do poder sobre o modo no qual os livros sobre estruturalismo serão finalmente lidos, pois o serão em grande medida já pelo prisma do "saber-poder". A terceira elipse, se materializa integralmente, após uma presença subjacente, com a edição completa na língua francesa dos *Dits et écrits*, quando se descobre, *inter alia*, a centralidade da filosofia kantiana na problematização à qual ele foi submetendo o campo da filosofia. A quarta, remete a nossa chave de leitura atual, pela qual Foucault passa de um intelectual específico – cujo ato é conceder àqueles o lugar de discorrer após terem tido seus direitos retirados, ou ainda nunca conquistados – para que pudesse ocupar o papel que aparentemente tão desprezava em Sartre, o do *intelectual total*.

Interessar-me-ei pela relação entre a primeira e a terceira. Ao delimitar as elipses, a quarta designa aquela em que estamos, *a do intelectual total* dos cursos no Collège de France. A terceira é a *da dicotomia entre autonomia e*

governamentalidade. Ela segue à publicação dos *Dits et écrits*, em 1994<sup>21</sup>, em que sobressai uma aparente reconsideração da crítica feita a Kant, no período em que vigoravam o método de análise estrutural e a arqueologia. Em 1961, na tese complementar à tese-habilitação, que era a *História da loucura na Idade clássica*, Foucault se apoiava numa leitura da *Antropologia no ponto de vista pragmático* de Kant para transformá-la no vetor teórico que mostra os limites do humanismo e do conceito de homem. A posição ocupada nela pela antropologia será ampliada à psicologia alguns anos depois. No entanto, a posição de Kant na arqueologia das ciências humanas não está definida, em decorrência de descobrimento fundamental dele de que "*na Antropologia, o homem nem é homo natura, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo*"<sup>22</sup>. Nestas operações sintéticas, a filosofia pós-crítica de Kant proporciona a transformação epistêmica do moderno para o pós-humanista, ainda que a filosofia pareça perdurar na sua forma anterior, numa ambivalência marcada.<sup>23</sup> Na terceira elipse, vê-se com clareza a tarefa de uma restituição da ética a partir da localização em Kant da aplicação de uma noção do presente que demonstra efeitos acontecimentais. Porém, a tese arqueológica é antes de tudo uma tese histórica, ou melhor, *historiográfica* diante do qual a filosofia precisa se prosternar ou se submeter a uma repetição do que foram os motivos da sua atuação na *épistémè* da Modernidade<sup>24</sup>. Na perspectiva de um Nietzsche, no fim da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, isto equivaleria à uma decisão niilista.

Foucault verá em Kant a primeira expressão de uma teoria do sujeito universal que se delineia, desta vez, a partir das consequências teóricas da segunda crítica. Se a primeira crítica postula já o sujeito universal constituído como ente natural, será na

---

<sup>21</sup> Publicado em quatro tomos organizados cronologicamente, *Dits et écrits* é reproduzido no Brasil apenas pelo nome, já que o projeto brasileiro de publicação, feito com sucesso mitigado diz respeito às traduções, se organiza em função de cortes temáticos relativamente arbitrários.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008, p. 48.

<sup>23</sup> Agradeço a Richer Fernando de Souza pelas ideias trazidas e a análise rigorosa realizada desta transição no pensamento de Foucault, matéria a partir do qual ele elaborou sua tese de doutorado no PPGF da PUCRS, defendida em 10 de agosto de 2016. SOUZA, Richer Fernando Borges de. *Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel Foucault* [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

<sup>24</sup> "E o ponto onde se separa de todas as filosofias do conhecimento é que ela não relaciona tal fato [de uma ciência existir] à instância de uma doação originária que fundaria, em um sujeito transcendental, o fato e o direito; mas sim aos processos de uma prática histórica." FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, op. cit., p. 215.

segunda crítica em que Kant afirma a dimensão constituinte do sujeito pelo « *Soi* » (Si), o que se constitui como *sujeito* apenas por meio de uma relação consigo mesmo. Portanto, Kant articulava já a diferença entre o si e o sujeito:

-A solução de Kant tem sido a de achar um sujeito universal que, na medida em que era universal, podia ser um sujeito de conhecimento, mas que exigia ainda assim uma atitude ética, precisamente aquela relação a si que Kant propõe na *Crítica da razão prática*.

-[Dreyfus e Rabinow, não está especificado quem dos dois] – *O senhor quer dizer que Descartes liberou a racionalidade científica da moral e que Kant reintroduziu a moral como forma aplicada dos procedimentos da racionalidade?*

-Exatamente. Kant fala: «Eu devo me reconhecer como sujeito universal, isto é, me constituir em cada uma das minhas ações como sujeito universal ao me conformar com as regras universais». As antigas questões estavam, portanto, reintroduzidas: « Como posso me constituir eu-mesmo como sujeito ético? Me reconhecer eu-mesmo como tal? Será que preciso de exercícios de ascetismo? Ou daquela relação kantiana ao universal que me torna moral ao me conformar com a razão prática? » É assim que Kant introduz mais uma nova via em nossa tradição e graças à qual o Si não é simplesmente dado, mas constituído em uma relação a si como sujeito<sup>25</sup>.

Ademais, Foucault afirmará no texto pivô, "O sujeito e o poder", publicado inicialmente apenas na língua inglesa em 1982, "não é portanto o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral das minhas pesquisas<sup>26</sup>." Em outra faixa extremamente estreita, ele se aplicava a analisar o diferencial entre sujeito e poder, a desenhar a genealogia desta noção diferencial do sujeito que será considerado não como dado, mas formado numa relação mais fundamental que é o do "Soi" (Si), que não deixa de ser da ordem da "problematização", se não fosse o que mais classicamente poder-se-ia denominar *teoria*. A teoria do sujeito e, especificamente, a teoria daquela

---

<sup>25</sup> FOUCAULT, M. DE, IV, (Discussion libre avec Dreyfus e Rabinow, abril de 1983, tradução francesa revisada por Foucault e publicada pela primeira vez nos *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 631.)

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. « Le Sujet et le pouvoir », *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, p. 223.



concepção de sujeito que era o principal desafio de Foucault desde sua dispersão nas grelhas estruturalistas de *As Palavras e as coisas*, o de articular o modelo da subjetividade pós-humanista. Sua metodologia da restituição da ética joga com os contraditórios, sendo que pelo método arqueológico entende-se uma “descrição que *interroga* o já dito no nível da existência [de práticas discursivas]”<sup>27</sup>. Confirmam-se os critérios de uma descrição, conquanto problematiza. Isto porque o que ela desvenda do discurso são os modos da sua formação num sistema geral que é o do âmbito daquele denominado por Foucault de “arquivo”. O sistema proporciona o processo de especificar as relações elementares pela categoria do “enunciado”. Este filtro analítico operante somente se atualiza pelo método arqueológico.

No entanto, é preciso impor limites também à associação de Foucault com Kant, pois são tentativas pela literatura exegética parcialmente veladas para permitir entradas dúbias na obra. Por um lado, ao salientar esta associação entre Foucault e Kant, há um claro viés corretivo vindo do campo dos habermasianos, após a concessão perante os exageros da leitura cometidos pelo mestre no seu *Discurso filosófico da modernidade*. Associar Foucault a um nexos conceitual kantiano salvaria Foucault também de classificações pejorativas vindo de um campo de pesquisa filosófica conservador que, de qualquer forma, nunca engoliu a bravura da quebra de monumentos institucionais que sua obra proporcionara até meados dos anos de 1970. Na caneta destes advogados, Foucault é nada mais que um “pós-moderno”, que se torna então uma designação referente a um estilo de pensamento, deslocado das conclusões históricas (arqueológicas e genealógicas) sobre a eclipse do humanismo.

Nisto tudo há também uma questão de precisão exegética. Em 1984, no último ano de sua vida, Foucault aceitou o convite de François Ewald, então seu assistente no *Collège de France*, para escrever um verbete para o *Dicionário dos Filósofos*, de Denis Huisman<sup>28</sup>. O verbete apresenta uma visão retrospectiva de seu próprio trabalho, sob o pseudônimo de Maurice Florence. No início do artigo, os editores incluíram uma frase, que será devidamente indicada apenas de maneira póstuma nos

---

<sup>27</sup> FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*, op. cit., 149.

<sup>28</sup> FLORENCE, M. “Foucault”. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.233. (*Ditos e escritos*; V)

*Dits et écrits*, que não é da autoria de Foucault, mas aparentemente de Ewald. Na nota, se afirma o seguinte: "Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível [nomear sua obra História Crítica do Pensamento]". Por mais que Foucault tenha destacado as contribuições à filosofia feitas por Kant, não há registro no qual ele teria escrito que a sua própria obra se inseria "na tradição crítica de Kant". Se há uma afirmação favorável a Kant em Foucault, é indireta e diz respeito à superação do complexo empírico-transcendental realizada no fim da vida (de Kant), encontrando-se na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e mais ainda, como tem argumentado Richer Fernando de Souza, no *Opus Postumum*<sup>29</sup>.

Esta afirmação se sustenta pelo fato de que Foucault doravante estreitará cada vez mais a sua compreensão das condições pelas quais poder-se-ia delimitar este sujeito como processo, e mais especificamente processo de subjetivação. Como explica no verbete escrito com um pseudônimo sobre ele mesmo, redigido segundo os editores dos *Dits et écrits*, no início dos anos de 1980, Foucault delimita o conhecimento teórico deste sujeito pelo contexto que a arqueologia do saber tem determinado, a saber em função dos "jogos de verdade", ou da veridicção, que lhe permite de se tornar "objeto de um saber possível", mas conforme a simultâneos processos de subjetivação e de objetivação<sup>30</sup>.

A crítica do intelectual total era assunto de atrito entre Foucault e Sartre, e de certa tradição filosófica francesa desde a Idade das Luzes. Foucault, historiador, buscava dirigir o espaço narrativo no modo da polifonia, conferindo a *viva voce* às personagens registradas em arquivos, e não sobrepor a posição do autor, tampouco de um narrador centralizador, à progressão da trama narrativa que se dispersava em momentos de institucionalização. Se fosse necessário articular uma crítica literária do estilo narrativo das filosofias, é a partir de uma convicção de que a totalização estava vinculada à representação do intelectual, cuja formação, principalmente, lhe dava autoridade para intervir em assuntos sociais. No entanto, como é possível ver na própria formação "*normalienne*" de Foucault, ele ocupava também a posição de

---

<sup>29</sup> SOUZA, Richer Fernando Borges de. *Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel Foucault*, op. cit., p. 13 ff.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, IV, op. cit., p. 633.

alto-funcionário da República francesa, não apenas de professor. Tendo ocupado funções administrativas, Foucault exercia, em vários momentos, um papel na reprodução da elite republicana, servida pela meritocracia nas etapas da formação em instituições como a *École normale supérieure*, instituição de fato paralela à "*Éducation nationale*", onde são consagrados, ao contrário, os valores igualitários da Constituinte de 1792.

Foucault mostrou, no entanto, que não havia motivo para que a filosofia se aniquilasse ao se transformar em um brinquedo da elite. Ele rompeu com a tradição do intelectual total, não apenas em função da confusão surgida entre autoridade e *expertise* cada vez mais enfraquecida, pois cada vez menos voltada a defender os meios necessários para que os serviços públicos sejam de qualidade. Ele também objetou à pretensão civil veiculada por advogados ou administradores de empresas que estariam à altura ética para exercerem as funções políticas do Estado, mesmo quando tiver competência. Nada melhor que este exemplo para condenar a figura do intelectual contratado pela mídia privada para abafar as vozes dos viventes cujos representantes, por experiência e mediante uma formação educativa reconhecida, detêm uma qualidade de conhecimento mais específico sobre uma determinada situação (prisão, manicômio, vida efetiva dos proletariados, etc.) do que qualquer intelectual poderia adquirir. A crítica do intelectual total faz sequência a semelhantes desconstruções do autor e do sujeito na sua obra. No entanto, há uma inconsistência que pode ser vista retrospectivamente entre a busca para definir a subjetividade pós-humanista e uma história aplicada ao problema da constituição do sujeito, ou dos sistemas de pensamento, que reconduz Foucault, por meio dos Cursos, a ocupar esta posição de intelectual total.

Se esta posição não era ressaltada nos livros, nos anos de 1980 Foucault deixava claro em entrevistas a continuidade do projeto de pesquisa que percorria desde *Les Mots et les choses*. Até em 1984, avisava como as relações entre subjetividade e verdade sempre determinaram sua pesquisa. Nas suas palavras, afirmava:

Esse sempre foi, na realidade, o meu problema, embora eu tenha formulado o plano dessa reflexão de uma maneira um pouco diferente. Procurei saber como

o sujeito humano entrava nos jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle. Este é o tema do meu trabalho *As palavras e as coisas*, no qual procurei verificar de que modo, nos discursos científicos, o sujeito humano vai se definir como indivíduo falante, vivo, trabalhador. Nos cursos do Collège de France enfatizei essa problemática de maneira geral.<sup>31</sup>

A pergunta então é a de saber se a filosofia pós-humanista que visa a se distinguir pela prática teórica, e que se limita a explorar apenas o que cabe no seu campo, ainda deve-se abandonar a história para se focar singularmente nos termos da in-existência epistemológica da conceptualidade? De forma semelhante, Jean-Luc Godard subvertia a história e a historiografia em *Histoire(s) du Cinéma*, na qual a história textual é repetidamente solapada para permitir que as imagens expressem aquém de toda interpretação<sup>32</sup>. Ao contrário de Sartre, o gesto de Foucault leva a crer que a filosofia não demonstra mais a capacidade à completude epistemológica, sem que ela se torne ao mesmo tempo *história*, momento em que a filosofia se assume de fato como prosternada diante da incompletude. A descrição da sua atividade teórica é dada explicitamente no primeiro curso no Collège de France, quando explica a diferença entre história total e geral. De acordo com Foucault,

o tema e a possibilidade de uma *história total* começam a se apagar, e vê-se esboçar o desenho, bem diferente, do que poderia ser chamado uma *história geral*. O projeto de uma história total é o que procura reconstituir a forma de conjunto de uma civilização, o princípio – material ou espiritual – de uma sociedade, a significação comum a todos os fenômenos de um período, a lei que explica sua coesão – o que se chama metaforicamente o "rosto" de uma época.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. « L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Écrits*, IV, op. cit., pp. 708-709. ["A ética do cuidado de si como prática da liberdade". *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.]

<sup>32</sup> GODARD, Jean-Luc. *Histoire(s) du cinema*. França, 1988. 4h26m.

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. *Leçon sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France suivi de Le Savoir d'Œdipe*. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil., 2011, pp. 10-11.

A lei que explicaria sua coesão é nada menos daquilo que é proporcionado por uma sistematização estrutural, cujos efeitos de significação lhe fazem adquirir um perfil identificável. Para ser total, no entanto, a explicação busca localizar o acontecimento discursivo que desenha a transição do real irreduzível sem o qual a teoria da história deixa o movimento de transformação conceitual fora de alcance, ou pelo menos reduzido a uma naturalização causal, que rapidamente reconduz ao *problema da origem*. Se a tarefa fundamental de Foucault, no final dos anos de 1960, é a de articular o que poderia ser a forma-subjetiva que corresponda a uma *épistémè* pós-humanista, então este problema se torna de *prima* importância, já que o ponto em que ele se situa como filósofo e historiador está exatamente na origem deste processo.

Voltando e dando seguimento à periodização da recepção da obra de Foucault, após as elipses do intelectual total dos Cursos e do pós-kantianismo consagrado pelos *Dits et écrits*, na elipse anterior, Foucault era o principal expoente internacional do pós-estruturalismo, apesar de nunca ter usado esta expressão para descrever as suas metodologias. Esta segunda elipse da recepção da obra, concernente ao "pós-estruturalista", não deve ser confundida nem com um denominado "pós-modernismo", nem com o projeto de refundação filosófica decorrendo da tese, historicamente fundamentada, da ruptura com o humanismo. A segunda elipse, indica, especificamente, o período da reorganização metodológica correspondendo à analítica do poder, em que a abordagem das formações *não discursivas* nos saberes faz vislumbrar o papel maior dos dispositivos de poder nas formações subjetivas. Esta analítica demonstrou pela suplementação de uma história genealógica do conceito de poder, em virtude da produção diferencial de espaços institucionais heterotópicos pelo poder, que os discursos administrativos estavam voltados a constituir as práticas apenas por intermediações arquitetônicas, tais como navios, manicômios, máquinas disciplinares como o *panopticon*, de exercício soberano do poder como a "*quadrillage*" do território, ou de manter em vida por cartografias topológicas descentralizadas.

Isto significa que a segunda elipse não reproduz a antiga distinção entre saber e poder, ao passo de apenas se tratar da analítica do poder. Da perspectiva da recepção do seu pensamento, se trata, de uma vez só, do Foucault do saber-poder,

no sentido em que *nunca existiu o Foucault apenas do saber*. O recorte não é meramente cronológico. O Foucault dos anos 1960 não correspondia ao "saber", pois o "saber" em seu sentido pleno se definiu pela perspectiva diferencial apresentada pelo método genealógico introduzido a partir de 1971<sup>34</sup>. De fato, o saber se aproxima já ao poder nos anos 1960 em virtude da afirmação feita em 1967 segundo a qual "minha arqueologia deve mais à genealogia nietzschiana que ao estruturalismo propriamente dito"<sup>35</sup>. Nunca tendo sido demonstrado em um texto metodológico, não obstante nos seus escritos sobre Nietzsche, esta afirmação não demonstra o rigor suficiente para justificar o afastamento do estruturalismo na mesma época. É apenas mais um caso de um jogo de máscaras que não se desvela até que a lógica relacional de uma subjetividade gay virá à tona no final dos anos de 1970. No entanto, deve se registrar que a relação estreita entre genealogia e arqueologia é o que permitirá a naturalidade da aproximação entre saber e poder. Da mesma maneira em que a genealogia acompanhava a arqueologia nos anos de 1960 como sua sombra, assim também fazia o poder em relação ao saber.

Se de fato nunca tivesse tido um Foucault meramente do saber, como então caracterizar o que chamamos a primeira elipse da recepção da sua obra? Ora, o primeiro período de produção de pesquisa por Foucault se caracteriza por uma grande produção literária. Se trata do *pós-humanismo* incipiente, em que são experimentadas e aprofundadas as primeiras instâncias do eclipse do sujeito moderno, finalizando a obra *Les Mots et les choses*, e as temáticas nietzschianas da transvaloração dos valores e as bataillianas da transgressão. Sua abrangência ainda inclui a metodologia de análise histórica e conceitual sincrônica, a saber, o método de análise estrutural, mas o foco é sobre formas de vidas não ortodoxas, experiências "limites" e heterotópicas. Ao considerar que a homossexualidade era ainda proibida por lei na França, assim como em outros países, é possível imaginar a maneira em Foucault projetava o limite, a transgressão e a alteridade.

---

<sup>34</sup> O primeiro uso positivo do termo « genealogia » se encontra no famoso artigo, "Nietzsche: la généalogie, l'histoire", publicado em 1971. Em 1967, em uma entrevista com Raymond Bellour, Foucault faz outro pronunciamento que parece, nesta vez, distinguir a arqueologia da genealogia que, agora, significava a "descrição dos inícios e dos seguimentos." Em contrapartida, a arqueologia diz respeito à "análise do discurso na sua modalidade de arquivo." (*Dits et écrits*, vol. 2, op. cit. p. 595).

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour) », *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9, In *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, p. 599.

Este primeiro Foucault era um "*mauvais garçon*", o autor e intelectual homossexual desprovido do direito a expressar sua orientação sexual, professor de psicologia ainda sem atuar em sua principal área de formação. Desta forma, a alteridade terá sido sempre situada em Foucault. Este Foucault é o projetor já de uma história da sexualidade, mas também o interprete do Marquês de Sade e o historiador de cenas de tortura ou de decomposição mórbida do corpo, a exploração das trevas da humanidade, um Foucault que entendia no conceito de "homem", o significado de homem *heterossexual*. Que a análise estrutural tenha desvendado aquilo que jazia detrás do conceito homem, é motivo para celebração. Confere coerência ao rosto pichado, rasgado, por um palimpsesto urbano na superfície de um papel podre. Muitos anos depois, Foucault configura esta dimensão da crítica do sujeito em termos da necessidade de se emancipar do "poder macho", "precisava se emancipar de uma moral opressiva que trata tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade".<sup>36</sup>

Para recapitular, então, ao invés dos três "eixos" da leitura cartesiana legada por G. Deleuze, propõe-se um Foucault multidimensional, em quatro elipses. Ao invés da consecução idealista, mas ilusória, do saber, depois do poder, e para finalizar a ética, num ritornelo que cansa já há muito tempo, se propõe uma organização da obra marcada pela historicidade, a descontinuidade e a concatenação. É incoerente mapear na obra de um pensamento que defendia que a cientifização era obra de limiares e não de linearidade, reencontrar aplicada a entender a progressão do seu pensamento a mesma matriz hermenêutica, pseudocausal e histórica que ele denunciava nas páginas preliminares da *Arqueologia do saber*, nas mesmas páginas em que o reajuste epistemológico de modelos historiográficos formará a coerência da atividade teórica denominada por ele "arqueologia."

Desta maneira, encontra-se um Foucault das trevas que se mescla com o Foucault saber-poder para apontar então para o Foucault neokantiano do último volume dos *Dits et écrits*, cuja implicação, após a publicação dos volumes dois e três da *História da sexualidade*, influi na percepção do tipo de genealogia da ética que se entregava no final das contas. Por mais que sua obra se finaliza com a elipse da

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 711.

tendência totalizadora exposta nos *Cursos*, isto é, por uma generalização do método genealógico, com recuo evidencia-se também como Foucault nunca parou de fazer a *arqueologia* das formas da verdade. Sobretudo, nunca deixou de apontar a genealogia para uma problematização da questão da verdade, entendida no seu uso do termo *veridicção*. Mas a leitura sintomal precisa tanto de escritos, quanto de experiências. Sem estas, tal possibilidade de leitura velava sobre o ruído paciente dos manuscritos encaixotados em um destino editorial postergado.

Na atenção levada às recepções construtivas da obra de Foucault, intencionava-se apenas refletir sobre a formação de uma obra fora da evidência naturalizada que existe hoje. Trata-se, em outras palavras, de provocar a leitura não apenas de um Foucault, mas seguir as máscaras dos diversos Michels, e sonhar com o Paul também. Pois, era um destes Foucaults que já ensinava, na sombra anônima de Blanchot, como um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea era a transgressão, entendida como "abertura de um espaço onde o sujeito que escreve (*le sujet écrivain*) não para de sumir", mas que o desaparecimento no e pelo texto não era a morte da consciência, mas sim aquela vivência singular denominada acontecimento.<sup>37</sup>

Tachada ou elogiada pela marca da descontinuidade, a obra de Michel Foucault chama atenção, ao contrário, por sua continuidade na temática e nas metodologias desenvolvidas pelo autor nos anos em que vigorava o estruturalismo. Por isso, salientamos que se Foucault se afastou do estruturalismo, ele nunca criticou a arqueologia, termo esse que denomina nada menos do que o nexo estrutural acrescentado pela categoria de acontecimento. É de se lastimar reencontrar na filosofia, leituras e leitores literais, aqueles que tediosamente remetem a como o filósofo teria rejeitado o estruturalismo, sem perceber que, ao mesmo tempo Foucault jamais escondia o prazer lúdico de usar máscaras.<sup>38</sup> Lastima-se quando filósofos, que acusam religiosos por lerem o livro das fábulas como se fosse uma narrativa histórica, não aplicam a mesma lição de uma leitura sintomal quando se trata de dar conta da circulação de conceitos.

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, M. « O que é um autor ? » (« Qu'est-ce que l'auteur ? »), *Ditos e escritos III : Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 268.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. « Le philosophe masqué » (entretien avec C. Delacampagne, février 1980), *Le Monde*, n°. 10945, 6 avril 1980, *Le Monde-Dimanche*, pp. I et XVII. *Dits et écrits*. Vol. IV. *op. cit.*, pp. 104.



O método de análise estrutural, e sua transformação em arqueologia no decorrer dos anos de 1960, marca a singularização de um pensamento. Em parâmetros estreitos de comparações históricas, Foucault se prestava a determinar o surgimento de novos nortes e objetos na pesquisa, processo que ele explicitara na *Arqueologia do saber* a partir da teoria dos quatro "limiães" (*seuils*), da simples formação discursiva até o formalismo. Ademais, a arqueologia sempre visava se articular por meio de problematizações, enquanto a genealogia atendia às práticas constitutivas de si, quer como sujeitos quer como seres livres, assim Foucault vai lembrando ao decorrer das suas pesquisas sobre demais limiães, voltados às experiências limites. A objetificação científica ou histórica destas últimas evidenciam como essas duas estratégias metodológicas são necessárias para dar conta do caráter específico destas entidades teóricas. Trata-se, por fim, de compensar, por inovações na teoria, o estágio fugaz de tais *teoremas* frente às tentativas de um cercamento racionalista a capturá-las.<sup>39</sup>

Ao suplementar a metodologia de análise estrutural com a categoria de acontecimento, Foucault mostrava que, por trás das rupturas epistêmicas que caracterizam a gênese e a estrutura das ciências humanas, um conceito se definia em todo seu transformismo, o de subjetividade. Para integrar esta nova dimensão da subjetividade, Foucault integrava as mais recentes teorias da história, em que o acontecimento *histórico* fora sistematizado. Anunciava ele que a história na sua época (a Escola das Annales: Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Pierre Nora, etc.) *não se desviava mais dos acontecimentos*. Este desenvolvimento na história convoca a filosofia a conceitualizar a transformação, para além da revolução e da *Aufhebung*. Por isso, "se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos?", perguntava ele. O desafio de criar uma "filosofia do acontecimento", então, integrava um programa duplo: visar a um "materialismo do incorporal", por um lado, e, por outro, "elaborar uma teoria das *sistematicidades descontínuas* (fora das filosofias do sujeito e do tempo)"<sup>40</sup>. Portanto, a filosofia do acontecimento implicava um quinto

<sup>39</sup> FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, vol. 2. Paris : Gallimard, 1984, p. 19.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971, pp. 56-57.

limiar à sua filosofia da progressão discursiva, um limiar de sistematicidade acontecimental.

Das análises históricas, epistemológicas, estruturalistas e arqueológicas que Foucault conduzia nos anos de 1960, se infere bem a eclipse do sujeito, isto é, o sujeito rigorosamente contextualizado na sua soberania unificadora pela periodização epistêmica de dois séculos do humanismo moderno. Devido ao curioso encerramento de uma época, em que o estruturalismo revezava seus eixos e objetos ao torná-los inteligíveis, os diversos campos de análise se tornaram desertos de longa extensão. Nesta seca, o retorno ao humanismo se mesclava numa miragem onde evaporavam as últimas unidades de racionalidade. É devido a isto, aliás, que Foucault introduziu o conceito de rarefação, pois diz respeito a processos de subjetivação que, por terem sua verdade pontual radicalmente indexada à alteridade, crescem abaixo da representabilidade. Rarefação do acontecimento na sua afirmação, rarefação da afirmação, e não generosidade continua do sentido, e não monarquia do significante. Foucault irá até defender que "os acontecimentos discursivos nem são textuais, [...] não ocorrem no texto".<sup>41</sup>

Sem norte totalizador, nestes momentos Foucault manteve-se ligado a uma outra metodologia, ao conceito blanchotiano do trabalho do livro contra a sua unidade e sua civilização, ao livro que na sua ausência se transforma na Obra, cuja realização estaria por vir, em uma expressão igualmente acontecimental.<sup>42</sup> Multiplicando e tecendo cacos e lascas por meio das analíticas do saber, da escrita, da loucura, do poder, do sexo, a configuração mais elaborada que conseguiu da subjetividade pós-humanista se encontra num modelo gerador de "experiência". Substitui-se, desta maneira, até o nome de sujeito.

O sujeito pós-humanista progride pelo acontecimento como esboço teórico. Não sendo apenas "dividido", também seria *dispersado*, isto é, múltiplo. De acordo com Foucault, a "experiência" deve ser entendida como "a correlação, em uma

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. *A Vontade de saber. Curso l. op. cit*, pp. 194 e 198.

<sup>42</sup> BLANCHOT, M. *A Conversa infinita*. Trad. A. G. Neto, Rev. J-R Weisshaupt. São Paulo: Editora Escuta, 2010 [1969].

cultura, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade"<sup>43</sup>. Esta concepção de experiência inscrevia nitidamente a categoria num sistema, pelo qual são constituídas formas potencialmente múltiplas de subjetividade. Ao passo que, nos anos de 1980, Foucault avançará um modelo reduzido de uma nova teoria do sujeito, em que busca satisfazer a um embasamento não apenas ontológico, mas também em um que se distribuirá em uma rede oscilante de jogos, sempre contextualizada no tempo pela arqueologia e pela genealogia: "entre um jogo de verdade (veridicção), um jogo de poder (juridicção) e um jogo de relação a si (subjetivação)"<sup>44</sup>. A categoria experiencial do ser sexual é aquela, depois do louco, do doente, do presidiário, do delinquente ou do "homem infame", que oferecera, naquele momento da obra de Foucault, o campo mais amplo para entender a formação da subjetividade.

Uma objeção pode ser feita, de que no decorrer dos anos 1970 e mais ainda nos anos 1980, Foucault explicitamente se distancia da *épistémè* pós-humanista. Os recortes históricos que organizam a "partilha normativa" pela qual a constituição do sujeito em louco, doente ou delinquente, no contexto das respectivas práticas da sua institucionalização, pareciam não se situar mais no contemporâneo pós-humanista. Tal objeção não seria apenas uma leitura do nível mais primário da "história dos sistemas de pensamento", mas mostra um desconhecimento profundo das consequências do projeto arqueológico. Se para a devida compreensão do sujeito é preciso que ele seja analisado como decorrendo de processos, quiçá de sujeição, não se deve omitir que a clareza com o qual Foucault abre um outro canal de análise fora o *resultado* do desvendamento da *épistémè* em que estamos.

A estratégia metodológica deve, portanto, visar a evitar o que Foucault denomina os "universais antropológicos", pelos quais entendia tanto os conceitos fundacionais do humanismo, quanto aqueles que permanecem na *épistémè* pós-humanista, os mesmos que reconduzem à *épistémè* da modernidade. Alicerçar esta delimitação, em que se pratica, em um modo de agir e pensar, a articulação de um

---

<sup>43</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. Vol. II : L'usage des plaisirs. Op. cit.*, p. 96. '« expérience » entendue comme « la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité ».

<sup>44</sup> FOUCAULT, M. *Ibidem*, 96; Cf. "Polêmica, política e problematizações" (maio de 1984, *Dits et écrits*, vol. IV. *Op. cit.*, p. 591)

modelo da experiência adequado ao sujeito do conhecimento acontecimental, é justamente o desafio que apresenta a última *épistémè*.

\*

Voltando à questão de saber se Foucault conseguiu sistematizar ou pelo menos formalizar um modelo de subjetividade pós-humano, encontramos em nossa discussão em um passo decisivo. De toda evidência, e por uma perspectiva de nossa contemporaneidade, Foucault encaixa, tanto na modelização, quanto na inserção da historicidade no arcabouço, um microssistema genérico para quebrar a necessidade de reduzir seu programa de fundamentação metodológica ao transcendental. Ao se apoiar sobre a própria descrição feita por ele deste processo, poder-se-ia levantar a peculiaridade de “um campo de experiência no qual o sujeito e o objeto são constituídos um e outro apenas sob certas condições simultâneas, mas onde eles não param de se modificar um em relação ao outro, e portanto de modificar esse campo de experiência ela-mesma”<sup>45</sup>. Se insistimos sobre a genericidade, seria necessário subentender no termo *modifier* o de *transformer*, no sentido mais radical do termo para ir até a raiz da constituição do sujeito acontecimental. Assim se desenha o intervalo, a distância, no qual qualquer confusão com as modalidades de assujeitamento deve ser vetada.

Toda a questão de saber se há isomorfia entre a filosofia praticada no período após o fim do humanismo e os projetos na vanguarda contemporânea para refundar a unicidade de uma figura do sujeito assegurada por um transcendental, cercada pela postulação de um limite de finitude radical às capacidades da filosofia a pensar o real do ser humano seria descartada. O sistema genérico não introduz um novo transcendental, mas se inscreve, quiçá escreve, pelos operadores de uma ontologia realista. Na explicitação deste campo, consegue-se ocupar, de maneira efêmera e em uma velocidade sem posição, do cerceamento da multiplicidade que proporciona subjetividades diferenciais.

O sistema genérico, que Foucault apenas *problematize* na *Arqueologia do*

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, M. « Foucault », in *Dits et écrits*, IV. *op. cit.*, p. 634.

*saber*, será retomado no microsistema do modelo da experiência. Esta tentativa de sistematizar o genérico se joga na linha da finitude, uma linha de horizonte que não deixa de instigar a filosofia a lhe fornecer o contexto da sua superação, ao mesmo tempo que desvenda neste horizonte movente sua historicidade intrínseca. Mas nem a linha da finitude concretizaria uma determinação continuísta, pois até ela é histórica. No auge da sua obra, Foucault perguntava "Não seria possível conceber uma Crítica da finitude que fosse liberadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e o nó do começo?"<sup>46</sup> Já que o nó e a curva são de cunho lacaniano, de qual Derrida puxará o traço, poder-se-ia acrescentar a pergunta: se a finitude deixa de ser um termo, será que seu sentido se articula por *um corte do início como do fim, o implodindo em uma ruptura, por um acontecimento?*

A teoria do sujeito será atrelada finalmente a uma redução da verdade não apenas, e nem principalmente, ao poder, mas à conceitualidade do sistema subjacente às experiências formadoras, algumas delas explicitamente *no limite da legalidade* por serem injustamente criminalizadas. Foi para reinserir as experiências limites, excluídas pelo autoritarismo teológico sobre a admissibilidade das novas formas de viver nas sociedades de liberdade, que Foucault introduzira o neologismo de governamentalidade. Para que experiências possam se transformar em subjetividades, os que as praticam precisam se investir com uma forma de autoconstituição, até então reservada para a figura do príncipe e do líder soberano. A governamentalidade eventualmente denominara sua *práxis*.

É bom se lembrar que a analítica do poder, ainda que tenha sido a partir dela que Foucault passou a ser caracterizado como pensador, durou poucos anos, no máximo cinco anos, entre 1973 e 1978. Quando a arqueogenealogia passava pela análise da governamentalidade para chegar ao poder pastoral, a teoria do sujeito se ergueu em outras bases do que nas do mero conhecimento. O conhecimento de si dará vazão à prática de si. Ocorre exatamente no início dos anos de 1980, num retorno novamente à tese da conceitualidade oscilante da origem da filosofia, quando articulara sua famosa reversão do *gnôthi seautón* para *epiméleia heautoû*:

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.111.

A história do "cuidado" e das "técnicas" de si seria, portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade; porém, não mais através da separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha. Mas através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das "relações consigo mesmo", com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. Seria possível, assim, retomar num outro aspecto a questão da "governamentalidade": o governo de si por si na sua articulação pelas relações com o outro (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.)<sup>47</sup>.

No entanto, a tese *ontológica*, no que diz respeito a uma teoria geral e ampla do sujeito, deve integrar ainda mais uma transformação, a saber, que "o sujeito da ação reta da Antiguidade foi substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito de conhecimento verdadeiro"<sup>48</sup>. A forma narrativa enterrada na ontologia ocidental e a sua pretensão à universalidade dispersa o objeto-conceito e a categoria na medida em que a verdade desvenda o que sempre lhe pertence no ponto da sua origem, a saber, um nexó ficcional.

Neste quesito, Foucault não estava sozinho. A configuração de uma nova teoria do sujeito reforçava a direção tomada por Foucault no fim dos anos de 1960. Por esta e outras razões, é difícil não ler a produção de Foucault de 1969 e 1970 com uma certa irritação, quando decide de procurar mais no lugar do direito um embasamento para sua pesquisa pós-humanista.

No início dos anos de 1970, as teorias científicas que surgiram para mapear e decompor a linguagem, especialmente a de Chomsky, claramente não satisfizeram Foucault, no que foi ao mesmo tempo um período de reivindicações revolucionárias nos países ocidentais. Embora Chomsky ressaltasse o desfecho de uma criatividade universal entre os humanos, decorrendo da sua teoria gerativa da linguagem, sua

---

<sup>47</sup> FOUCAULT, M. "Subjectivité et vérité », 1981. *Dits et écrits*, IV. *op. cit.* p. 213; [Enfâse minha.]

<sup>48</sup> FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito* (Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves Da Fonseca Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fonte, 2006, p. 634.

metodologia ainda era cativa à orientação hiper-racionalista dos projetos de inteligência artificial conduzidos no MIT. Em nossa leitura, a radicalização do método chomskyano decolará sobretudo anos depois do famoso debate com Foucault, a partir do momento no qual articulará o primeiro gesto para “minimizar” o modelo efetivo de geração de estruturas sintáticas aos parâmetros de um princípio biológico de simplicidade correspondente às leis de algoritmos naturais.

Esta mudança de orientação teórica, pela qual se afasta da inteligência artificial, é exposta pela primeira vez nas conferências de Pisa, no final dos anos de 1970. Algo nesta direção se expressava em uma entrevista:

Não existe tal coisa de linguagem. O que existe são apenas maneiras diferentes de falar que pessoas têm que são mais ou menos semelhantes entre si. Algumas poderiam ter prestígio, por exemplo, algumas poderiam ser a fala de um grupo de conquistadores ou um grupo de ricos, ou uma casta de sacerdotes, ou uma coisa ou a outra. E poderíamos decidir, “certo, aquelas são as boas maneiras de falar”, e que outras são as maneiras ruins. Mas se as relações sociais e políticas foram invertidas, então faríamos as conclusões opostas.<sup>49</sup>

Foucault também procurava um objeto ainda não conceitualizado que abarcava os modelos vigentes do inconsciente com os da linguagem, cujo primeiro termo referencial era “discurso”, mas que ainda faltava uma forma estável de subjetividade. É sabido que sua predisposição a ocupar o domínio que Kant denominava “heteronomia” o conduziu a um espaço sufocado de apagamento radical de todo senso de liberdade, mesmo que detrás as inferências privilegiando a resistência como opção à heteronomia, Foucault ainda tentara pelo viés da literatura a dinamizar discursivamente a resistência para que seja posta em um espaço de circulação com formas não discursivas de criação vital. A exasperação na leitura de

---

<sup>49</sup> “There is no such thing as language. There are just lots of different ways of speaking that people have that are more or less similar to one another. Some of them may have prestige, for example, some of them might be the speech of a conquering group or wealthy group, or priestly cast, or one thing or another. And we might decide, “ok, those are the good ones”, and some others are bad ones. But if social and political relations were reversed, we’d make the opposite conclusions.” CHOMSKY, N. “Upon Reflection: The Concept of Language”, University of Washington, interview, 1989. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hdUblwHRkY>>. Acesso em: 2020.

*Arqueologia do saber* e da *Ordem do discurso* é a de saber que a escolha metodológica realizada em favor da genealogia o levava a praticar a micro-história. Não obstante as inovações que lhe trouxe, ele perdera a capacidade de propensão formal inscrita em abordagens científicas do sujeito.

Falando em termos simples e diretos, Foucault se enganou brutalmente ao escolher Nietzsche, em lugar de Marx, e quiçá Heidegger, para encontrar uma teoria da temporalidade adequada a configurar uma nova teoria de sujeito acontecimental. Críticos liberais do projeto foucaultiano do início dos anos de 1970, já consideravam que o tratamento do sujeito, na forma de uma sujeição, representa uma redução apenas parcialmente justificada, pois falta uma teoria afirmativa subjacente. Nestes, sempre houve uma rejeição da ambiguidade com a qual Foucault tratara o sujeito individualizado, o sujeito autônomo livre de Kant. Contudo, o instrumento analítico aplicado por Foucault aborda a dupla face da constituição do indivíduo, mesmo sem avançar uma teoria estruturada do indivíduo emancipado, isto é, do *individualista*, enquanto filósofo e historiador, cujo nome próprio poderia bem ser Michel Foucault.

Tal constatação nossa, no entanto, não surge de uma perspectiva normativa, mas descritiva, pois não há um modelo efetivo da subjetividade que possa tornar sua teoria discursiva da linguagem em um instrumento investido de criatividade igualitária semelhante ao de Chomsky. Na aula inaugural, Foucault ressalta que "Para se desfazer da "logofobia", da força produtora caótica do discurso, do "temor surdo" dos acontecimentos: três decisões às quais nosso pensamento resiste um pouco, hoje em dia, e que correspondem aos três grupos de funções que ele acabou de evocar são os de:

- (i) questionar nossa vontade de verdade;
- (ii) restituir ao discurso seu caráter de acontecimento;
- (iii) suspender, enfim, a soberania do significante<sup>50</sup>.

Se ele realizou pontos (i) e (iii), o desafio (ii) permaneceu solto, apesar de ter aberto a chamada em prol de uma "filosofia do acontecimento". A problematização

---

<sup>50</sup> FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*, op. cit., p. 53.



da categoria de discurso antecipa, não apenas cronologicamente, mas estruturalmente a ideia de *sujeição*, por “conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade”<sup>51</sup>.

Na mesma aula inaugural, Foucault carrega ainda a fobia de ser associado ao estruturalismo, ainda que reconheça a possibilidade, o que indiretamente ao menos a valida. Sua proposta é a de emancipar o acontecimento de um uso historiográfico do discurso que o atrela a uma ideia do corpo, ainda não questionada quanto a sua configuração pela biologia. Os historiadores dos *Annales* têm destacado o caráter trans-corporal dos acontecimentos, cuja força é a de transformar o discurso antes de constituir novas subjetividades. Mas a compreensão do novo significado de acontecimento escapa tanto aos historiadores, quanto aos filósofos. Lembrando a lição legada por Jean Hyppolite, na sua leitura de Hegel, Foucault liga o acontecimento ao termo ontológico de singularidade: “a história deve se repensar não a partir do indivíduo singular, mas pela singularidade do acontecimento”<sup>52</sup>.

Por isto, como já temos salientado, a nova concepção do acontecimento pela filosofia não se limita ao tão evocado “materialismo do incorporal”<sup>53</sup>. De fato, esquece-se não infreqüentemente como a finalidade do trabalho arqueológico é situar uma noção de corpo que só teria sido “incorporal” por ter ficado banido pelas ingerências no discurso do biopoder. Tanto no discurso, quanto na linguagem conceitual, esta situação de exclusão heteronormativa do corpo necessita que a singularidade do acontecimento seja atrelada a uma teoria cuja positividade só inicia seu desdobramento na transposição da análise estrutural nestas dimensões extra-discursivas. Se for finalmente por uma teoria das tais denominadas sistematicidades descontínuas, as que não pressupõe nem o sujeito, tampouco o tempo, Foucault tem poucas opções a não ser a de reorganizar o que poderíamos conceber a partir da relação entre o discurso e o inconsciente enquanto tal. Naquele momento, ele

---

<sup>51</sup> *Ibidem* p. 55.

<sup>52</sup> *Ibidem* p. 57.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 56-57. Foucault ainda pergunta “Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos?”

chegara a atingir o limiar em relação ao qual a subjetividade alcança seu modelo teórico por ser gerada pelo meio estrutural, diferencial, relacional e criativo perante um conceito não cristalizado antes, o do sujeito gay/queer.

Haverá um longo caminho antes de alavancar tal aplicação. No caminho, Foucault cavará uma inflexão historiográfica para debater onde situar o corte epistemológico entre a civilização da Antiguidade greco-romana e da cristã-romana. Como leitor cuidadoso de Nietzsche, evitara as conclusões do nietzscheanismo antissemita acadêmico, aquele que busca ocultar os impactos do pensamento hebraico, tanto nas ideias gregas, quanto nas romanas. Certamente, Foucault rejeitava qualquer associação da suposta decadência europeia do século dezenove com a renascença do pensamento hebraico. Segundo o antissemitismo europeu, a ebulição cultural e científica nas comunidades judaicas europeias teria minado o redescobrimento da bela estética grega pela sabedoria moral e espiritual europeia ao proveito de um niilismo e uma angústia social despertadores da decadência da *fin-de-siècle*. Porém, o recorte histórico de Foucault evita até como articular este problema em termos filosóficos. Na sua genealogia da subjetividade ocidental, ele até omite toda consideração sobre o pensamento hebraico e exegético do Talmud. Sua tese, tão frequentemente celebrada, se afirmava claramente já em 1979 com o primeiro dos seus cursos sobre a Antiguidade grega, após a longa interrupção desde o curso de 1971. Submetendo a filosofia no contexto grego esclarecido por suas práticas, Foucault prossegue a uma resignificação do conceito de ascetismo, *áskesis*, rejeitando finalmente a conotação desprezível do corpo com o qual a exegese realizada por Nietzsche tem o situado.

O ascetismo inclusive indica preparo, enfatizando como a filosofia se aplicava a coragem que se manifestava na força física diante um inimigo idealizado na forma do desconhecido. Neste sentido, a figura do "atleta do acontecimento" impressiona: "Ora, de que precisamos para poder manter nosso domínio diante dos acontecimentos que podem se produzir? Precisamos de "discursos": de *lógoi*, entendidos como discursos verdadeiros e discursos racionais. Lucrécio fala dos *veridica dicta* que nos permitem conjurar nossos temores e não nos deixar abater por aquilo que acreditamos serem infelicidades. O equipamento de que precisamos

para fazer face ao futuro é um equipamento de discursos verdadeiros. São eles que nos permitem afrontar o real"<sup>54</sup>.

Portanto, o *feixe condutor do acontecimento* passa por fases de latência nos cursos de Foucault. Um dos nexos iniciais de aplicação nos anos de 1960, a descontinuidade histórica na análise das condições causais para a formação de novas ciências, beira o desaparecimento com a metodologia superposta da genealogia. Fiel às posições enunciadas na entrevista concedida à revista francesa de geografia, *Herodote*, Foucault salienta que a filosofia tem trabalhado muito o conceito de tempo em detrimento ao de espaço<sup>55</sup>. Sua historiografia adquire, por consequência e não infrequentemente, o aspecto de ser uma história sem tempo, percorrida por "obsessões espaciais"<sup>56</sup>, com a categoria do *a priori* histórico operando como pivô na determinação epistemológica das regras de inferência que perpassam suas histórias, a partir das quais se sustenta o caráter inferencial da tese sobre a morte do homem.

Foucault ainda reencontrara o acontecimento, no entanto, após injetar novamente o tempo na sua consideração, no comentário abordado em três anos distintos da carta "*Was ist Aufklärung?*", de Kant. Ao comparar a exegese dos textos de 1984, "O que é *Aufklärung?*" e de 1985, no último artigo "A vida: a ciência, a experiência", com o de 1978, em "*Qu'est-ce que la critique?*", o acontecimento é aplicado conceitualmente para configurar o dinamismo da noção de crítica. Não deixa de ser curioso encontrar esta temporalização singular do acontecimento numa discussão do pensador cuja obra encerrava o caráter formado do sujeito na *épistémè* do humanismo. Kant aparece então como obstáculo epistemológico invertido. É como se suas considerações sobre a atualidade do tempo presente fizessem ceder Foucault em definitivo à permanência extra-epistêmica da própria filosofia – proposição que parece seguir os objetivos iniciais do já mencionado manuscrito inédito "*Le Discours philosophique*", publicado no intervalo entre *As Palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber*, por volta de 1967. Há de argumentar, entretanto, que tal juízo já se expressava principalmente pela mente de um historiador, em lugar

---

<sup>54</sup> FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 609.

<sup>55</sup> FOUCAULT, M. "168 : Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Dits et écrits*, op. cit., p. 34.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 33.

de um epistemólogo, no que Foucault sem dúvida tenha se transformado já no decorrer do ano de 1970, se a denominação da sua catedra no Collège de France deve ser entendida ao pé da letra.

Muitos leitores e usuários do conceito de *parrhesía* fazem como se a questão da forma de subjetividade subjacente estivesse resolvida por Foucault, ou contasse pouco. Ora, o contexto da temporalização do acontecimento também ergue as análises históricas da *parrhesía*. De acordo com Foucault, a *parrhesía* trabalhada pelos cínicos especialmente, realiza um “cruzamento da veridicção e do acontecimento: uma acontecimentalização da veridicção”<sup>57</sup>. Resistência, vigilância, inspeção... A missão cínica.

Na sua última aula, Foucault volta a tratar do conceito de *áskesis*, desta vez o remodelando como se fosse para se estabilizar em uma continuidade histórica da representação da experiência. Neste momento, seu conceito de vida verdadeira toma toda sua força inovadora de apresentação, surgindo para extravasar o contexto histórico para almejar uma metodologia que possa lhe conduzir até a ontologia. Para evitar um retorno essencialista, ele reitera o gesto experimentado em *As Palavras e as Coisas*, para ativar uma inferência histórica, a injetando duplamente com a variabilidade do gesto estruturalista. Pois, “a vida verdadeira é a vida que se submete à prova da verdade: ruptura e transgressão. A marca da verdade: a alteridade”<sup>58</sup>. A vida verdadeira prossegue, como se fosse em eco a Marx e Engels, sobre a prática dos comunistas, “sem nada dissimular apesar dos riscos que isto acarreta”<sup>59</sup>. Por isso, evidencia-se o seguinte, que *a vida verdadeira se realiza pelo acontecimento*, mas sobre isto, nas suas próprias palavras, ele “não teve tempo (“é tarde demais”) para falar...”<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. les “révoltes de la conduite” comme résistance au pouvoir pastoral (Cours 1978: *Sécurité, territoire, population*: p. 152: « ce pouvoir pastoral, son importance, sa vigueur, la profondeur même de son implantation se mesurent à l'intensité et à la multiplicité des agitations, révoltes, mécontentements, luttes, batailles, guerres sanglantes qui ont été menées autour de lui, pour lui et contre lui. » )

<sup>58</sup> FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité. (Le Gouvernement de soi et des autres, 2.)* Cours au Collège de France, 1984. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil. 2012, p. 264 e p. 226: “Acredito que com esta ideia a verdadeira vida é a vida outra, ou chega em um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia, seguramente na história da ética ocidental.”

<sup>59</sup> *Ibidem* p. 310.

<sup>60</sup> *Ibidem* p, 311.

Na exegese da obra de Foucault, uma que Foucault já considerava equivocada, há uma inflexão sobre o foco da análise sobre discurso. Ao invés de se concentrar sobre o que dissemos pela linguagem, seu interesse se mudara para o que a linguagem faz e o como o faz. Esta concepção de linguagem introduz o novo conceito de discurso cujo âmbito é social, cuja consequência é a de dar a aparência de que seu interesse formalista e estrutural sobre a força geradora da linguagem seria, no final das contas, essencialista. Esta conclusão nos parece precipitada, deixando incompleta sua teoria positiva de subjetivação, à qual ele retornará após ter modelizado crucialmente o discurso sobretudo na *História da sexualidade*, volume 1. A analítica do poder, por mais extensa que tenha sido no trabalho de Foucault, e quão influente que tenha se tornado, suspendeu a análise do discurso em decorrência da sua associação com manifestações positivas da verdade. Parece-nos que, no final dos anos de 1960, Foucault temporariamente confundira a analítica da verdade com um essencialismo.

No âmbito das lutas políticas no pós-68, ele estava longe de ter sido o único. A consequência, no entanto, foi a de redobrar o desafio de se criar uma ontologia diferencial com o que a inferência epistêmica já demonstrava, a saber, que segurava nas mãos apenas uma teoria linguística e discursiva de um sujeito ainda inaparente. No próximo capítulo, tentaremos atualizar os instrumentos teóricos que lhe faltava na época para continuar na sua pesquisa.

### **Observações sobre Pierre Hadot**

Talvez, no doce clima homoerótico de San Francisco, Foucault teria chegado a afirmar certo prazer para uma "estética da existência", tomando emprestado o conceito de J. Burckhart. Mas estética não consegue abranger a complexidade do sistema de subjetivação que Foucault almejava<sup>61</sup>. Foucault certamente não era existencialista, e *não desenvolveu uma ética*. Não tinha nada a ver com "exercícios

---

<sup>61</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 630. Foucault é enfático a salientar a descontinuidade entre as temáticas históricas exploradas neste período da sua obra com alguns fenômenos culturais californianos: "não identifico a cultura antiga de si com aquilo que poderíamos denominar o culto de si californiano, mas penso que são diametralmente opostos. O que se passou entre os dois é precisamente uma inversão da cultura clássica de si." *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 403.

espirituais”, nem de Pierre Hadot e ainda menos de Ignácio de Loyola. Nem o sentido reencontrado de *áskesis* fora suficiente para integrar a sonoridade oca de ascetismo em uma estética.

Ora, o que Foucault nos parece ter realizado era cercear o conceito de sujeito na Antiguidade como parte de uma genealogia das formas possíveis de subjetivação. Tal genealogia não se satisfaz, sabemos-nos, a meramente descrever o que supostamente se conhecia já sobre a Antiguidade. Se alimentando das teses de Peter Brown, que em grande parte definiu a “Antiguidade tardia” (*Late Antiquity*), como fez antes dele Johann Gustav Droysen para o termo “helenicismo” na *Geschick des Hellenismos* (História Helenística), publicada em 1836 e 1843<sup>62</sup>, Foucault quebrou com a concepção ortodoxa segundo o qual o desejo carnal devia ser condenado para enfatizar a importância dada, nas técnicas de si, mas também na cultura monástica, ao modo em que comprovava a verdade destes desejos, ou seja, as formas em que dizia-se a verdade, na necessidade de bem dizê-la. Desta forma, é imprescindível não confundir o modelo de subjetivação inovador que Foucault confeccionou para captar as técnicas e o cuidado de si, e o que determina a subjetivação contemporânea. O espírito de buscar o significado em dois níveis simultâneos ressoa bem na seguinte explicação feita por Foucault, inclusive na ideia de que ele não supõe que o processo de subjetivação pós-humano deva ser um processo de seguir regras:

Escrevo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como sujeito de ações éticas ou da genealogia do desejo como problema ético. Se nós tomamos a ética na filosofia grega clássica ou na medicina, qual substância ética será que descobrimos? São as afrodisias, que são ao mesmo tempo os atos, o desejo e o prazer. Qual é o modo de assujeitamento? É a ideia de que é preciso fazer de sua existência uma bela existência; trata-se de um modo estético<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Em uma discussão recente, cf. G. W. Bowersock, “The Glory of Pergammon in New York”, in *The New York Review of Books*, vol. 63, n. 11, June 23, 2016. Edição on-line disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/2016/06/23/glory-of-pergamon-in-new-york/>>. Acesso em : 30 de junho de 2016.

<sup>63</sup> FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. IV : “À propos d’une généalogie de l’éthique », op. Cit., p. 397.

Dependendo do contexto, esta ética acompanhava uma teoria de governo (de si e dos outros), e enfrentava em contextos distintos os constrangimentos em dizer a verdade. No entanto, não há na genealogia da ética, afirmação sobre o presente, tampouco um apelo na parte de Foucault para *retomar* as técnicas de si nos tempos atuais, como dá para ler em Hadot<sup>64</sup>.

Para estender o que deve ser considerado em todas as associações feitas entre Foucault e Hadot, que incluem a briga acerca da *áskesis* inscrita na ordem de "exercícios espirituais", é importante *situar* o contexto histórico da análise, ao invés de vê-la, querê-la, aplicada ao presente. Foucault sempre relaciona o contexto histórico das suas conclusões filosóficas: « Dir-se-á que a substância ética dos Gregos era as afrodisias; o modo de assujeitamento era uma escolha política e estética. A forma de ascese era a *tékhne* utilizada e é onde encontra-se por exemplo a *tékhne* do corpo ou aquela economia das leis pelas quais definia-se seu papel de marido, ou ainda aquele erotismo como forma de ascetismo em direção a si no amor dos meninos, etc.; e então a teleologia era o domínio de si. Eis a situação que eu descrevo nas primeiras páginas de *O Uso dos prazeres*"<sup>65</sup>.

Hadot afirma que Foucault tem focado excessivamente na análise das técnicas de si, no "si, ou ao menos uma certa concepção de si"<sup>66</sup>, ao invés de salientar que o objetivo final delas era a consciência de acessar "à universalidade da perspectiva cósmica, à presença maravilhosa e misteriosa do universo"<sup>67</sup>. Ao negligenciar este último objetivo, e mitigar a potência da razão para ultrapassar o si, Foucault queria "implicitamente oferecer para o homem contemporâneo um modelo de vida", o que é bem contestável pois tal nunca é afirmado por Foucault.

Há um ponto mais inquietante, dando voz ao conservadorismo de Hadot quando ele condena Foucault por propor "uma cultura de si puramente estética demais, isto é, tenho receio de uma *nova forma de dandismo*, versão fim do século 20"<sup>68</sup>. Ora, "dandismo" comporta pelo menos dois sentidos, um deles sendo "gay", e mal esconde a desaprovação por Hadot da homossexualidade de Foucault. O cerne

---

<sup>64</sup> HADOT, 1989, pp. 262-3.

<sup>65</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, IV : *op.cit.*, p. 398.

<sup>66</sup> HADOT, *op. cit.*, p. 262

<sup>67</sup> *Ibidem.*, p. 268.

<sup>68</sup> *Ibidem.*, p. 267.

do desacordo, tal como Hadot o considera, mesmo menos por um “erro de interpretação” dos textos dos estoicos e dos epicurianos que naqueles do dandismo mesmo, diz respeito à concepção de “si”. Para Hadot, os exercícios e demais práticas espirituais visam a “tomar consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal”<sup>69</sup>. Enquanto para Foucault, trata-se de *constituir o si pela relação entre si e si*, pela criação de uma cultura de si, pelo cuidado de si e por uma “conversão” em rumo a si, este si sendo uma ruptura com o binarismo e mais ainda com qualquer neutralidade pela qual representar a “Natureza”. Um exercício de sabedoria, de acordo com Hadot, seria um “esforço para se abrir ao universal”<sup>70</sup>, o que se tornaria impossível, se seguimos o seu raciocínio, pelo gesto “*dandy*” de Foucault.

Por conseguinte, o que se vê com maior clareza hoje, é que surgiu a necessidade por Foucault de verificar em análises históricas e exegéticas um conceito de subjetividade projetado numa série de retratos que envolve uma visão mais ampla da experiência que costumavam usar as filosofias modernas. Ademais, Foucault apresenta novos parâmetros que desqualificavam a historiografia existente que a tratava. Se, para se tornar inteligível, o ser do ente se muda do objeto para a questão em Heidegger, da substância para a diferença fundacional, em contrapartida, Foucault afirma o fato de o ser do sujeito sendo eclipsado como *problema e geração de pensamentos*, cuja finalidade é a dispersão da identidade, tanto do sujeito, quanto do Homem.

Fazer a história de problemas não tem muita antecedência na historiografia, mesmo a considerar os avanços feitos neste sentido por Bourdieu, Rancière e talvez Roger Chartier e sua escola, principalmente *após* o falecimento de Foucault. Longe de buscar recursos em exercícios espirituais hadotianos, então, como se fosse o destino de um dos filósofos mais sexuais da história a se identificar com a *áskesis*, e longe de implicar um rompimento entre arqueologia e genealogia, a relação nova entre os dispositivos distintos de poder e a situação do contrapoder num novo entendimento do governo de si e dos outros, exigia um agenciamento e uma adequação singular entre a arqueologia e a genealogia.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>70</sup> *Ibidem*.



Antes de afirmar os critérios do sistema final que Foucault articulou, entretanto, é imprescindível examinar outro recorte da sua obra, um recorte feito a partir da recepção multinacional da obra nas versões original e traduzidas, para determinar os novos perfis, as novas máscaras, trazidas tanto à pessoa, quanto à obra. Constatar-se-á que a configuração da obra de Foucault não corresponde finalmente mais, já há uma década, às subdivisões apresentadas a partir dos primeiros comentadores, e especificamente estabelecidas no livro escrito por G. Deleuze em 1986<sup>71</sup>.

Ao contrário de uma divisão "objetiva" dos seus períodos entre, por exemplo, saber, poder e ética, é bom tomar em consideração o sucesso espetacular que tem tido a obra de Foucault fora da sua França nativa, no qual se introduziram outras chaves de leitura. Muito raras são as obras de filósofos que se publicam simultaneamente no país inicial de produção e no da tradução, o que foi o caso de Foucault na França e nos Estados Unidos. É possível argumentar que os projetos de tradução acompanhavam de perto o desenvolvimento e a divulgação da sua obra. No entanto, existiam condições para que isto pudesse ter acontecido: *houve tempo* para acompanhar a obra, especialmente no hiato de publicação de livros na França que marcou o período entre 1976 e 1984. Por isso, é possível repartir a obra mediante a sua *recepção*. Apenas assim, encontra-se as perspectivas diferenciadas sobre a progressão conceitual na obra, e sobretudo sobre a representação de Foucault como autor e figura intelectual. Quem era Foucault durante sua vida tem pouco a ver com a lenda intelectual em que ele, o nome e a filosofia dele, se transformou – mesmo se, como o vemos, o que Foucault fez da vida dele confirmou o dinamismo da análise estrutural a configurar a complexidade de um quito limiar, a sistematização da subjetividade acontecimental a partir de sujeitos sexuados e sexuais, uma configuração cujo nome atual se fixa pelo termo de ontologia queer.

---

<sup>71</sup> DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Éditions du Minuit, 1986.



## CAPÍTULO 5

### DISPERSÃO DO SUJEITO, COMPENSAÇÃO ONTOLÓGICA

#### **Persistência estruturalista nas contradições, dinamização da metodologia gráfica**

No intento de resgatar o modelo em construção de uma teoria do sujeito que Foucault articulava, pretendemos neste capítulo examinar as intuições, as condições e as ambições pelas quais se projeta a necessidade de um sujeito em ruptura com os preceitos das ciências e da filosofia Moderna. Por Moderna, entende-se o período ou *épistémè*, para usar a terminologia de Foucault, que se inicia com o Esclarecimento e se estende pela industrialização. Não atribuímos um valor simbólico a esta temporalidade. Na obra de Foucault, é possível entender como os obstáculos epistemológicos encontrados ao lançar o projeto de uma história da loucura vão ao encontro com a necessidade de ampliar o modelo de sujeito. Por isso também o projeto extenso iniciado com as estratégias metodológicas consistentes para estudar a loucura deixa de ser, no imediato, um projeto de psicologia descritiva da subjetividade. O sucesso desta ampliação depende da inclusão justa e ética de setores da população previamente, e para muitos presentemente, excluídos. O projeto visa, particularmente, a inclusão daquelas populações sequestradas das ruas durante o Grande Encarceramento francês para articular um modelo positivo de variações subjetivas que depende das suas práticas e modos de viver. Se o termo "alienados" designava estas populações, Foucault mostra de maneira convincente como a identidade destas pessoas eram tanto a de desempregados, delinquentes e de prostitutas, além de homossexuais e mulheres independentes, sejam elas lésbicas, cuja fortuna as condenavam a uma vida precária quando não à pena de morte. A violência sofrida por estas pessoas se distinguia de assaltos físicos apenas pelas hipocrisias psicopatológicas à disposição para justificar seu encarceramento.

No plano metodológico, constata-se a extensão e a permanência da análise estrutural no período transicional entre a análise de formas de luta política e jurídica

e o estabelecimento da analítica do poder. Enquanto muitos comentadores se apressam a identificar um papel predominante atribuído à genealogia de cunho nietzschiano, os cursos demonstram que Foucault nunca abandonara a arqueologia, e, portanto, a técnica metodológica estruturalista. Novamente, no caso de Foucault, não podemos cair na armadilha de acreditar nas suas afirmações. Sobre a classificação por comentadores anglo-americanos, segundo os quais na analítica do poder tratar-se-ia de uma inflexão pós-estrutural, não descartamos quão sedutora se mostra uma proposta metodológica que busca se orientar politicamente. Ora, o que se politiza no trabalho de Foucault é justamente o estruturalismo. Se este for o preço para manter vivo a suplementação do projeto fundacional dos saberes por um discurso que não permite neutralidade, então aceitaríamos a pertinência do termo pós-estrutural, em lugar de genealogia. Em meados dos anos de 1970, Foucault já estava a continentes de distância de obsessões nietzschianas. Pela explicitação do significado diferencial que subjaz a precariedade das vidas de homens, como diria, infames, projeta-se sobretudo as condições para preservar os direitos ditos inalienáveis do sujeito livre na alienação. Pela analítica do poder, Foucault irá mais longe ainda. Atribuiu mecanismos extradiscursivos à produção de fenômenos sociais que carregam, como se fossem efeitos, as determinações pós-contratualistas. A liberdade, a propriedade ou a vida feliz, além de se produzirem num hipotético estado natural, sobretudo, são construídas pelo Estado de direito. A questão é o que motiva então, diferencialmente, o Estado que as constrói?

Para Foucault, seus mecanismos podem ser resgatados pela filosofia, seja de forma reconfigurada pelas técnicas da nova historiografia e da epistemologia, seja na projeção dos novos passos para trazer este campo da multiplicidade subjetivada à clareza de uma organização em estruturas. Nada disso lhe fornecera uma nova teoria do sujeito, embora voltara a salientar o jogo que vincula séries significantes distintas entre o discurso e os dispositivos, a liberdade e a sujeição, ou a dissimulação e a visibilidade. Tanto é que o estruturalismo permanece produtor de conhecimento à medida em que demonstra sua capacidade a mapear a dinâmica subjacente a séries divergentes *a partir de* conteúdos transformativos. Efetua a cartografia de uma topológica já aberta de uma plataforma anterior ao discurso estruturado.

Em decorrência desta tese, esboçaremos a teoria do sujeito pós-humanista ao propor um meio para completá-la. Não se deve confundir este termo epistêmico com o pós-estruturalismo enquanto metodologia, sem falar do pós-moderno que nunca foi reconhecido por Foucault como descritivo de qualquer que seja da sua filosofia. Ademais, o que se suplementa com maior clareza à sistematização das relações entre estruturas é a dinâmica do grafismo topológico. Integra-se de forma veloz à versatilidade de uma metodologia que aos poucos se afasta novamente do campo único da filosofia. Este modelo amplo encaminhará o estruturalismo a estabelecer uma base sistemática em uma ontologia diferencial. Apenas por esta ontologia se tornará possível enxergar qual conceito de sujeito será suficiente para a *épistémè* pós-humanista. Enfim, será apenas com o grafismo que passaremos, na teoria ao menos, além do quinto limiar para seguir e contribuir à construção de edifícios teóricos podendo reorganizar a localidade particular LGBTQIA+ em uma projeção de cunho universal.

Antes de avançar adiante, é preciso realmente acabar com uma frequente confusão que abala os comentadores acerca da posição do estruturalismo no pensamento de Foucault. Primeiro, não é possível perpetuar a falta de visão manifesta pela convicção de que o estruturalismo, por suas raízes na filosofia marxiana e seu traçado pelas linhas da conceptualidade formal, teria aniquilado a história. A resposta a esta alegação é simplesmente negativa. Tanto na entrevista de 1968 com o sueco, I. Lindung, quanto prefácio da edição inglesa de *As Palavras e as coisas*, Foucault está categórico sobre este ponto<sup>1</sup>. Ao contrário, o estruturalismo preserva a teoria contra as tentações apressadas para o relativismo e para o historicismo. Quanto são os mal-entendidos acerca destes termos? Não é de surpreender quando os detratores da pesquisa sobre *historicidade*, sobre *acontecimentalidade*, sobre *descontinuidade*, sobre *sistemas diferenciais*, se vangloriam ao tratar Foucault e os estruturalistas franceses de "pós-modernos". Afirmamos que tal oportunismo teórico decorre de um efeito disciplinar sobre o modo

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M. 54. « Interview avec Michel Foucault » («En intervju med Michel Foucault» («Interview avec Michel Foucault»; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968, pp. 203-211) In: *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit: pp. 651-655; "1970 - Prefácio à edição inglesa", In: *Ditos e escritos*, vol. II, op. cit., p. 185.

pelo qual sua filosofia deveria ser lida e interpretada. Portanto, não desvenda uma verdade fundacional estruturante da compreensão dos seus textos.

Porventura, seja Foucault o primeiro a se culpar neste engodo. Ao considerar suas diatribes, a questão é: de qual estruturalismo Foucault está falando? Durante todo o período que antecede *As Palavras e as coisas*, a referência principal ao estruturalismo deve ser entendida, principalmente, como remetendo à linguística estrutural e à antropologia estrutural. Sua relação antagônica com o estruturalismo, expressa quando afirma nunca ter utilizado a palavra estrutura em seu livro de 1966, exemplifica esta posição. Como já temos visto, este segundo estruturalismo se organiza especificamente a partir de um espírito na pesquisa em que as ciências humanas individualmente se deparavam com a filosofia fenomenológica, naquilo em que trazia ainda das teses formuladas na configuração epistêmica da Idade Clássica e Moderna. Tendo existido desde o fim do Renascimento até o surgimento das disputas entre racionalismo e empirismo, a fenomenologia apenas reforçará seu compromisso com o humanismo no momento da guinada teológica do final dos anos de 1980.

O que tem levado à confusão é como Foucault, ao situar-se além da ruptura epistêmica Moderna, ainda retém em seus comentários sobre seu próprio livro, um confronto terminal com a fenomenologia até 1967. Nos desabaços que pronunciara publicamente contra o próprio estruturalismo, vale se lembrar que os fez com respeito ao *movimento estruturalista* ocorrido na França. Em conferência pronunciada no Japão em 1970, por exemplo, brilha mais objetivamente o estruturalismo e até Lévi-Strauss. Afinal, em *As Palavras e as coisas* deu-se valor ao estruturalismo não tanto pelas poucas páginas que lhe são consagradas na seção intitulada "A Linguagem tornada objeto", como pela *metodologia aplicada* para alcançar a *inferência lógico-histórica* sobre a morte do homem.

Ademais, os termos de transformação se inscrevem nas relações de parentesco entre as línguas, a teoria do radical linguístico, as variações linguísticas e a análise formal da constituição do significado. Desde esta configuração, "vê-se o solo arqueológico da filologia", pelo qual a interioridade da *épistémè* da Modernidade será vivenciada pela teoria que ocupa a empiricidade axial relativa ao "conhecimento das leis da linguagem" no século XIX, momento que Foucault entende como um

"nivelamento" da linguagem<sup>2</sup>. O conteúdo daquele capítulo importante se concentra, no entanto, em mostrar as "compensações" pelas quais um saber da linguagem, clivado entre a linguística estrutural e a literatura de vanguarda da virada do século XIX para o XX, injetara a *ontologia* dentro do campo da linguagem, tanto pelo estabelecimento de uma positividade comparativa comum entre as compensações, quanto pelo dobramento crítico sobre a linguagem ou ainda pela subtração da literatura paralela à formação discursiva e da explicitação da sua cientificidade.

A instanciação deste modelo desdobra uma análise histórica e conceitual que possibilita tanto uma teoria da transformação da *épistémè* da Idade Clássica europeia em *épistémè* da Idade Moderna, quanto a coerência unitária do surgimento dos novos saberes relativos às ordens empíricas da vida, do trabalho e da linguagem, é esquematizado como "quadro geral". Nela, "constata-se, de início, que a *análise das riquezas* obedece à mesma configuração que a *história natural* e a *gramática geral*."<sup>3</sup> Por outro lado das *épistémès*, por onde a *épistémè* Moderna se forma em ruptura com a *épistémè* Clássica, "filologia, biologia e economia política se constituem não no lugar da *gramática geral*, da *história natural* e da *análise das riquezas*, mas lá onde esses saberes *não existiam*, no espaço que deixavam em branco, na profundidade do sulco que separava seus grandes segmentos teóricos e que o rumor do contínuo ontológico preenchia. O objeto do saber, no século XIX, se forma lá mesmo onde acaba de se calar a plenitude clássica do ser"<sup>4</sup>. Eis o ponto no qual a análise realizada por Foucault parece entregar a filosofia à sua própria sorte, agora cindida entre a interpretação e o formalismo, entre uma ontologia e uma semântica, cuja convergência ocorreria num ponto ideal, inexistente, que é denominado no livro "discurso".

De volta ao capítulo VII, ainda espanta encontrar no face-a-face dos métodos da "interpretação" e da "formalização" na *épistémè* Moderna que fará "marcha dupla no século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente", a tese de que um futuro espaço comum à fenomenologia e ao "estruturalismo" teria se evidenciado. Este espaço não é mais o do "discurso", pois

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas*, op. cit., pp. 527ff e "1970 – Prefácio à edição inglesa", In: *Ditos e escritos*, II, art. Cit., p. 183.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 285.

justamente, é aquilo a partir do qual a figura do homem será encenada em processo de desaparecimento. Ocorre na segunda das “compensações” pelas quais a linguagem vem suplementando sua inserção no modo de um objeto à nova ciência filológica, a do valor crítico. Mas, esta articulação ainda sugere muito mais que explicita a tensão no livro que é a de defender o eclipse das ciências humanas por esvaziamento da sua categoria central, estilhaçado pelo paradoxo original que lhe constituiu pela teoria como objeto de saber: o paradoxo entre um ser de experiência empírica que teria a capacidade de se retirar de tal experiência para justificar-se como ser de compreensão, em que se torna seu próprio objeto, por uma fundamentação transcendental.

Na tese mais contestada do livro, Foucault, respondendo ao proposto de uma arqueologia das ciências humanas, coloca na *épistémè* Moderna o surgimento das mesmas. De acordo com ele,

O modo de ser do homem, tal como se constituiu no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papéis: está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positivities, e presente, de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, no elemento das coisas empíricas. Esse fato — e não se trata aí da essência em geral do homem, mas pura e simplesmente desse *a priori* histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento — esse fato é, sem dúvida, decisivo para o estatuto a ser dado às “ciências humanas”, a esse corpo de conhecimentos (mas mesmo esta palavra é talvez demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros ainda, a esse conjunto de discursos) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico<sup>5</sup>.

O resto do livro será consagrado a verificar uma conclusão que, mesmo no final do livro, permanece sob forma de um condicional. Independentemente da conclusão sobre a morte do homem, o que encaminha a análise de modo inferencial são as ciências estruturalistas específicas. Se as “disposições” subjacentes às ciências humanas desaparecessem, então o homem sumiria na sua centralidade conceitual. Ora, três “contraciências” intrincadas viriam “percorrer, animar, inquietar

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 474.



todo o campo constituído das ciências humanas e, extravasando-o, tanto do lado das positivities quanto do lado da finitude, formaria sua contestação mais geral"<sup>6</sup>. São a etnologia ou antropologia estrutural de Lévi-Strauss, a *psicanálise estrutural*, plausivelmente de Lacan, e a *linguística estrutural* de Roman Jakobson e eventualmente a de Noam Chomsky, pela qual é possível identificar mais um significado associado ao estruturalismo.

Em decorrência destas observações e do tabuleiro exposto na página 225 da edição original de *Les Mots et les choses* das funções analíticas que tornam possíveis uma análise comparativa e diferencial de inovações teóricas organizadas em *épistémès*, conclui-se que não existe apenas um significado pelo qual reconhecer o estruturalismo no livro, mas três:

(i) O primeiro, no qual posta-se o estruturalismo em face-a-face com a fenomenologia, não satisfaz, nem pela idealização da sua ordem teórica, tampouco por sua periodização à extensão da atividade estruturalista. O que se vê se limita ao estruturalismo de Saussure e ao que Foucault projeta como sendo as consequências filosóficas sobre a compreensão da linguagem já nas primeiras décadas do século vinte.

(ii) Outro significado do estruturalismo se associa ao método arqueológico enquanto tal, ou seja, a fundamentação epistemológica que justifica as decisões teóricas pelas quais o projeto do livro se embasa.

(iii) Mesmo ao historicizar o conceito de *a priori*, central à estratégia arqueológica de Foucault, a dinâmica formalista deste modo de analisar e desvendar a regularidade por meio de uma teoria dos limiares que cartografia a relação entre discursos, se confirma por gráficos epistêmicos distintos. A sistematização dos três níveis confere ao estruturalismo foucaultiano uma ambição ontológica no sentido de formalmente explicitar o modo em que discursos, com materialidade de conteúdos e de objetos irreduzíveis participam de uma regularidade geral comum.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 527.

As contraciências vão de mãos dadas com o estruturalismo. Melhor, juntadas são a manifestação estruturalista como articulador e pivô metodológicos segurando os descentramentos consecutivos que ocorrem nas análises no livro. As três contraciências não são simplesmente variações sobre os saberes experimentais que completam uma *épistémè*. A linguística não é a filologia, menos ainda que a etnologia seria um ramo da econômica política, ou a psicanálise uma corrente da biologia. Elas se tornam *contra* as ciências humanas, *contra* a antropologia, a psicologia e a sociologia. Voltam-se contra elas ao levar, pela função crítica que lhe cabe a transformar em teoria, o paradoxo constitutivo do conceito homem a uma contradição irreconciliável, fazendo com que um saber que se construa sobre seu nome esteja fadado a sumir.

Mesmo se a filosofia não entrasse diretamente na mira desta análise, dispusera-se a suspender sua existência. Um problema permanece, o de que cabe à filosofia a tarefa de formalizar a condição lógica da conclusão sobre morte do homem. Que seja uma inferência condicional, passa por uma inferência indutiva organizada por um silogismo hipotético: Se p, então q. se q, então r; logo, se p então r. No entanto, ao consultar sua tese complementar de 1961, publicada na sua forma completa apenas em 2008 (no Brasil em 2011), vemos que Foucault já tinha chegado a essa conclusão. Em uma discussão crítica e histórica *ex post factum*, ele busca responder à questão lançada por Kant, na sua *Lógica*: O que é o homem? Na frase conclusiva, Foucault escreve: "O empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como ponto de parada finalmente dado à proliferação sobre a interrogação acerca do homem. Será que a morte de Deus não se manifestou num gesto duplamente assassino que, ao encerrar o absoluto, é ao mesmo tempo assassinio do homem ele mesmo?"<sup>7</sup> Há progresso na filosofia: em cinco anos fomos de uma pergunta até um silogismo condicional!

De toda forma, constata-se uma parada à interrogação que só se torna possível pela compreensão adquirida pela análise simultaneamente moderna e secular de que o "homem" encarne tanto o finito e quanto o infinito de tal forma a produzir, após de Kant e Nietzsche, uma perspectiva esclarecedora: que por uma

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, M., « Introduction à l'Anthropologie de Kant », Paris, Vrin, 2008, p. 34.

nova teoria do tempo, a finitude que parecia encerrar o homem em uma eternidade negativa, ou negada pois finita, se liberaria do essencialismo pelos componentes constitutivos das suas experiências. A resposta à pergunta de Kant vem de Nietzsche, o *Übermensch* (ao ser entendido como além-do-homem), na exata medida em que corresponde ao início de uma nova temporalidade discursiva, por ser produtora de uma ciência livre do ideal ascético. Para Foucault, esta libertação se faria por "esta curvatura e este nó do tempo onde o fim é início." (« *cette courbure et ce nœud du temps où la fin est commencement* »).<sup>8</sup>

Por isso, a articulação de uma teoria de sujeito em Foucault pode ser vista como necessitando as três configurações contracientíficas. No entanto, a indagação que desdobraremos postula uma perspectiva eliminativista já em curso. Decerto, oferece uma vantagem que Foucault não tinha à disposição. Em vista desta *épistémè*, que se torna inteligível pelo quinto limiar, começaremos por ampliar o modelo mesmo da arqueologia.

### **A Arqueologia como molde linguístico para um sujeito inexistente, pois excluído**

Admitir-se-á que a expansão do programa de pesquisa na forma de um sistema, que Foucault articulava nesta época, seria dificilmente inteligível sem acesso aos materiais menores da sua bibliografia, sem falar dos inéditos do Fonds Michel Foucault agora disponíveis ao público de pesquisadores. O termo *sistema* é certamente polissêmico em Foucault. Pode ser entendido na aceitação do seu curso no Collège de France como totalizações racionais que se pretendem explicativas e até fundacionais, mas que demonstram uma incompletude estrutural oculta ou mascarada. Por outro lado, sistema designa o sentido primeiro de *estrutura* em metodologias de análise estruturalista, significado esse atrelado, num primeiro momento na *Arqueologia do saber*, a um conjunto ou "formação" mínima de enunciados, e eventualmente às teorias do sujeito a partir das práticas ou "técnicas" de si<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> O momento a partir do qual uma prática discursiva se individualiza e assume sua autonomia, o momento, por conseguinte, em que se encontra em ação um único e mesmo sistema de formação dos

No *Les Mots et les choses*, Foucault explora esta dimensão de duas maneiras. Ele identifica o sistema como categoria de organização da língua, a ordem discursiva, em estreita relação com a produção do significado em *épistémès* distintas. Será uma das contribuições feitas pela filologia e pela literatura nascentes na *épistémè* da Modernidade. No que diz respeito ao surgimento das ciências humanas, Foucault mostra como sistema e significado compõem um binômio categorial tomado emprestado da análise literária na sua própria ambição a se tornar ciência, de acordo com os critérios do século dezenove. Assim, Foucault visa a demonstrar que tal como a psicologia com o binômio função-norma, e a sociologia com o de conflito-regra, o "fracasso" das ciências humanas para se erguerem como ciências, diz respeito a esta dívida com as ciências empíricas. No entanto, será a partir das contraciências, saberes híbridos e porventura *mutantes*, surgidas das ciências humanas, que um novo espírito científico permitirá, por meio da consciência histórica da psicanálise, da etnologia e da literatura, a sair do Humanismo e de um círculo problemático. Embora não de imediato uma falácia ou contradição, a fundamentação transcendental pela mesma categoria que se estuda empiricamente, no caso o homem, permite a ampliação da tese foucaultiana para além do conceito de homem até incluir também o sujeito soberano. No entanto, por esta atuação sincrônica dos saberes e da criação conceitual, o que se desvenda como "ser da linguagem" não se deve entender como revelação, mas como uma nova forma pela qual entender o significado último de sistema, isto é, um *sistema sem sujeito*.

Este sentido último, inusitado, remete ao *corpus* dinâmico de modalidades que fundamentam por perpassarem os agentes presentes numa rede de inter-relações. Tais sistemas, isto é, sistemas dinâmicos, geram o pensado na sua criatividade e criticidade por um deslocamento do eixo centralizador que propiciava uma propensão à maestria. Neste novo campo, inscreve-se a subjetivação no processo de poder em estrita decorrência do compromisso das ciências humanas com a verdade. Em outros termos, a verdade deixa de ser um modo de avaliação proposicional para se tornar um valor a apropriar com o objetivo de dominar a posição autoral do discurso.

---

enunciados, ou ainda o momento em que esse sistema se transforma, poderá ser chamado *limiar de positividade*." FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*, op. cit., p. 209.

A este respeito, o aprimoramento meticuloso da abordagem da subjetividade por Foucault se torna o modelo mesmo. Por isso, as entrevistas e as afirmações feitas no final dos anos 1970 com Foucault, por Dreyfus e Rabinow por exemplo, buscavam identificar uma inflexão dentro da sua própria obra. Não se pode negar que eram também percepções, mesmo que profundas e inovadoras, de uma obra na ebulição da sua criação. Publicadas em uma época na qual existia uma escassez de publicações de Foucault em francês, o livro *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, alegava até no seu título original examinar o que teria levado Foucault a descartar tanto a arqueologia quanto o pensamento sobre sistemas, quando tal afastamento teórico não lhe correspondia de maneira tão definida e quiçá definitiva.

Contudo, o resultado fugiu longe dos respectivos autores. O preço pago pelo entusiasmo pós-kantiano de qual o livro era o vetor se encontra na declaração do "fracasso" do programa de pesquisa sobre os limiares dos saberes e os protocolos de formação de uma teoria do sujeito pós-humanista<sup>10</sup>. Com o passar do tempo, esta impressão de fracasso se inverteu, como se fosse pelo redescobrimto do seu teor acontecimental. O entusiasmo pôde bem ser o afeto que acompanhou Kant na sua recepção final da revolução francesa, como Foucault o ressaltava na primeira aula do curso de 1983-84, no dia 5 de janeiro<sup>11</sup>. Entretanto, seria ingênuo defender que o entusiasmo é o único afeto no lugar de um acontecimento, pois, trata-se de um domínio que se organiza pela progressão de uma série de problemas teórico-práticos. A questão a determinar é a de saber se ele está sempre presente quando há acontecimento. Como Foucault já o indicava no seu artigo sobre Bataille<sup>12</sup>, o acontecimento envolve a transgressão traumática do limite, uma ruptura que

---

<sup>10</sup> DREYFUS (H.) et RABINOW (P.), *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além o estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. [Tradução de *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.] É inegável que Dreyfus e Rabinow se inspiram da própria autocrítica feita por Foucault do seu *estruturalismo oculto*, no dialogo fictício em que ele se coloca como seu próprio objetor, alegando o seguinte: "Com muita desenvoltura, você mascarou sua impotência em termos de método; apresenta-nos, agora, como uma diferença explicitamente desejada, a distância invencível que o mantém e o manterá sempre separado de uma verdadeira análise estrutural." Mas, retorquir-se-á que se trata de *estruturalismo*, e não de *arqueologia*. FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>11</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. *Op. cit.*, pp. 3-39.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. "Préface à la transgression" (1963), *Dits et écrits*, *op. cit.*

proporciona a fratura do sujeito além da sua duplicidade intrínseca, como se fosse numa segunda cisão constitutiva da psique.

No entanto, no seu curso de 1972-3, *A Sociedade Punitiva*, Foucault projetará justamente a substituição do conceito de transgressão e de exclusão. De acordo com ele, "as noções de transgressão e de exclusão [...] foram, em um determinado período, inversores críticos (*inverseurs critiques*) no campo da representação jurídica, política, moral. Mas estes inversores permanecem ordenados ao sistema geral das representações contra o qual foram dirigidos"<sup>13</sup>. Em seguida, Foucault anuncia sua percepção de que estas noções de transgressão e de exclusão conduzem a análise para novas direções que não se restringem à lei, à da regra e da representação. Fora neste momento em que tornou-se pública a analítica do poder, pois, ele passou a circular nas novas dimensões de análise que são "do poder e não da lei, do saber e não da representação"<sup>14</sup>. Fora neste contexto também que o acontecimento se desvinculara da transgressão.

Duas observações merecem ser feitas neste ponto pivotal. Primeiro, nesta primeira aula do ano universitário, proferida em 3 de janeiro de 1973, Foucault já estava curiosamente projetando além das conferências que proferirá sobre *A Verdade e as formas jurídicas*, na PUC-Rio. Famosas no Brasil, entre outras razões por sua declaração sobre não ser estruturalista, deixara despercebido que o filósofo nunca se afastara da arqueologia. Segundo, a transgressão e a exclusão são instrumentos que pertencem não tanto a um alegado período arqueológico da sua obra, mas à *épistémè humanista moderna*. É bem em nome de uma arqueologia do saber voltada à necessidade de suplementá-la com a analítica do poder que Foucault reforça sua afirmação. Desta maneira, o recurso a Nietzsche e à genealogia se articula menos pelo fracasso simples da teoria dos limiares (da positividade, de epistemologização, de cientificidade e da formalização) que pela exigência de que as análises dos efeitos de subjetivação na *épistémè pós-humanista* sejam sistematizadas de tal forma que contemplem a ruptura epistemológica, histórica e filosófica entre *épistémès*.

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *La Société punitive. Cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris: Hautes Études/EHESS, Gallimard, Seuil. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Bernard E. Harcourt, 2013, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Nós defendemos que tal ruptura exigia também uma localização inédita, na qual a ruptura mesma fosse integrada entre as categorias da análise – o que desvenda um quinto limiar. Em outros lugares, apesar do aparente contraexemplo da periodização dos dispositivos do poder, *a analítica do poder pertence à épistémè pós-humanista, surgindo como campo de novos saberes de cunho científico, especificamente fundamentados pelo alicerce da metodologia da arqueologia, ou seja, da análise estruturalista*. O fato de a analítica do poder periodizar sequências históricas anteriores à base referencial da épistémè não é uma objeção à nossa tese, pois, a tese das épistémès não é histórica, mas, sim, *ontológica indexada a um a priori ondular, ou se quiser, "histórico"*. Desta forma, a teoria das épistémès introduz uma nova noção da inseparabilidade do espaço e do tempo, a saber, do espaço-tempo ontológico que se redobra sobre a inseparabilidade do corpo e do pensamento.

Por isto, volto a salientar que a teoria de discurso apresentada no *Arqueologia do saber* visa a um sujeito em formação, não aparente. Escrito na corrente das formalizações das ciências humanas pelo estruturalismo, o livro se transforma simultaneamente num tratado metodológico e programático para se repensar a inclusão da história na fundamentação da filosofia<sup>15</sup>. Se for possível ler no primeiro capítulo do projeto coletivo com Dreyfus e Rabinow de que o programa arqueológico teria fracassado, é forçoso de se constatar uma impressão ocorrida principalmente em razão da falta de referencialidade empírica e de eficácia causal em relação à qual as regras de formações discursivas diriam respeito. Ao dizer isto, não tomamos uma posição radicalmente nominalista sobre identidades existenciais. Os filtros para identificar o novo em função dos processos que fazem obstrução à conceitualização são tanto jurídicos, quanto psicológicos. Por isso, sem a dimensão extensional, pela qual justifica-se a crença verdadeira de que a teoria do sujeito pós-humanista remete às identidades efetivas, Dreyfus e Rabinow constatarem que o método arqueológico

---

<sup>15</sup> Estou agradecido à Gabriela Jaquet por sua leitura esclarecedora do que ela denomina a "acontecimentalização" da historiografia a partir do campo aberto por Foucault nesta obra, explorada na sua dissertação *A condução de si e dos outros através de uma acontecimentalização da história em Michel Foucault*, dissertação de mestrado em história da UFRGS, defendida em abril de 2016 e vencedora do prêmio da melhor dissertação daquele ano pelo Sociedade brasileira de teoria da história.

“não se libertou das novas versões do duplo [empírico-transcendental]”<sup>16</sup>. Pelo que podemos avaliar, Foucault teria estado de acordo.

Tal constatação implica duplamente que Foucault nunca teria conseguido a afirmada saída do humanismo, pelo menos não pela arqueologia. Já que Foucault afirma que as formações discursivas não são regras transcendentais, nem leis empíricas, os autores afirmam que “a descrição positiva [que] Foucault pretende exatamente introduzir fica muito menos claro”<sup>17</sup>. No final, Dreyfus e Rabinow aceitam que Foucault não estava propondo uma teoria descritiva do discurso, e parecem reconhecer que tal ambição “[exige] uma teoria prescritiva”<sup>18</sup>, mesmo se eles não vislumbram o que poderia ser o alvo da mesma além das “práticas discursivas”<sup>19</sup>. Todavia, aquilo com o qual Foucault se debruçava neste momento da sua obra, e ao qual nunca fornecerá um modelo positivo, é bem o processo geral de subjetivação em formação na *épistémè* pós-humanista. De fato, isto tem mais a ver com a natureza dos “problemas” pelos quais este alvo se articula, assim como da metodologia aplicada, transição esta que arriscou tornar a progressão teórica no livro confusa. Sem esta denominação de um sujeito não aparente, sem uma referência fixa já constituída, Foucault parece ter chegado, para Dreyfus e Rabinow, apenas à “estranha noção de regularidades que se autorregulam”<sup>20</sup>. Em compensação, a opção que os dois professores de Berkeley oferecem é uma regressão, a de uma genealogia despojada da arqueologia no intento de justificar uma inflexão metodológica significativa apenas em virtude do desafio apresentado pelo problema do sujeito pós-humanista.

---

<sup>16</sup> DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 [1983] p. 100.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>20</sup> HAN, Beatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendental*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p. 95. Han aborda esta constatação e concorda com Dreyfus e Rabinow. Sua análise trata da postulação segundo a qual qualquer formação subjetiva, na medida em que se determina pela fala, é condicionada por uma série de regras transcendentais. A nossa suspensão referencial visa a ser mais radical, tanto no que diz respeito ao transcendental quanto ao inconsciente. Se Han considera que Foucault falha na sua missão a explicar uma teoria prescritiva do transcendental, ela deixa fora de consideração a regularidade recursiva da genericidade, não menos desenvolvida por Foucault nas suas posições sobre um sujeito gay/queer. A nosso ver, a consequência teórica desta implicação é mais radical ainda para a perpetuação da filosofia da teoria discursiva além do que *A Arqueologia do saber* tenha desvendado.



Em última análise, é verdade que Dreyfus e Rabinow contestam apenas a *posição* do "arqueólogo". De acordo com eles, trata-se de uma posição paradoxal, quiçá contraditória, na medida em que se o arqueólogo chegasse a enxergar de maneira sinótica o sistema de pensamento humanista, ele se colocaria fora da história. Por isso alegam que "a arqueologia é simplesmente uma disciplina a-histórica, com uma linguagem técnica a-histórica, que pode avaliar e coordenar a história precisamente porque não está na história"<sup>21</sup>. Além disso, evocando a última *épistémè* apresentada no *As Palavras e as coisas*, a arqueologia quebraria com a coerência da analítica do finitude. No parágrafo terminal da discussão de Dreyfus e Rabinow, é impossível não perceber um tom defensivo sobre a fenomenologia, destituída por Foucault junto com a figura do homem e do sujeito soberano. Ao valorizar a sensibilidade foucaultiana sobre a necessidade, segundo os autores, de segurar a arqueologia para esta "não se transformar numa disciplina estável e autônoma,"<sup>22</sup> eles insistem ao mesmo tempo sobre uma extensão transhistórica da arqueologia, uma que *não pertence* à concepção foucaultiana, ainda menos quando se concebe sua crítica radical feita ao conceito de origem em "Nietzsche: a genealogia, a história". Portanto, ao considerar que o próprio Foucault teria destituído a arqueologia, Dreyfus e Rabinow misturam desejo com fato. Pois, contrário à conclusão deles, a arqueologia será pronunciada explicitamente e reforçada como metodologia de forma contínua por Foucault até os seus últimos escritos.

Se retomamos a disputa com este livro, é por ele ter tido um impacto e um norteamento longínquos sobre os modos pelos quais a obra de Foucault tem sido lida. Estas posições virão influenciar o modo pelo qual o projeto filosófico e histórico de Foucault será recebido e norteado no mundo anglo-americano. Formaram o que alguns leitores sugerem ser o Foucault "estadunidense", substancialmente diferente do francês. No entanto, Foucault voltará a dar uma resposta a Dreyfus e Rabinow, que se encontra na entrevista publicada no apêndice da segunda edição do livro, "*Polémiques, Politiques et Problématisation*"<sup>23</sup>. Aí Foucault explicará seu percurso

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>23</sup> FOUCAULT, M. "Polemics, Politics and Problematizations" ("Polémique, politique et problématisations"; entretien avec P. Rabinow, mai 1984), réponses traduites en anglais, In: Rabinow

inteiro. Uma das inflexões contida na entrevista diz respeito, especificamente, a condição do conceito de acontecimento e a sua especificidade. Pois, ainda na *Arqueologia do saber*, o tratamento que Foucault lhe dava o aproxima às noções de origem e de coisa em si, ou ainda de absoluto, terminologia que acabava projetando Foucault contra o espelho do seu aparente narcisismo metodológico. É nesta base, de acordo com as suas próprias palavras, a saber, de um “domínio que ainda não foi objeto de nenhuma análise”<sup>24</sup>, que Dreyfus e Rabinow parecem terem se convencidos da reiteração na metodologia foucaultiana do a-historicismo do duplo empírico-transcendental.

Sem as longas exegeses de textos dos anos de 1970-80, na maioria desconhecidos mesmo por seu público parisiense privilegiado, a complexidade de uma metodologia organizadora da história dos sistemas de pensamento se articulou conforme uma progressão que se fez gradualmente em direção a um sistema. Eis o passo definitivo que se reconhece quando a metodologia arqueológica vem a ser entendida por integrar e sobretudo aprimorar a análise estrutural, mas não por tê-la ultrapassado.

Para reconstruir uma teoria do sujeito, Foucault visa a uma transmutação erótica da linguística, resgatando não apenas o corpo reprodutor, menos ainda um corpo espiritualizado por certas tendências oriundas da fenomenologia que o desdobra em relação ao componente hermenêutico da carne. Longe disso, o corpo de Foucault se constituía pela sexuação em relação a qual sua erotização lhe serve para tornar a superfície do contato, do carinho, do abraço e do sexo uma topologia de intensidades. No nível teórico, ele cria uma erótica da escritura para dispersar as categorias da identidade e da substância no intento de gerar um sexo ontologicamente excluído, um sexo que revela a interioridade anal como segredo da singularidade do ser comum, o sexo gay.

Quando no discurso magno no Collège de France salienta a potência da exclusão específica ao discurso, suas instâncias são levantadas já a partir da separação dos sexos em identidades essencializadas, cuja força mantivera os

---

(P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390. *Dits et écrits*, IV, 342 : Polémique, politique et problématisations.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. *L'Arquéologie du savoir*, op. cit. p. 270.

corpos distintamente delimitados. Tal separação ergue fronteiras e inscreve modos de agir, mas no âmbito de uma sexuação definida na base de exclusões, o discurso lhe autoriza a especulação acerca de condições de existência. No artigo sobre o linguísta Charles Brisset, as implicações biológicas da sexuação saltam nitidamente à leitura.

Eu não quero dizer que o código entra pela orelha, o sentido pelo olho, e que a designação passa pela boca (o que era porventura a opinião de Xênon); mas que ao apagamento de uma das dimensões da linguagem corresponde um órgão que se ergue, um orifício que entra em excitação, um elemento que erotiza. Deste órgão em ereção aos dois outros uma maquinaria se constrói, ao mesmo tempo princípio de dominação e procedimento de transformação. Então os lugares da linguagem – boca, olho, orelha – se colocam a funcionar barulhentemente na sua materialidade primeira, aos três picos do aparelho que circula no crânio.<sup>25</sup>

No final dos anos de 1960, a linguística como contraciência chegava a sua visão mais utópica, pois abria um novo entendimento do corpo que situava a geração dos prazeres na forma de uma coerência arqueológica com as expressões inscritas na natureza. Desta maneira, representa o ponto de chegada da crítica que Nietzsche levantava um século mais cedo contra o cristianismo platonizado, cujo conservadorismo estético destinava os corpos a reforçar o reino da lei fálica.

Ainda em *As Palavras e as Coisas*, Foucault articula uma exegese histórica da formação da linguística contemporânea que se fará por meio de quatro blocos históricos em um argumento visando a reforçar a ideia de que a linguística não apenas se forma a partir de uma progressão serial de campos de produção científica semelhantes, no caso, da gramática geral de Port-Royal, da filologia à linguística estrutural, mas que ela *interrompe* esta progressão.

Seu argumento alinha uma apresentação expositiva e não dedutiva da verticalidade descontínua pela qual se formaram as ciências acerca da linguagem, tal como acerca do trabalho e da vida nos demais eixos analisados estruturalmente

---

<sup>25</sup> FOUCAULT, M. « Sur Brisset et la septième ange », *Dits et écrits I*, op. cit. p. 24.

no livro. Mesmo assim, a função interruptiva tem valor retroativo. Ou seja, a linguística faria parte de um conjunto de saberes responsáveis tanto pelo acabamento das ciências humanas quanto das contraciências. A arqueologia teve como ambição derrubar a reivindicação da cientificidade pelas "artes liberais", ao mostrar como estas funcionavam na base de uma simulação do processo de produção de conhecimento desenvolvido nas ciências experimentais. Nem a antropologia, nem a psicologia, tampouco a teoria literária conseguiram integrar a verificabilidade lograda pela biologia, a econômica política e a filologia. Por outro lado, o compartilhamento da centralidade da figura do homem, e os parâmetros de investigação científicos acerca da sua finitude, das suas capacidades como um ser organizado por funções orgânicas, pela força de fabricar mercadoria e propriedade, e pela capacidade a falar, decidir e comandar, inscreverem estas ciências também no âmbito dos limites epistêmicos de um período histórico, em que a unidade das ciências se organizava de maneira subjacente à racionalidade consciente. A figura do "ser da linguagem", uma aplicação particularmente original da tese de Heidegger sobre a nova ontologia diferencial pela qual relacionar a existência e o ser, mas agora aplicada apenas à produção de conhecimento no eixo empírico da linguagem, encaminhava uma dinâmica intrínseca à historiografia descontinuista e estrutural pela qual se justificava a dimensão arquitetônica do livro. Neste espaço teórico, perpassado por dinâmicas lógicas irredutíveis umas às outras, as contraciências da linguística, da etnologia e da psicanálise visarão à criação de um novo espaço de atividade científica.

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault parecia alinhar as contraciências no mesmo plano. Seu trabalho arqueológico não deixava o programa expositivo, ainda que a finalidade do livro tenha sido a de chegar às bases de uma inferência dedutiva procedente do fato de ter descortinado a dinâmica transformacional que afetava a *épistémè* da Idade Moderna. Condicionalmente, então, Foucault concluía que "se" as contraciências chegassem a demonstrar a incoerência de produções científicas que apresentavam a figura do homem, tanto como base transcendental da possibilidade de que as ciências sejam unificadas pela mesma regularidade racional, apesar de o homem servir também como objeto empírico de análise, *então* seria possível decretar a dispersão desse mesmo homem, senão por contradição, ao menos por

inconsistência. Portanto, essa dispersão não é matéria de uma supressão. O modelo de transformação é inferencial, e não dialético.

Ainda em *As Palavras e as Coisas*, a referência bibliográfica do principal teórico operante na psicanálise era Jacques Lacan, como Claude Lévi-Strauss o era para a etnologia. Muito tem sido escrito sobre a tensão na relação que Foucault teve com os psicanalistas, ainda que neste momento da sua produção, seja possível dizer que o círculo de Lacan, exemplificado por Jacques-Alain Miller e os *Cahiers pour l'analyse*, reconhecia a importância dada pelo autor a seu respeito. Sobre a relação entre Foucault e Lévi-Strauss, menos tem sido escrito, o que pode dar margem a equívocos quanto a seu reconhecimento mútuo. Ora, há pouco dúvida de que a figura mais emulada por Foucault nesta época tenha sido justamente Lévi-Strauss. Embora Sartre estendia uma filosofia a partir de pressupostos e categorias do fim do século dezenove, independentemente da originalidade com a qual articulava novas combinações, como era o caso na *Crítica da Razão Dialética*, todavia ele já estava em declínio perante o estruturalismo. Por sua vez, com a sequência dos livros publicados desde *Antropologia Estrutural I*, Lévi-Strauss estava apenas iniciando sua obra monumental, *As Mitológicas*.

Com a publicação das palavras fatídicas de Lévi-Strauss, "a antropologia e a sociologia esperavam da linguística apenas lições. Nada levava a pressagiar uma revelação", iniciou-se a gradual e mais avassaladora modernização das ciências humanas na França e além<sup>26</sup>. Esta frase, que organizava o segundo capítulo da *Antropologia estrutural*, era inaugural por duas razões. A primeira é a de que o texto de Lévi-Strauss compõe uma discussão de campos de práticas científicas pensados por meio das ambições de renovação metodológica organizada pela antropologia. A segunda, é porque ele abre mão do procedimento metodológico pelo qual aperfeiçoa a compreensão dos modelos de fundamentação. Resultava, decerto, um vasto trabalho lateral de justaposições, mas sem fundamentação. Ao tornar-se racionalmente transparente seu compromisso empírico, o olhar filosófico acabava considerando o comparativismo social desinteressante.

---

<sup>26</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Op. cit., p. 45

No modelo arqueológico de Foucault, o espírito da afirmação lévi-straussiana não remete à fase do redobramento filosófico na *épistémè* Moderna entre fenomenologia e estruturalismo, mas bem às produções vindas das contraciências. A contribuição delas era a de buscar uma fundamentação da sua respectiva ciência humana, psicanálise estrutural para a psicologia, a "etnologia" (ou mais especificamente o conjunto de etnografia, etnologia e antropologia na metodologia estrutural de Lévi-Strauss) com respeito à antropologia (e possivelmente a história), e a "linguística" perante a filologia do século dezenove e da primeira linguística dos gramarianos. Mas, em um fenômeno distinto neste programa, um que se distribuiu sobre três campos, a fundamentação acabava gerando uma extensão não inscrita de antemão nos fundamentos, menos ainda assegurada pela analiticidade estrita do conceito de *a priori*. Ao lado da lógica matemática, a linguística de Troubetzkoy e Roman Jakobson compartilhava esta tarefa, a qual Lévi-Strauss remetia. De Troubetzkoy, Lévi-Strauss justamente trouxera o termo "estruturalismo" como método para analisar a nova objetividade da linguística representada pela fonologia e seu "novo" objeto conceitual, o fonema.

A linguística de Jakobson e da Escola de Praga revolucionaram a compreensão do objeto científico da linguagem. De acordo com Lévi-Strauss, foram eles que identificaram o modelo analógico diferencial já na ordem dos fonemas, o que servira posteriormente a encontrar níveis de justaposição entre conteúdos culturais e qualidades epistêmicas pelo qual tecera os laços de equivalência característicos ao trabalho estruturalista. Em palavras que lembram a máxima ulterior de Lacan, na qual reunia o inconsciente, a estrutura e a linguagem, o etnólogo afirma o seguinte:

O problema pode, portanto, ser formulado do seguinte modo: numa *outra ordem de realidade*, os fenômenos de parentesco são fenômenos do *mesmo tipo* que os fenômenos linguísticos<sup>27</sup>.

Evidentemente, o trabalho do teórico se volta a determinar a natureza desta

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 46.

“outra ordem de realidade”, uma que, pela irreduzibilidade das experiências culturais de vida encontradas no planeta, já interrompe a universalidade do complexo teórico cercado pelo binômio sujeito-objeto. O sentimento que Foucault demonstrava ao etnólogo pode ser descrito como algo entre adulação e a convicção de ter identificado um nível de conceitualidade nem imaginado por ele.

Ao examinar a arquitetura de *As Palavras e as Coisas*, pelas consequências e as implicações surgidas no período, as versões preliminares da *Arqueologia do saber*<sup>28</sup>, e finalmente a redação da versão definitiva, é nítido que por mais metafísica que pudesse ter parecido a tese sobre a superação da *épistémè* Humanista pelo “ser da linguagem”, Foucault intentava fundamentar este processo por uma combinação inovadora entre epistemologia, estruturalismo e lógica dinâmica. Ao considerar o tamanho do desafio de lançar mão de uma teoria do sujeito a partir de uma fundamentação rigorosa, a metodologia foucaultiana acabou passando não apenas por exposições conceituais mais articuladas encontradas na linguística, mas também *por contribuições diretamente a esta área* de pesquisa.

Foucault não podia contestar a primazia das realizações de Lacan, ainda menos quando a obra monumental dos seus *Écrits* vinha a ser publicada no mesmo ano que *As Palavras e as Coisas*. Da mesma forma, Lévi-Strauss revolucionou a etnologia com seus modelos econômicos das estruturas racionais pelos quais podia fundamentar um “pensamento selvagem”, na obra epônima, além dos relativismos culturais irreduzíveis. Se isto não fosse suficiente, em 1964, após seu ingresso no Collège de France, Lévi-Strauss embarcava no projeto monumental da organização estrutural de todas as narrativas a seu alcance criadas pelos povos e nações indígenas das Américas. Sua tentativa era a de mostrar que nestas narrativas circulava uma auto-organização simbólica a partir de alguns “mitemas” irreduzíveis, pelos quais se constroem os significados explicativos do mundo em que viviam. O caso da linguística ainda apresentava um campo aberto a tais inovações, não obstante algumas incursões vindas de ultramarinos no MIT.

---

<sup>28</sup> RUEFF, Martin, « « Introduction » à *L'Archéologie du Savoir* » de Michel Foucault, *Les Études philosophiques*. Paris : PUF, 2015/3 N° 153, pp. 327–352. Também, BNF - Fonds Michel Foucault: « Archeologie du savoir » – chemise 1, 12 dossiers.

Antes de prosseguir com um aprofundamento da discussão de como Foucault entendia a linguística estrutural e o que procurava nela, uma pergunta que nos parece legítima também a fazer é entender os motivos pelos quais ele a abandonará gradativamente até o debate público com Noam Chomsky em 1971<sup>29</sup>. Na sequência, Foucault ministrara o curso *Teorias e Instituições Penais* em 1972, e participara de um vasto número de discussões e debates em torno de política, do sistema penitenciário, como do modo de atuação da psiquiatria, da sua nova teoria de poder, embora nada especificamente ligado à linguística. A conjuntura política histórica da França é convenientemente referenciada por foucaultianos para elucidar esta inflexão metodológica. Porém, a explicação não é plenamente satisfatória já que o discurso e os atos sociais de fala efetivos das formas de verdade continuarão sendo o foco da sua pesquisa no decorrer dos anos de 1970.

Em setembro de 1972, Foucault será entrevistado por S. Hasumi (entrada 119 dos *Dits et Écrits*) sobre a *Arqueologia do saber*. Perante uma sequência de sérios mal-entendidos no Japão evocados pelo entrevistador em decorrência da publicação em ordem invertida da *Arqueologia do Saber* e das *Palavras e as Coisas*, Foucault será levado a explicar sucintamente sua estratégia de pesquisa. O que importa aqui é salientar o uso que faz do termo “discurso” ao remeter-se às ciências empíricas e experimentais.

Aquilo que chamo “arqueologia do saber” é precisamente a localização e a descrição dos tipos de discurso e daquilo que chamo a “*dinastia do saber*”, é a relação que existe entre estes grandes tipos de discurso que se pode observar em uma cultura e as condições históricas, as condições econômicas, as condições políticas da sua aparição e da sua formação<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Ocorrida em novembro de 1971. No *Dits et écrits*, a entrevista é numerada 132 em virtude da sua primeira data de publicação. De acordo com os editores, “132 : *De la nature humaine: justice contre pouvoir* «Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine' justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), editor, *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, London, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197. (Débat en français et en anglais à la télévision néerlandaise enregistré à l'École supérieure de technologie de Eindhoven, novembre 1971.)”.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, I, 119, p. 1274.



Após uma discussão acerca de leituras marxistas sobre a perpetuação do Estado em processos históricos revolucionários, Foucault indiretamente justifica seu uso do termo discurso: "Eu não penso que se sacraliza realmente um tipo de discurso ou que se valoriza realmente ao dizer: é um discurso científico"<sup>31</sup>. No entanto, ele entende submeter a avaliação da cientificidade de uma ciência particular a algo mais que aos comentários do seu autor fundador. Voltam-se os mecanismos da análise estrutural na "dinastia do saber", pois, o que se busca como vantagem metodológica é a capacidade específica de estabelecer o modo pelo qual um autor-fundador de uma teoria deixaria despercebidos os mecanismos principais implicados a criar algo novo. É forçoso também de se constatar como um certo pensador colega de Foucault chamado Alain Badiou aplicará posteriormente com muito sucesso uma teoria "dinástica" de condições, justamente para examinar a produção de verdades específicas e relativas a partir de uma perspectiva ontológica formal e geral.

Foucault não aprofundará, no contexto da entrevista, seu conceito de discurso. Entretanto, esclarecerá o seguinte: "se se quiser fazer a história de certos tipos de discurso, portadores de saber, não se pode não levar em conta as relações de poder que existem na sociedade na qual este discurso funciona"<sup>32</sup>. A próxima grande intervenção teórica será as conferências ministradas na PUC-Rio, em que Foucault se indaga sobre os modos de análises de depoimentos, pelo "inquérito" e o "exame" no contexto judiciário, o que enquadra pela discussão da genealogia em Nietzsche, na primeira aula, e a tomada de consciência de Édipo perante sua culpa por ter assassinado seu pai, na segunda. Na triangulação destes conceitos, Foucault culminará suas conferências sobre a transformação de um modo jurídico baseado na força em um baseado no direito. No restante, ela apresenta os primeiros capítulos daquilo que será eventualmente publicado no livro *Vigiar e Punir*. Apresenta as duas vertentes do nascimento do sistema penitenciário. A primeira configura a filosofia da punição na onda da nova sensibilidade do Esclarecimento pela qual se instituíram práticas visando a ampliar o escopo do direito a setores maiores da sociedade. A segunda configura a realização de uma utopia social fundamentada durante o Iluminismo, na qual cada prisioneiro se entrega a uma autocorreção institucional

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 1276.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 1277.

realizada pelo mecanismo do Panóptico, verdadeira máquina produtora de liberdades pela aplicação descontínua do seu processo de socialização nos espaços fechados do novo republicanismo francês. Talvez seja no poder disciplinar que se encontra finalmente uma potência tão enfraquecida da linguagem que, de fato, Foucault não precisava de mais aprofundamentos. Contudo, há outra razão para o afastamento da linguística da sua metodologia. Encontra-se em uma das linhas de pesquisa posteriores ao esvaziamento da forma clássica do sujeito – representado simbolicamente também pelo Panóptico.

Por que Foucault abandonou a linguística então, e o que lhe impulsionou a mudar o registro da análise rumo a uma teoria de discurso que, afinal, não resolveu nada da questão da subjetividade? É plausível sustentar que a linguística não era suficientemente normativa para fornecer indícios que poderiam contribuir para uma nova *ciência* (e como temos visto, na forma de uma *contraciência*) do sujeito, uma que contemplasse finalmente a homossexualidade fora do quadro reprodutor da lei fálica na base de uma perspectiva *corretiva*, ética ou normativa se quiser, das ciências que a marginalizava, a excluía e a classificavam como uma perversão, quando não um crime. Visto de outro lado, é plausível defender também que a forma científica da linguística era normativa demais, ainda que precisasse se deparar com um obstáculo epistemológico que lhe impedia de servir como base para um discurso do saber *homossexuado*.

Em ambos os casos, o desafio por Foucault era logo o de ultrapassar as configurações que condenavam o homossexual a um “corpo de perversões” para tratá-lo como *sujeito*. Visto por este prisma, o que descrevia em 1967 como criação de uma topologia pós-humanista na poética de um novo corpo “utópico” se juntava *por necessidade* à sua primeira reflexão em que se erguiam as “heterotopias”, os espaços outros. Que isto não fora possível pela sua exposição da linguística depois de *As Palavras e as Coisas*, parece ter até contribuído a rejeitar o método da análise estrutural pela impressão que esta não teve a capacidade a lidar com a história a partir da promessa de um modelo ontológico irreduzível à lei do falo pelo acontecimento de uma existência gay.

Para examinar o contexto das realizações, a ambição do modelo a construir e os meios disponíveis para realizá-lo, é mister levantar os obstáculos que

impossibilitam seu êxito. Forçosamente, trata-se de um olhar retroativo e após o fato. Que possa fornecer esclarecimentos, aponta para aquilo que pode ser esperado e que visaremos a alcançar. Para tanto, considerar-se-á duas etapas das decisões de pesquisa às quais Foucault se confrontava. Vistas a partir da relação fisicalista entre linguagem, discurso e subjetivação, abre-se o problema que tentei mapear em *O Realismo Estruturalista*, e que diz respeito às condições formais e conceituais necessárias para integrar o corpo subjetivado a partir de uma refundação da ontologia.

Ao defender a tese de que Foucault implicitamente articulava uma reflexão filosófica para que uma nova teoria pós-humanista do sujeito se fundasse a partir da experiência gay e, ulteriormente, queer transracial, objetivamos simultaneamente a defender que esta teoria se preparava de tal forma que pudesse então servir de paradigma geral da subjetividade. Para tanto, era preciso pensar em uma ruptura radical com normas sociais específicas à ordem sociocultural falocrática. Sua dinâmica reprodutora da heteronormatividade necessitava que fosse confrontada, como já fizeram vários pesquisadores, a um nominalismo radical suficiente a caracterizar conceitos transcritos por nomes próprios sem essência e definição permanente, independentemente da associação flutuante a determinadas tendências identitárias no espaço social. O fato de que este nominalismo não tenha estrutura causal que determinaria os processos de individualização não implica que a estrutura não deva ser pensada por um trânsito *relacional*.

Fora pelo instrumento lógico da relação que uma desarticulação da categoria de identidade tornou-se possível em primeiro lugar. Fora ainda a partir da relação que surgiram as contestações epistemológicas da ordem dos significados. Transposto ao domínio do simbólico, por exemplo, o significante de Lacan teve em um momento a função de isolar esta idealização. Mas o significante, mesmo ao explicitar a dinâmica constitutiva do sujeito falocrático, não explicava a concomitante força atuante do Outro pensado a partir da sua irreduzibilidade ao domínio regido pela identidade. Isto Lacan pesquisará no domínio do sintoma, mesmo tendo tido diante de si o ato de criação de uma irreduzibilidade conceitual na forma da "in-existência" de "a mulher".

A dinâmica genética e constitutiva inscrita nesta ontologização da mulher poderia tê-lo conduzido até o ponto do Outro *tal como pensado pelo Outro*, um outro do outro, esquematizado por aquilo que faz ruptura ainda com toda edificação do simbólico. Teria demonstrado afinal como no Real constata-se uma circulação de estruturas sem identidade, tampouco essência, pois o modo de circulação é diferencial e não abarca uma separação naturalizada entre corporeidade e mente.

Para aqueles pesquisadores que aplicam os princípios metodológicos da fenomenologia, uma década após a morte de Foucault a concentração do trabalho conceitual neste nível acabou propiciando o programa de "naturalizar" a fenomenologia. Porém, o compromisso de Foucault pelo método arqueológico e estrutural era justamente de *des-naturalizar* a linguagem, o discurso e o papel deles na determinação dos atos de pensamento.

Reiteramos, portanto, que se Foucault nunca explicitou os motivos do que o afastou de pesquisar mais nos caminhos abertos pela linguística, cabe apenas analisar o que a linguística e as neurociências afirmam subsequentemente sobre a experiência queer para o entender melhor. Ao apostar na viabilidade de uma reconstrução do "conhecimento da linguagem" a partir destas razões, seus resultados não auguram bem pela objetividade dos programas de naturalização, se por natureza entende-se uma noção com temporalidade inerte, no que concerne às transformações sociais, que recobre os valores hegemônicos da heteronormatividade.

É forçoso de se constatar que os recursos da linguística não tiveram alcançado resultados a partir dos quais Foucault poderia ter derivado uma nova teoria do sujeito. Se isto fora de fato o caso no período em que vivia, a mesma afirmação não pode ser dita com tanta segurança hoje. O programa da biolinguística de Noam Chomsky e da sua equipe articula um nível de sofisticação e complexidade teórica sobre a geração da linguagem, no qual um postulado fundamental identifica a geração concomitante da subjetividade. Mesmo se a proposta de Chomsky visa a ser fisicalista, para não dizer naturalista, assim abarcando todo o risco de cometer uma naturalização, a teoria de sujeito que lhe é implícita é radicalmente nova. Sua aceitação implicaria um retorno radical sobre o que faz parte da trivialidade e do dogma das teorias intersubjetivas vigentes, com seus componentes de uma língua

principalmente comunicativa e uma concepção de razão calcada na filosofia moral (neo)kantiana. Entende-se que, por esta orientação, parte da estruturação da subjetividade implica equivocadamente uma dinâmica de transcendência fazendo com que a maior realização do ser humano seja a criação livre por indivíduos compondo uma comunidade autônoma. Seu eixo é uma lei que direciona toda norma em sua direção. Ora, pelo panóptico, Foucault já tinha se afastado das falsas esperanças propagadas pela moral kantiana.

Por outro lado, a análise de um nível semiológico da formação de signos também não propiciara a Foucault o espaço para reconciliar suas conclusões pós-essencialistas com a materialidade dos corpos, pelo qual o gênero inscreve simultaneamente a "orientação" sexual. Materialidade sempre evoca um termo que exige que, em nome dos parâmetros da argumentação formal, uma aproximação axiológica a fenômenos empíricos, políticos e históricos passasse pela normatividade. Mas a materialidade, se for suficientemente fundamentada para deixar de alicerçar apenas uma epistemologia para abarcar uma ontologia, deve se situar perante um conceito de natureza, no qual seres vivos proporcionam definições biológicas.

Decerto, estas condições estavam longe de se encontrar na biologia da época de Foucault. Quando biólogos como François Jacob se mostravam prontos a ampliar suas observações sobre o meio vital, apesar de que raramente se arriscavam a especular sobre o cérebro. A sofisticação dessas duas linhas ainda desconexas da biolinguística e da neurobiologia estendem as projeções exploradas por Foucault no seu tratamento do estado da arte das contradições e sua importância para uma categoria que se juntava à pesquisa sobre subjetividade, denominada desde então em termos não sempre determinados, o pensamento. Pela vantagem de cinco décadas, é possível atestar como nas intervenções que Foucault ainda executava no campo da epistemologia, exprimia-se um interesse científico sem o qual a teoria pós-humanista do sujeito não veria o dia. As contribuições e avanços provenientes destas áreas se mostram promissores para retomar a rica complexidade da análise estrutural, sobretudo quando a teoria discursiva da linguagem acaba se restringindo meramente a planos culturais. Pelo nexos lógico e racional, o discurso apelava a ser contextualizado ainda a partir das teses epistemológicas exploradas por Foucault.

Que o conceito de discurso levou a Foucault também a se afastar do contexto em que Lévi-Strauss continuava produzindo resultados, ou seja, um contexto extraeuropeu, é porventura o aspecto mais intrigante da sua pesquisa conduzida no início dos anos de 1970. Com a publicação dos Cursos, aquilo que já era suspeito a partir das conferências proferidas na PUC-Rio, se confirmava. A crescente intensidade da “filosofia do acontecimento”, anunciada na aula magna de 1970, se ampliava num escopo ambicioso para descortinar o conceito de origem sobre a filosofia ela mesma. Longe de Heidegger, cuja história da filosofia não deixava de se articular a partir do Livro dez da *República* de Platão, apesar de toda pompa prestada aos pré-socráticos, ou seja, a partir do livro em que se prega a nova estética purificada das perversões divinas encenadas nas tragédias, Foucault atropelara de vez a disputa entre filósofos e sofistas. Mesmo se a “história genealógica” lhe restringia a tratar os problemas levantados pela genealogia nietzschiana, quase como se fosse para eliminar toda acusação de ter se aproximado de Heidegger, o recorte histórico de Foucault vacilará pouco durante a década após voltar, nos seus Cursos dos anos seguintes, à passagem entre os séculos dezoito e dezenove. Retomava as projeções sobre o processo de estruturação social, perpassando um século vinte ainda por grande parte em formação.

### **Contraciência A: A gramática universal como ontologia na linguística estrutural**

Vemos como em meados dos anos de 1960, Foucault abriu o espaço concedido à linguística estrutural para além da análise estrutural. Lançava mão de uma metodologia ampliada, a arqueologia, na qual também contemplava demonstrações oriundas da nova historiografia descontinuista para medir o impacto que tiveram sobre as ciências humanas. Ao invés de buscar entender apenas o que Foucault procurava especificamente na nova linguística, talvez seja útil a entender como a linguística foi evoluindo desde a época em que seus modelos foram integrados ao estruturalismo francês. Torna-se útil no contexto da proposta aberta por nosso livro, pois uma parte significativa da polêmica acerca do estruturalismo diz respeito ao que significa “estrutura” no contexto da linguística. Tal contexto é animado desde a década de sessenta pelo modelo gerativo apresentado na sua

primeira forma por Noam Chomsky. Por mais significativos que sejam os descobrimentos do programa chomskyano desta época, o maior passo para a compreensão da linguagem humana promovido por suas pesquisas ocorre apenas uma década depois da morte de Foucault. Nesta seção, pretendemos ilustrar a versatilidade do estruturalismo justamente a partir dos consideráveis avanços na área realizados por Chomsky.

A linguística gerativa de Chomsky é recebida por filósofos anglo-americanos num tom de revolução por se aproximar ao processo criativo concreto trazido ao domínio de sistemas artificiais de onde surgiu especulativamente. Mesmo que poderia parecer surpreendente que um filósofo da "linguagem ordinária", John Searle, tenha emitido esta constatação da obra chomskyana enquanto desenvolvia, nos anos de 1960, uma teoria plural focada na fala contextualizada em atos, Searle já procurava um alicerce ontológico que explicasse como a fala se vincula ao cérebro<sup>33</sup>. É sem dúvida justo apontar que na abertura epistemológica de uma nova perspectiva historiográfica sobre o surgimento das ciências humanas, Foucault deixava ao lado a questão do cérebro. Contudo, a perspectiva lateral e epistêmica sobre a estrutura das pesquisas em curso, oferece a compreensão de que vários pesquisadores nas ciências humanas dos anos de sessenta sonhavam com as palavras conclusivas do *Pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss. Hoje podendo parecer como um presságio, Lévi-Strauss previra que o conhecimento do cérebro explicaria recursivamente vários dos mistérios apontados ao domínio ainda denominado "pensamento"<sup>34</sup>.

Que fossem na linha de Althusser e Lacan, ou de Benveniste e Dumézil, ou ainda na linha Jakobsoniana de Jean Piaget e André Greimas e, eventualmente, dos lévi-straussianos, como Jean Petitot, as pesquisas estruturalistas já se direcionavam ao estudo de sistemas dinâmicos, quer pelo formalismo, quer por modelos psicanalíticos ou, finalmente, modelos políticos. A arqueologia seguia esta pressão, ao se propor a tarefa de realizar uma teoria geral do discurso a partir da captura diferencial de um acontecimento na formação de um enunciado (*énoncé*),

---

<sup>33</sup> Sobre sua primeira avaliação da linguística gerativa de Chomsky: SEARLE, John. "End of the Revolution", *New York Review of Books*, February 28, 2002.

<sup>34</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1964.

inscrito intrinsicamente no pensamento pela força circulatória em uma comunidade. O enunciado buscará, lá onde Chomsky não encontrava possibilidade para examinar a produção cerebral de estruturas sintáticas, nem por meios hipotéticos atrelados, a partir de uma perspectiva saussuriana, a uma teoria intensional de pontos estruturantes do significado. Portanto, como se pensar o novo objeto teórico de estrutura sintática, interpela naturalmente filósofos estruturalistas. Ora, a produção de estruturas sintáticas é um processo de base *contínuo* e sem contorno. Entretanto, seu fluxo processual pode passar por filtros semânticos e fonológicos, a partir do qual as estruturas se discriminam em sistemas discretos constituídos por orações.

Concedemos que Foucault recebia um prato cheio embora ainda bastante especulativo desta ciência em formação, a tal ponto que ao olhar uma segunda vez, o prato ainda estaria, na verdade, vazio. Isto porque o pós-humanismo se definia ao pé da letra como não tendo os meios para identificar um sujeito, o que podia implicar que outra categoria o substituiria. É curioso, então, mas não errado de se ter a impressão de que a arqueologia do saber apresentava uma teoria linguística para um sujeito ainda não existente. Mas o que entender então, por este projeto de coerência magistral, mas desvinculado de focos de subjetivação, sequer de uma relação do uso da linguagem pelo cérebro? Jakobson não precisava de referências ao cérebro nos anos de 1960, e nem da teoria dos sistemas dinâmicos em que mergulhava Jean Petitot quando determinava um retorno necessariamente à "biologia", mesmo que a provocação beirando arrogância de Claude Monod, em *Le Hasard et la Nécessité*, expulsava a filosofia deste domínio por falta de técnicas experimentais e laboratoriais, além da sua inépcia pura e simples de compreender a nova ciência de biologia molecular<sup>35</sup>.

Decerto, Foucault abandonara o estudo da linguagem para se focar na pesquisa sobre o discurso, sobre "o que é efetivamente dito", na sua conhecida fórmula. O que impulsionava o discurso eram acontecimentos encontrados nas margens perigosas de um espaço social determinado por regimes de exclusão. Isso, obrigava Foucault a aprimorar seu método em uma arqueologia que remetia agora aos "sistemas de relações discursivas". Com tais sistemas ainda indeterminados,

---

<sup>35</sup> MONOD, Jacques. *Le Hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Éditions du Seuil, 1970.



sua intuição não avançara para a elaboração de uma teoria do sujeito ou, pelo menos, não antes de ter filtrado os processos de subjetivação dos restos e resíduos depositados pelas necessidades postas por dispositivos de poder distintos nas suas respectivas lógicas excludentes.

Ao destacar a contradição linguística nas pesquisas de Foucault, buscamos aproximar seu trabalho com o de Chomsky que surge a partir da realização de uma fusão interdisciplinar em que se vincula a biologia com a linguística. Pulamos além da consuetudinária e previsível admissão de fé inscrita no distanciamento imposto entre os seguidores jurados dos respectivos pensadores. Porém, uma nova edição anglo-americana do famoso debate público entre Foucault e Chomsky permitiu que novas indagações sobre seus pontos de concordância, e mais ainda sobre suas discordâncias, se formassem a partir da perspectiva das suas respectivas publicações que seguiram ao encontro. Possibilitava-se a verificação de qual teria sido o impacto do debate nas suas respectivas linhas de pesquisa<sup>36</sup>. A resposta não está evidente, pois nenhum dos pensadores voltara a referenciar o outro<sup>37</sup>. Os modelos que organizam a ampliação da linguística têm sido geralmente vinculados à filosofia analítica, o que já prejudica a compreensão do projeto de Foucault. Porém, nossa convicção é a de que o "*biolinguistic enterprise*", de Chomsky, também se orienta rumo a produzir uma teoria linguística para um sujeito ao menos hipotético, senão por um modelo que não consegue plenamente afirmar sua existência.

O que importa precisar aqui, não é tanto se a escola chomskyana se considera estruturalista. Apenas para ressituar nossa disputa, tratava-se em nosso inquérito inicial de contestar a expulsão sofrida pelo estruturalismo nos cursos de filosofia. Bem como, nas ciências sociais, na linguística, na história, para não falar da antropologia, não percamos tempo sobre este assunto. Além disso, quando a metodologia for assegurada, o debate sobre sua verificação empírica e biológica se mobilizaria pela suplementação contínua dos estruturalismos, no que diz respeito às suas contribuições gráficas. Se de fato, como debatemos no primeiro capítulo, o

---

<sup>36</sup> CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel; RAJCHMAN, John. *The Chomsky-Foucault Debate*. New York: The New Press, 2006.

<sup>37</sup> De nossa parte, tentamos a partir das afirmações e dos respectivos mal-entendidos acerca do conceito de natureza humana. Ver MADARASZ, Norman, "The Concept of Human Nature in Noam Chomsky", *Veritas*, vol. 42 (2) 2018, pp. 1092-1126.

estruturalismo foi expulso dos cursos de filosofia, perde-se duplamente as sutilezas da sua atuação com a omissão da abordagem gráfica que promove concomitantemente. A filosofia pode bem ser “logocêntrica”, ou “falologofonocêntrica”, mas isto não é por causa do estruturalismo. Bem ao contrário. Como método, a análise estruturalista não cessou de produzir complementos gráficos para validar suas inferências.

Há outro motivo pelo qual exaltar o valor filosófico da linguística gerativa no que diz respeito a seu uso de gráficos dinâmicos. Na teoria dita X-barras e seu aperfeiçoamento no modelo dito de ‘princípios e parâmetros’ no final dos anos de 1970, o grafismo ocupa o nexos demonstrativo. Na aula inaugural proferida por Luigi Rizzi, ao recém tomar posse da cátedra de linguística no Collège de France, era possível ouvir a seguinte afirmação: “Temos, de um lado, os átomos da sintaxe, os elementos do léxico e as árvores elementares por eles projetados e, de outro lado, as agregações estáveis de átomos, tipos de moléculas complexas. Eis a estrutura molecular que se torna objeto de análise cartográfica”<sup>38</sup>. Na Europa, Rizzi representa a linguística chomskyana, tendo participado das inflexões trazidas à linguística pelo projeto de “princípios e parâmetros”, no qual Chomsky buscava simplificar X-barras. É imperioso de se constatar, por entanto, como o apoio da figuração gráfica na pesquisa de Rizzi não objetiva apenas a “ilustrar” a teoria. Ela identifica de maneira extra-linguística um mecanismo natural, cuja reprodução é fonte de uma variabilidade imensa e cuja figuração é irreduzível à argumentação. Consequentemente, será cada vez mais nesta circulação entre as ciências sociais aplicadas que adentraremos num terreno para buscar uma teoria pós-humanista da subjetividade.

Rizzi faz o elogio da sua ciência por ser capaz de mapear em um modelo que contempla a invisibilidade de um movimento regulador intrínseco e imanente à grande variabilidade das línguas. Mas como ele afirma, “a aposta, árdua mas crucial, é a de nada perder da riqueza expressiva, da articulação fina e da variedade do domínio descrito na busca, também fundamental, de um modelo explicativo”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> RIZZI, Luigi. « Complexité des structures linguistiques, simplicité des mécanismes du langage : Leçon inaugurale, 5 novembre 2020. » *Le Collège de France : Chaire de Linguistique générale*. Transcription.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Decerto, a ciência da linguagem oferece uma perspectiva muito menos reducionista sobre a relação entre cérebro e pensamento que se sente pela pesquisa contemporânea em psicologia experimental. Ela oferece algo mais. Enquanto as neurociências misturam os avanços técnicos de imagens digitais de ressonância magnética para idealizar a visão objetiva de transmissão energética em circuitos neuronais, a linguística participa daquele espírito experimental constitutivo de certas ciências humanas pelo qual se desdobra um espaçamento gráfico no intento de capturar uma multiplicidade de perspectivas sobre fenômenos vivos.

Na filosofia da ciência e na linguística de Noam Chomsky não se encontram reivindicações para uma ontologia geral, pelo menos não de forma explícita. Ao longo da sua carreira, Chomsky tem certamente dado falsas pistas aos filósofos sobre o componente filosófico do seu projeto. Uma exceção recente são os *John Dewey Lectures*, proferidos na Columbia University, em 2013<sup>40</sup>. Quando não tentam simplesmente desqualificar o teor filosófico da teoria da Gramática Universal (UG), vários filósofos continuam confundindo os objetivos de UG<sup>41</sup>. O resultado disso é que os próprios filósofos perpetuam uma cegueira diante da semelhança de UG com um sistema de filosofia primeira, não obstante a considerável pesquisa empírica e estatística apoiando a UG.

Uma investigação acerca do que poderia ser de maneira tácita uma ontologia biolinguística chomskyana deve ancorar-se a partir da sua filosofia da ciência, ao invés de sua ciência da linguagem. Sem tornar inteligíveis as decisões metodológicas envolvidas com o projeto minimalista da gramática universal, a filosofia que se deriva da sua ciência se arrisca a ser mal-entendida, como regularmente é, e ainda mais em filosofias que buscam entender o processo de geração linguística a partir da manutenção da categoria de identidade. Se nossa afirmação fora correta, haveria implicações instigantes para a ontologia e seus parâmetros de generalidade semântica, tanto quanto para a ciência na sua determinação subjetiva, sempre localizada empírica e existencialmente. Por um lado,

---

<sup>40</sup> CHOMSKY, N. "What Kind of Creatures are We? i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?" In: *The Journal of Philosophy*, CX, 12 (Dec. 2013), p. 645-700.

<sup>41</sup> Por exemplo, o recente livro de Charles Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016.

o resultado aponta a como as afirmações ontológicas podem ser feitas sem necessitar uma articulação filosófica separada, pois seriam científicas em determinação. Não haveria mais necessidade em distinguir fundamentalmente filosofia e ciência, pelo menos na medida em que as questões mais abrangentes do saber e da distribuição categorial tratam ambas da vida funcional e de sistemas artificiais. Se esta consequência derramar nas áreas contíguas das “filosofias de [...]”, o gesto de suspendê-la em sua quase autonomia referencial, porventura, abrirá também às contingências históricas pelas quais se organizaram os campos científicos e as “subdivisões” atuais da filosofia, assim como a determinação da filosofia a ser classificada de ciência “humana”.

Por outro lado, a biolinguística chomskyana aborda diretamente e resolve de maneira não ortodoxa o problema de como uma ciência particular poderia servir de modelo formal de racionalidade. Estando situada em processos mentais não conscientes em agentes ativos, sua finalidade diz respeito às fases corporais e físicas da subjetividade genérica por meio das quais a identidade específica de grupos e indivíduos é formada. Ainda que a biolinguística não se torne “paradigmática”, conforme a categorização feita por filósofos da ciência como Thomas Kuhn, que aplaudia a hegemonia da física na maior parte do século XX até que a biologia molecular veio a desestabilizar a ordem política nas ciências, ela demonstra um caráter *ontológico* mais radical do que a física existente<sup>42</sup>.

Desta forma, as duas seguintes condições de fundamentação seriam verificadas:

C-1: Se os projetos de fundamentação articulados na epistemologia, na lógica, na teoria de modelo, na distribuição categorial, assim como em ontologias específicas podem fundamentar uma ontologia geral, eles precisam incluir também uma concepção específica da ciência em que se localiza uma figura de sujeito de ciência *radical e inusitada*, ou seja, uma figura de ciência revolucionária;

---

<sup>42</sup> KUHN, T. *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2006.

C-2: a ontologia geral não poderia ser de natureza ou do tipo de uma ciência particular na sua extensão semântica e pragmática, em relação à qual a ontologia deve se manter como uma indagação formalista. Em outras palavras, a ontologia geral não poderia ser uma linguagem, tampouco comportar uma teoria referencial de totalidades existentes.

Pelo Programa Biolinguístico, sustenta-se que a concepção do “fenótipo linguístico FL” própria aos seres humanos deve ser reduzida para que possa ser entendida como processo ou sistema orgânico. Devemos tomar cuidado com as conotações negativas que têm adquirido o termo “redução”. Em uma perspectiva teórica, a redução implica uma operação complexa, o objetivo sendo não de simplificar, tampouco de visar o geral e o abstrato, mas de tornar inteligível uma estrutura comum entre fenômenos, cuja justaposição empírica inicial aparenta mostrar apenas diferenças irreconhecíveis e até contraditórias. Para acompanhar o Programa Biolinguístico, é importante salientar que a perspectiva de pesquisa sobre a gramática gerativa se afastou gradualmente da teoria computacional dos trabalhos em inteligência artificial que configuravam a pesquisa pioneira de Chomsky nos anos 1950-60. Doravante, foca-se na ideia de computação *natural*. Na biolinguística, organizou-se uma parametrização destes processos em que um sistema dinâmico volta a ser formalizado pelos operadores da teoria dos conjuntos<sup>43</sup>. O modelo de geração de estruturas sintáticas é mantido num formalismo dependente do subsistema interno ao cérebro, mas o conjunto de regras de transformação apresentado em 1957 foi pouco a pouco eliminado<sup>44</sup>.

De acordo com Chomsky e Berwick, a propriedade mais elementar de nossa capacidade linguística compartilhada é a de que ela nos capacita a construir e interpretar frases potencialmente infinitas de orientações estruturadas de maneira hierárquica. O tipo de infinito que cabe a tais frases é discreto porque há frases com cinco palavras e seis palavras, mas nenhuma com cinco palavras e meia; infinito

---

<sup>43</sup> BERWICK, R.; CHOMSKY, N.; PIATTELLI-PALMARINI, M. “Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail”, In: PIATTELLI-PALMARINI, M.; BERWICK, R. (ed.). *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015. pp. 26-27.

<sup>44</sup> CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. 2nd ed. New York: Mouton de Gruyter, 2002, particularmente, o segundo apêndice.

porque não existe a frase mais longa. A linguagem é, portanto, baseada sobre procedimentos ge(ne)rativos recursivos que buscam elementos semelhantes a palavras elementares num certo armazém, o que [se denomina] o "léxico", e os aplica de forma repetida para render expressões estruturadas, sem limite<sup>45</sup>.

Ora, Chomsky salienta que a principal questão de pesquisa, além de a da localização da operação e da composição do léxico, fonte a partir da qual as estruturas sintáticas se completam pelos termos que identificamos como palavras, é a da natureza da própria função ge(ne)rativa (*generative*) operando em um nível atômico da computação. Neste sentido, a afirmação segundo a qual há continuidade no projeto de pesquisa desde a gramática gerativa dos anos 1950 está confirmada. O projeto adquiriu uma sofisticação considerável na medida em que tem nitidamente superado certas falhas do funcionalismo na sua forma clássica, as que especialmente visaram delimitar estudos psicológicos de conduta, no contexto da computação em autômatos artificiais. Foi o debate entre o grupo de N. Chomsky, M. Hauser e T. W. Fitch<sup>46</sup> e o de S. Pinker e R. Jackendoff acerca do artigo "*The Faculty of Language: What is It? Who Has it? How did it Evolve?*"<sup>47</sup>, que forneceu o contexto para aprimorar o modelo de geração por recursividade da variação estrutural de frases, termo que veio substituir e estreitar a função ocupada anteriormente por regras de transformação.

O conceito principal do modelo anterior ao Programa Biolinguístico e da sua orientação dita "minimalista" é o mencionado "*Principles and Parameters*". Este contexto apresentara pela primeira vez, em 2002, a categoria de "*I-Language*" (Língua-I), que vem especificando a tese complementar concernente a FL. De acordo com James MacGilvray, organizador do livro de entrevistas com Chomsky publicado em 2012, *The Science of Language*,

---

<sup>45</sup> CHOMSKY; BERWICK. "The Biolinguistic Program", art. cit., p. 27.

<sup>46</sup> HAUSER, M.; CHOMSKY, N.; FITCH, T. "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?". *Science*, 298, issue 5598 (2002), p. 1569-79; FITCH, W. T.; HAUSER, M.; CHOMSKY, N. "The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications", In: *Cognition*, 97, (2005), p. 179-210; PINKER, S.; JACKENDORFF, R. "The Faculty of Language: What's Special about it?", In: *Cognition*, 95 (2005), p. 201-236.

<sup>47</sup> HAUSER; CHOMSKY; FITCH, art. cit. 2002.

Uma abordagem Língua-I é um estudo da linguagem que está “na mente/cérebro”. *I* aqui quer dizer “individual, interno, “intensional” e – poderíamos acrescentar – “inato e intrínseco”. Essa abordagem assume que o alvo da ciência da linguagem é um sistema na cabeça de uma pessoa que é um estado (desenvolvido, amadurecido) de uma “faculdade mental”, uma faculdade mental que pode ser investigada usando os métodos das ciências naturais, que – entre outras coisas – idealizam e oferecem hipóteses suportadas natural e empiricamente em relação à natureza de seus objetos de pesquisa<sup>48</sup>.

Chomsky descarta a ideia de que se trata de um conceito específico em seu recente trabalho, embora ele reconheça que houve erros na recepção e na compreensão da comunidade científica sobre o significado técnico da categoria de “*universal grammar*” (UG)<sup>49</sup>. O termo “gramática” tem sido usado de maneira ambígua, tanto para designar o que produz a FL, quanto o que estipula a teoria linguística do estado inato da FL ao cérebro humano (UG)<sup>50</sup>.

A tese fundamental de Chomsky é a de que a FL é formada durante o crescimento sensório-motor do organismo humano, com evidência experimental apontando a uma formação preliminar intrauterina<sup>51</sup>. A sua função é a de gerar estruturas sintáticas, cuja complexidade o leva a defender que a criança não aprende a sua língua inicial “materna”, mas que esta *ocorre* no crescimento da criança. Naturalmente, a criança adquire sua primeira língua no contexto da vivência familiar e cultural. O vocabulário e a pronúncia são efeitos biológicos e culturais devido às especificidades fonéticas e morfológicas de uma língua particular, da vivência psicoafetiva da criança e do crescimento das suas capacidades corporais. No

---

<sup>48</sup> CHOMSKY, N. *The Science of Language*. Interviews with James McGilvray. Edited by N. Chomsky and J. McGilvray. London: Cambridge University Press, 2012, p. 258-259.

<sup>49</sup> CHOMSKY, “Reply to Egan”, In: *Noam Chomsky and his Critics*. Louis B. Anthony, Norbert Hornstein (eds.). New York: Blackwell, 2003, p. 270. Estes erros se estendem até Deleuze e Guattari, *Mille Plateaux*. Paris: Éditions du Minuit, 1980, e E. De Landa, M. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Books, (2000). Pelo menos, Chomsky tenta corrigir as interpretações erradas dos seus diversos leitores. Lamentavelmente, os deleuzianos não consideram relevante a leitura dos trabalhos mais recentes de Chomsky, o que desqualifica de antemão a atualidade da crítica deles.

<sup>50</sup> A dimensão mais polêmica desta extrapolação se encontra no recente livro de Tom Wolfe, *Kingdom of Speech*. New York: Hachette, 2016.

<sup>51</sup> MAMPE, Birgit; FRIEDERICI, Angela D.; WERMKE, Anne Christophe; WERMKE, Kristine 2009. Newborns' cry melody is shaped by their native language. *Current Biology*, 19, 23 (1994-1997).

entanto, a produção de “frases” (entendidas como estruturas sintáticas realizadas com êxito num nível puramente interno) é independente da vontade ou do conhecimento da criança.

Tomando em consideração a complexidade da FL, Chomsky infere que cada criança é dotada de um sistema de “gramática universal” que se desenvolve num contexto de “pobreza de estímulo”. Este conceito de “pobreza de estímulo” instancia um princípio mais abrangente da natureza, segundo o qual “estímulos do meio-ambiente *subdeterminam* expressivamente os resultados do desenvolvimento em todos os organismos, inclusive o crescimento físico dos mesmos”<sup>52</sup>. Entendida desta forma, tratar-se-ia da prova empírica fundamental do nativismo do fenótipo linguístico.

Situar a relação da *identidade* na produção potencialmente ilimitada de estruturas sintáticas a partir de um princípio natural poderia se aparentar a um gesto de redução ilegítima de um artefato cultural. Certamente, se o objetivo fora justificar a *exclusão* de um fenómeno cultural por uma doutrina naturalista e reducionista, poder-se-á contestar esta análise. Contudo, o argumento visa ao sentido oposto. Seus resultados implicam a própria *ampliação* daquilo que se postula de *fenómeno natural*.

Visto a partir desta perspectiva, entende-se melhor como Chomsky se tornou um dos mais polêmicos críticos das teses segundo as quais a linguagem seria inerentemente comunicacional na sua função, tendo evoluído como sistema de comunicação comum às outras espécies hominídeas. De fato, nada no registro paleoantropológico aponta nessa direção, mesmo que existam poucos artefatos provenientes de hominínios não-humanos que venham a sugerir a presença da linguagem<sup>53</sup>. Chomsky não exclui a hipótese de que uma função comunicacional poderia ter se enxertado nas capacidades proporcionadas pela UG. Simplesmente, descarta a conjectura de que a externalização das estruturas sintáticas em

---

<sup>52</sup> Sobre a refutação de três objeções à tese da pobreza do estímulo por: BERWICK, R.; CHOMSKY, N.; PIATTELLI PALMARINI, M. “Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail”, In: PIATTELLI-PALMARINI, M.; BERWICK, R. (ed.). *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, p. 19. A tese da pobreza do estímulo é confirmada por KAM, X-N Cao; FODOR, J. D. “Children’s Acquisition of Syntax: Simple Models are too simple”, in PIATTELLI-PALMARINI, M.; BERWICK, R. (ed.). *Rich Languages from Poor Inputs*. Op. cit., p. 60.

<sup>53</sup> PÄÄBO, S. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genome*. New York: Basic Books, 2014.



linguagem falada e comunicativa seria primeira no funcionamento da FL. Esta posição tem levado Chomsky e seus colegas pesquisadores a defender que a UG não é o resultado de uma denominada "evolução da linguagem", entendida em termos da seleção natural<sup>54</sup>.

Ao contrário, UG demonstra funções reguladoras internas ao organismo, singularmente aplicadas à produção daquilo que é chamado de "pensamentos". Por mais que o trato vocálico humano pareça proporcionar a externalização em função de uma gama vocálica extensa, pela qual é possível articular e associar fonemas, a posição de Chomsky é a de que a composição fonológica da linguagem sintática depende de fatores e de parâmetros específicos às comunidades étnico-linguísticas. Em outras palavras, a externalização das estruturas sintáticas em forma de idiomas seria contingencial.

A capacidade da linguagem e a competência do seu funcionamento são organizadas no nível do organismo, não na aculturação do indivíduo humano, o que não descarta que fatores culturais afetem por bem ou por mal o uso da linguagem em pessoas distintas. Numa leitura mais abrangente feita por Chomsky, e porventura pouco ortodoxa, a aquisição da linguagem segue a força criativa especificamente desencadeada pela subjetividade em formação. O olhar neste nível se concentra sobre a capacidade do organismo e se coloca no termo muito longo, algo entre 70.000 e 200.000 anos, sequência de tempo que seguiria o surgimento do *Homo sapiens sapiens*. Neste período, postula-se que teria tido uma mutação da espécie humana, ocorrida localmente e num nível pontual, ou seja, um acidente ou mutação genética que afetara um indivíduo ou um grupo de indivíduos que se reproduziram pela procriação imediata, ou paralela ou sequencialmente pela procriação. Por esta mutação genética, teria se instalado uma justaposição de funções que conduziu à produção inata de estruturas sintáticas, que teria proporcionado uma dimensão criativa da linguagem, cujas variações parecem ser sem limites.

Desta forma, a dimensão criativa da linguagem é inata ao organismo. As aprendizagens de idiomas adquiridos em situação se formam em resistência às técnicas de uso restrito da linguagem, quando estas estão engajadas na esfera

---

<sup>54</sup> BERWICK, CHOMSKY, *Why only us*. Op. cit., capítulo 1.

pública e quando permitem que tomadas de decisão possam estender a subjetivação a formações coletivas ainda indecidíveis. O fato de que a adequação desta explicação torne inato o *processo* ou *sistema* de subjetividade, caracteriza também uma postura antiautoritária, pois a dita criatividade inata da FL, pela qual se gera a partir de poucas estruturas uma série potencialmente infinita de variações, é de cunho universal. A lição ética a inferir é a de que a competência linguística *não se limita ao conceito de identidade étnica e racial, e decorre da geração de uma concepção de subjetividade inédita.*

O que caracteriza mais especificamente o modelo denominado "minimalista" é a subdivisão do fenótipo linguístico em duas dimensões. A faculdade da linguagem ampla (*Broad FL*) é composta de interfaces semânticas, conceituais e intencionais, enquanto a faculdade da linguagem estreita (*Narrow FL*) contém a função gerativa das estruturas sintáticas, enquanto tal<sup>55</sup>. É mister que esta subdivisão seja teórica, sendo que o acesso ao processo é proporcionado por meio de uma perspectiva que supõe uma suspensão de um conjunto complexo de atividades. Chomsky denomina a força dinâmica da função computacional da geração: "*Merge*"<sup>56</sup>. Como foi explicado anteriormente, o modelo da UG postulou uma simplificação da faculdade da linguagem para afastar-se da noção estruturalista de "regras de transformação". UG também subtraiu a FL de ser uma operação funcionalista para gerar frases, pois FL não é uma estrutura, nem uma determinação causal. Determinação causal não poderia ser a caracterização da FL, pois o que percebemos em frases é algo bastante inabitual pela perspectiva de um ser humano consciente.

O que mais surpreende, devido às distâncias que ele tem tomado em relação a uma modelização matemática, é que *Merge* é caracterizado em termos conjuntísticos, numa aparente reviravolta ao formalismo dos anos de 1950 e 1960. Considerem a tese segundo a qual a capacidade de "capturar" o infinito condiciona um aspecto fundamental da gramática gerativa ou universal. A forma inicial pela qual Chomsky fazia referência a esta capacidade é por meio da localização de regras que,

---

<sup>55</sup> HAUSER; CHOMSKY; FITCH, art. cit., 2002.

<sup>56</sup> *Ibidem*

de fato, eram as operações denominadas “transformações generalizadas”<sup>57</sup>. O programa minimalista veio operando a simplificação da representação destas transformações, já que, em hipótese, deviam ser interações encontradas espontaneamente na criança, pois, a aquisição do *primeiro idioma* no jovem não depende de uma aprendizagem. Em outras palavras, a aquisição da primeira língua não depende de “aprender” regras como se fosse questão de aprender um jogo de linguagem. Ademais, se a linguagem fosse aprendida em função de regras, então devido à idade da criança estas “regras” seriam muito simples. A questão que permanece, e que compõe desavenças expressivas entre linguistas, é a de determinar se as regras mais simples não seriam também impossíveis a ser aprendidas por crianças tão novas, inclusive crianças surdas, mas em que o uso *espontâneo* da linguagem já poder ser verificado<sup>58</sup>.

As etapas da produção sintática são expostas no seguinte modelo, conforme um encaminhamento causal:

Dados linguísticos primeiros (Primary Linguistic Data: PLD)

→ mapeamento

→ num “*language acquisition device*” (LAD) ou na faculdade de linguagem (FL, concatenação oriunda nas operações de Merge, e Agree a partir de *edge features* (traços de borda/margem)<sup>59</sup>

→ linguagem (L, linguagens particulares)

→ expressões estruturadas (criação tanto de palavras, quanto de sentenças)<sup>60</sup>.

A questão que decorre desta modelização é a de saber quais aspectos de estrutura e do uso da linguagem pertencem à faculdade da linguagem, sendo que, de acordo com Chomsky, não haveria linguagem sem a interação da FL com as interfaces do complexo sensório-motor (o som) e do complexo conceitual e

<sup>57</sup> LASNIK, H. (with Marcela Depiante and Arthur Stepanov), *Syntactic Structures Revisited: Contemporary Lectures on Classic Transformational Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000, p. 23.

<sup>58</sup> PETITTO, Laura Anne. “How the brain begets language”, in: *The Chomsky Reader*, ed. James McGilvray. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 85-101.

<sup>59</sup> CHOMSKY. “Three Factors in Language Design”, In: *Linguistic Inquiry*, 36, 1 (Winter, 2005), p. 1-22.

<sup>60</sup> Modelo adaptado de CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988, p. 35.

intencional (o pensamento)<sup>61</sup>. Além deste conjunto encontram-se as especificidades fonéticas do uso da linguagem, condição da sua exteriorização sucedida. Por isso, o modelo causal veio a ser redefinido no programa dito *minimalista*.

A funcionalidade de uma regra tem a vantagem de isolar as bases do uso repetido de estruturas, mas *Merge* abarca uma operação *recursiva* que demonstra dois lados<sup>62</sup>. No processo *externalizado*, é a função mesma que produz o objeto sintático, correspondendo a uma frase em que itens indexicais (que percebemos como “palavras”, tomando cuidado para não as limitar a substantivos) são justapostos no que parece ter uma ordem linear. *Merge interno*, contudo, é mais complexo. Trata-se da encarnação daquilo que Chomsky denomina “movimento” (*displacement*): “o fato de que pronunciamos frases em uma posição, mas interpretamo-las em outro lugar”<sup>63</sup>.

Movimento é um processo que coloca um termo ou um sintagma primeiro somente por meio de uma segunda colocação, enquanto registra a posição, para assim falar, tal como na oração: “\*Para qual livro x, João leu o livro x.” (\**For which book x, John read book x.*)<sup>64</sup>. *Merge* não pode ser dissociado de afirmações naturalistas mais abrangentes que guiam todos os compromissos com a geratividade. Trata-se de o princípio de *eficiência computacional*, o que vincula a Língua-I com o *Merge* interno e externo, fundamentado pelo paradigma conjuntístico.

Numa formulação recente, Chomsky explica como:

A operação computacional mais simples, encaixada de certa maneira em cada procedimento computacional relevante, pega os objetos X e Y já construídos e forma um novo objeto Z. O princípio de Computação Mínima afirma que nem X nem Y são modificados por *Merge*, aparecendo em Z sem ordem (*unordered*). Portanto, *Merge*:  $(X, Y) = \{X, Y\}$ <sup>65</sup>.

<sup>61</sup> CHOMSKY, 2004, p. 106.

<sup>62</sup> Seguimos a escolha do grupo de tradutores de *The Science of Language*, ao manter o conceito de “*merge*” em inglês. CHOMSKY, N. *A ciência da linguagem*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

<sup>63</sup> CHOMSKY; BERWICK, op. cit., 2011, p. 31.

<sup>64</sup> CHOMSKY, “What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?”, In: *The Journal of Philosophy*, CX, 12 (Dec. 2013), p. 656.

<sup>65</sup> *Ibidem*

Merge é também aquilo que Chomsky propõe para explicar mais profundamente o seu argumento sobre a “pobreza de estímulo”. Como temos visto neste princípio da UG aplicada à aquisição da linguagem em crianças, a primeira língua é adquirida por crianças numa maneira essencialmente espontânea. Esta capacidade seria intrínseca ao organismo, num período curto de tempo, e apenas numa idade quando as competências intelectuais gerais parecem ser mais potentes que em adultos (normalmente, nos quatro primeiros anos de vida). Usar a língua, conforme esta tese, não implica uma compreensão do uso, tampouco a consciência da diferença vivida ao usá-la. Não há deliberação envolvida na parte da criança: [Merge] não significa, bem entendido, que o cérebro contém conjuntos, tal como certas interpretações erradas defendem. Pelo contrário, qualquer que seja a situação que aconteça no cérebro, há propriedades que podem ser bem caracterizadas nestes termos<sup>66</sup>.

Portanto, por mais que possa ser dito tratar-se de uma analogia, a ideia de conjunto aqui não é mais metafórica do que alguns poderiam alegar da função do conjunto na ontologia intrínseca de Alain Badiou. Se fora concedido o caráter biológico da geração linguística, então as partes formais das estruturas sintáticas mapeadas em séries de palavras conservam uma estrutura hierárquica na frase subjacente à sequência linear. Desta maneira, a hierarquização corresponde à correção teórica que a geometria riemanniana operava com a geometria euclidiana. Portanto, a composição de uma frase não é linear, mas estrutural. A frase decomposta na extensão diagramática de X-barras das árvores sintáticas é prova

---

<sup>66</sup> Para salientar a projeção conceitual feita por Chomsky na ideia de “conjunto” num contexto biolinguístico, cito por extenso *The Science of Language*: “In the work that I've done since *The Logical Structure of Linguistic Theory* – which just assumes set theory – I would think that in a biolinguistic framework you have to explain what that means. We don't have sets in our heads. So you have to know that when we develop a theory about our thinking, about our computation, internal processing and so on in terms of sets, that it's going to have to be translated into some terms that are neurologically realizable. I don't know how helpful pure nominalism will be, but there is a gap there that the nominalistic enterprise is focused on. It's a gap that has to be overcome. There are a lot of promissory notes there when you talk about a generative grammar as being based on an operation of Merge that forms sets, and so on and so forth. That's something metaphorical, and the metaphor has to be spelled out someday. Whether this is a high priority for today or not, I don't know. But in the 1950s as a student of [Nelson] Goodman's – I was terribly impressed by him, as was everybody that knew him – I was convinced that you had to do it that way. But I came to the conclusion that it's either premature or hopeless, and if we want a productive theory-constructive [effort], we're going to have to relax our stringent criteria and accept things that we know don't make any sense, and hope that some day somebody will make some sense out of them – like sets.” CHOMSKY, op. cit., 2012, p. 116.

desta afirmação, na formação de grupo de orações dentro de frases, ao invés de alinhamento de palavras em sequência<sup>67</sup>.

Portanto, na perspectiva da biolinguística, a operação recursiva proporcionada por *merge* ocorre por meio de um fenômeno de “maior proximidade estrutural”<sup>68</sup>. De acordo com Chomsky, uma estrutura sintática pertence ao mesmo grupo de processos que governa também a formação de configurações cristalinas em autômatos naturais, sendo que a linguagem é “algo como um floco de neve, que assume sua forma particular em virtude das leis da natureza – neste caso, princípios de eficiência computacional – uma vez que o modo básico de construção esteja disponível, e que isto satisfaça quaisquer condições impostas nas interfaces”<sup>69</sup>. No entanto, por mais que Chomsky saliente esta dimensão natural da linguagem, o modo pelo qual se pensa o conceito mesmo de natureza na extensão filosófica da sua epistemologia parece desafiador.

Por isso, quero me dirigir a uma discussão recente, cujo objetivo é eventualmente o de formular uma posição sobre o corpo humano, adequada para servir de base hipotética a fim de integrar a faculdade da linguagem. Chomsky defronta-se na discussão com a crítica de duas doutrinas filosóficas: as ortodoxias materialistas e externalistas.

Na primeira crítica, o materialismo (em que ele inclui grande parte da ciência e da filosofia dos séculos 17 e 18, inclusive o naturalismo do século 20) é refutado por um argumento que situa Newton como o destruidor da física mecânica cartesiana em virtude do descobrimento da gravidade. Na concepção newtoniana, a gravidade representa a introdução de uma terceira entidade no universo, além da forma e da matéria: “a física newtoniana madura – a versão final da *Principia* – invoca não o dualismo, mas um tipo de *trialismo*, com a matéria passiva, as forças ativas e um “éter subtil” que os relaciona”<sup>70</sup>. A partir desta perspectiva, Chomsky

---

<sup>67</sup> CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. Op. cit.

<sup>68</sup> Em 2015, pesquisas realizadas no MIT parecem comprovar empiricamente que este fenômeno, embora apenas uma das propriedades da FLN, seria um princípio universalmente distribuído entre as línguas. Disponível em: <<http://arstechnica.co.uk/science/2015/08/mit-claims-to-havefound-a-language-universal-that-ties-all-languages-together/>>. Acessado em 2020.

<sup>69</sup> CHOMSKY; BERWICK, op. cit., 2011, p. 30; CHOMSKY, op. cit., 2013, p. 662.

<sup>70</sup> CHOMSKY, *Perspectives on Power*. Reflections on Human Nature and the Social Order. Montréal: Black Rose Books, 1997, p. 40.

considera que o modelo Cartesiano do corpo-máquina e o seu movimento gerado pelo contato entre superfícies encontram seu limite de validade. O que decorre do descobrimento da gravitação, logo cria um problema para a concepção do mundo físico, a *res extensa* cartesiana, e especificamente para a noção de corpo. Em outro lugar, examinamos como a crítica da teoria moderna do sujeito tem implicações diferenciais para uma teoria unificada do corpo, da sua delimitação e das suas capacidades<sup>71</sup>. Contudo, por mais que Chomsky rejeite todo uso de modelos literários, estéticos ou psicanalíticos para se repensar o corpo, a sua própria posição é polêmica no meio das ciências.

Uma consequência das suas teses não ortodoxas da história da ciência diz respeito, especificamente, à linguagem. Desde o início da sua pesquisa sobre a relação entre a gramática de línguas e a capacidade computacional do cérebro humano, Chomsky sustenta que a linguagem demonstra aspectos físicos, tanto quanto qualquer outra coisa produzida e utilizada pelo corpo humano. Por isso, uma filosofia da mente que não identifique o que é um corpo, ou como este seria constituído em suas diversas funções, torna o dualismo mente-corpo irrefutável, mesmo se indecível quanto à sua falsificação. No entanto, o que pode ser inferida mais seguramente é a afirmação segundo a qual a linguagem não é apenas um artefato cultural.

Seja como for, Chomsky não se apressa para subjetivar o corpo, ou torná-lo um tópico ôntico-ontológico – soluções visivelmente sem êxito para as ciências empíricas. Poderia bem ser o caso de que a biologia molecular e a genética estivessem começando a enxergar o que é o “corpo”, mas não há um claro discernimento da capacidade cognitiva do corpo biológico, nem dos seus limites embora finitos quando se considera o efeito da gravitação nas suas funções. Portanto, se Chomsky estiver correto, o projeto quineano de “naturalizar” a filosofia não faria sentido, pois a filosofia não demonstra uma compreensão dos seus conceitos e das suas categorias, [e de que eles] já fazem parte da realidade física. A filosofia é nada menos que naturalizada, na sua essência, mesmo se ela pareça o ignorar. Ora, Descartes, Locke e Hume todos remetem a um poder especial e singular,

---

<sup>71</sup> MADARASZ, N. “A Ausência do corpo na ontologia”, In: MURTA, C. (org.). *Entre Corpos*. Curitiba: CVR Editora, 2016, pp. 111-149.

outorgado ou por Deus ou pela Natureza, que põe na mente/corpo humano algo responsável pelo uso da linguagem, e especificamente a capacidade de atingir fins infinitos por meios finitos (Humboldt)<sup>72</sup>.

Desta forma, a linguagem não é apenas um sistema de produção de formas materiais. Nem por isto, a linguagem, de acordo com Chomsky, seria uma capacidade simples de gravar informação, tal como o sustentaria a "ortodoxia externalista"<sup>73</sup>. Aí se encontram as bases de várias objeções que Chomsky levanta contra a filosofia analítica da linguagem. Entre as teses rejeitadas, encontra-se a abordagem da linguagem feita por G. Frege. Ainda segundo Chomsky, a linguagem natural não reconhece a categoria "expressão bem-formada" e os tipos naturais (*natural kinds*) de H. Putnam, categorias que negariam a dimensão biológica da linguagem em prol de uma *metafísica* da natureza. Na base da sua rejeição se encontra o argumento dito do "terceiro mundo" de Frege, segundo o qual uma linguagem comum expressa pensamentos extraempíricos (ainda que Chomsky aceite esta tese dentro de limites *biológicos*). Contra qualquer resquício da teoria de substância, aquilo que o convence é que algo da ordem de um sistema de "*parsers*" (*analísadores sintáticos*), cuja existência é postulada como componente "interpretativo" que seleciona dados simbólicos *dentro* da FL. Neste nível, não existiria uma semântica baseada principalmente sobre referências, como se entende o significado clássico deste termo. O fato de que se trate de um nível operacional em que se mostra aspectos semânticos faz com que a semântica filosófica se torne uma sintaxe ocultada. Em conclusão destas críticas levantadas por Chomsky à história das ciências, a linguagem deve ser pensada como um fenômeno *internalista e natural*.

Baseado nestes argumentos no contexto da filosofia da ciência, a perspectiva mais recente sobre a gramática gerativa de Chomsky, explicitada num nível biolinguístico do "programa minimalista", apresenta elementos de uma *ontologia*

---

<sup>72</sup>"Philosophy does not demonstrate an understanding about its concepts and categories [that they] are already part of physical reality. Philosophy is nothing but naturalized, in its essence, although it seems ignorant of that. Now, Descartes, Locke and Hume all refer to some special and singular power bestowed, either by God or by Nature, into the human mind/brain that is responsible for language use, and specifically the ability of reaching infinite ends by finite means (Humboldt)." CHOMSKY, Noam, *Perspectives on Power*, op. cit., p. 43

<sup>73</sup> CHOMSKY, Noam, *The Science of Language*, op. cit., p. 89.



*realista* que é *estruturalista* quanto à sua concepção da subjetividade. Desde 1995, Chomsky tem tornado a UG mais explícita na sua importância ontológica<sup>74</sup>. Ao afirmar isto, não estamos nos alinhando a um posicionamento global sobre a ciência, tal como se encontra nos autodenominados “novos realistas” de viés sellarsiano que alegam que toda ciência contém de forma latente pressupostos metafísicos. As posições críticas da propensão filosófica para produzir metafísica devem ser vistas menos como falha que ampliação da representação do campo científico. Por exemplo, no sistema de A. Badiou uma perspectiva realista, mais especificamente estruturalista, demonstra que ao analisar expressões e localizações de práticas discursivas e não discursivas, a ontologia deve ser analisada *a partir da especificidade da prática científica, assim respeitando a sua diferença, ao mesmo tempo que articule o que a ciência apresenta de comum a outros conjuntos de práticas de produção de verdades*.

Ao considerar a UG de modelo para uma teoria de sujeito genérico, o gesto contrário às teorias textualistas é feito. Não é mais relevante, tampouco interessante reduzir a ciência a um texto do modo como fazia R. Rorty<sup>75</sup>. A articulação de desejos e de crenças pertence às partes distintas de um estado da situação geral em que são vivenciados processos de formação de identidades, mas cuja forma individualizada decorre dos *parâmetros* dentro dos quais é *condicionado* intrinsecamente o processo de subjetivação.

Por isso, sustenta-se que a teoria científica da linguagem proposta por Chomsky contém também uma *ontologia* de uma forma radicalmente não idealista que poderia ser caracterizada como sendo *imane*nte ao ser, além de inato ao sujeito. No seu modelo fundacional, trata-se da articulação de uma nova “forma subjetiva” da ciência, a partir da qual a sua perspectiva para reescrever a história e a filosofia da ciência se explicita melhor, pois são propostas para assentar a tese da faculdade da linguagem e de uma ciência radicalmente nova em que se diz respeito aos próprios critérios da *identidade da ciência*.

---

<sup>74</sup> CHOMSKY, N. *The Minimalist Project*. op. cit.

<sup>75</sup> RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Natures*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

A asserção mais proeminente desta delegação à questão de fundações estruturais ou ontológicas na obra de Chomsky é que a UG não é *uma linguagem, tampouco uma gramática*. A UG é um *sistema* que consiste num processo ge(ne)rativo mapeado sobre duas interfaces que são conceitual-intencional e semântico-linguística. A pesquisa mais duradoura que contribuiu para representar UG é a "teoria X-barra", parte do denominado *Modelo Standard*, como se percebe no seu uso por Rizzi. É a teoria X-barra que demonstrava que a função gerativa da UG não produz entidades lineares, isto é, frases compostas de acumulação serial e linear de palavras. Ao invés disso, a função gerativa organiza frases estruturadas hierarquicamente de acordo com as categorias de especificador-cabeça-adjunto ("*specifier-head-complement*"). Tratam-se de espaços lexicais mapeados, nos quais a separação entre termos ou "palavras" – sem limitá-las, como costuma-se fazer na filosofia da linguagem, apenas às *substantivas*, ou aos *nomes próprios* – ocorre de acordo com as propriedades do infinito discreto<sup>76</sup>.

A próxima observação importante neste ponto é a seguinte: pouco importa quão as demonstrações de Chomsky são generativas. No programa inicial do *Standard Model*, elas não são conjuntísticas, muito menos, matemáticas. No entanto, a distância tomada com a teoria dos conjuntos mudará, como temos visto, no programa biolinguístico. De acordo com Chomsky, a relação "*specifier-head-complement*" não existe na FL, nem como entidade teórica. Desta forma também, Chomsky defende que "a" linguagem não existe<sup>77</sup>.

Além de não ser uma linguagem e de não ter como função primária a comunicação, Chomsky defenderá também que o surgimento deste fenótipo linguístico poderia ser o resultado de uma mutação genética. Não obstante o sentido específico deste termo, sua generalidade, abstração e falta de localização e temporalidade identificáveis, fariam desta "mutação" algo, por definição, da ordem de um *acontecimento* na ontologia do sujeito genérico de Alain Badiou. A questão de a mutação ser realmente um acontecimento ou não é de suma importância para esta leitura ontológica que propomos, pois, situa um nexos focal entre o realismo e o inatismo (nativismo) apresentado pela teoria da UG. Na sua ontologia, Badiou, por

---

<sup>76</sup> LASNIK et al. op. cit., 2000, p. 128.

<sup>77</sup> CHOMSKY, 2004: p. 114 ff.

exemplo, permanece não alinhado ao inato, tal como ele expressa prudência ao localizar *onde* se articula a subjetividade: nem exatamente no cérebro, na mente ou no corpo, tampouco na linguagem<sup>78</sup>. Depois do famoso debate entre Foucault e Chomsky, a análise estrutural da linguagem ainda trabalha no cerne da questão, ou seja, a geração de um modelo de sujeito singular, de maneira eliminativista, à *épistémè* pós-humanista.

### **Contraciência B: a estrutura neuropsicológica do ser vivo pensante**

Pouco na convergência teórica da pesquisa francesa sobre o cérebro dos anos de 1970 ofereceria a Foucault uma ocasião para voltar às orientações científicas das quais sua metodologia surgia duas décadas mais cedo. Apenas em 1983 que o estudo determinante sobre o cérebro *L'Homme neuronal* [O Homem neuronal], de Jean-Pierre Changeux, foi publicado, fazendo avançar então a inclusão do cérebro nas ciências humanas por um novo espírito científico do que o conhecido por Foucault<sup>79</sup>. Nos anos após a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, quando a orientação da sua pesquisa visava justamente o campo da psicologia e, mais especificamente a psicopatologia, como tratada por suas arestas institucionais na psiquiatria e por psicoterapias, Foucault já tinha se aproximado a este campo.

A nova figura do homem neuronal, de Changeux, parecia também ter feito as pazes com o novo cenário econômico, o mesmo que fazia Foucault se concentrar na constituição de uma nova comunidade gay para além da sua indagação com a figura do empreendedorismo neoliberal, explorada no curso de 1978-79, *Nascimento da biopolítica*. O que se apresentava na época como nova ameaça aos estudos sobre subjetividades era um reducionismo biológico, porventura menos concernente à representação do humano quanto à categoria de verdade. Que Foucault fazia de um entendimento mais amplo da verdade a condição da construção do sujeito permanece explícita e, com cada mais clareza, pelas suas próprias declarações nos

---

<sup>78</sup> BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988; MADARASZ, N. "The Biolinguistic Challenge to an Intrinsic Ontology", *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity*. Edited by A. Calcagno and J. Vernon. New York: Lexington Books, 2015, p. 123-154.

<sup>79</sup> CHANGEUX, Jean-Pierre. *L'Homme neuronal*. Paris : Fayard, 1983.

anos de 1980. Por exemplo, quando afirmara “meu problema sempre tem sido [...] o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade”<sup>80</sup>.

Estas afirmações não deixam de surpreender, nem sempre pelas razões alegadas entre comentadores críticos. Foucault nunca negara que sua pesquisa tratava de esclarecer as dimensões variadas da verdade, ainda que não voltasse a reforçar as implicações eliminativistas da tese sobre o fim da *épistémè* humanista. A partir do momento em que reconhecemos a permanência desta pesquisa no decorrer dos anos de 1970, é excluído que o termo sujeito possa remeter a uma configuração fenomenológica, ou seja, uma abordagem ultrapassada já pelo projeto arqueológico dos anos de 1960. Foucault o afirmara com clareza, já na entrevista “Estruturalismo e pós-estruturalismo” de 1983, cujo título inexato, com respeito ao conteúdo, não foi indicado por ele, mas pelos seus interlocutores norte-americanos. Nesta mesma entrevista, reconhecera que o papel fundamental que ocupara Nietzsche no seu pensamento não era para tanto romper com o estruturalismo, quanto *com a fenomenologia*. O que a arqueologia estrutural mudará é a natureza desta presença, pois Nietzsche, junto com Bataille e Blanchot, apresentaram maneiras inéditas, extremas, malditas e arriscadas para que o “sujeito” se transforme a si mesmo. Desta maneira, a conclusão lógica e indutiva de *As Palavras e as Coisas* introduz um novo patamar, o de examinar o modo pelo qual a transformação afeta a categoria de sujeito independentemente do contexto do trabalho, do viver e do desejo, e da linguagem. Na nova paisagem social da virada da década, a metodologia mais disposta a capturar a nova configuração da subjetividade remete às formas múltiplas e irreduzíveis da verdade, entendidas tanto como sistemas composicionais quanto abertas estruturalmente à criação.

O reducionismo biológico era dramático nas propostas de Changeux. Provocava indignação nos meios da psicanálise em especial, ao qual é possível identificar a simpatia de Foucault na última década da sua vida, não obstante sua crítica da função normalizadora da heteronormatividade naturalizada pelo modelo edipiano. A abordagem neurológica do ser humano no século XIX, já encaminhava a

---

<sup>80</sup> FOUCAULT, M. (356:1984), *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 717 (e também na mesma entrevista, p. 708 ou no seu texto autobiográfico, “Foucault” (345: 1984), p. 633, entre outros lugares.)

pesquisa para um dispositivo de poder. O reducionismo ousava valorizar um compromisso científico que rompia ao menos com as ideologias, se não fosse sempre com os dispositivos. Nos anos oitenta, os novos rumos da neuropsicologia ainda lembravam os caminhos percorridos por Foucault uma década mais cedo.

Decerto, no curso do ano 1973-4, *O Poder psiquiátrico*, Foucault se mostra sensível à criação de um “corpo neurológico”. Apesar do significado que poderíamos atribuir a tal conceito hoje, no seu percurso pela literatura teórica da época, Foucault remete a maneira em que tal conceito de corpo se vincula, na segunda metade do século dezenove, principalmente ao desenvolvimento simultâneo de um “dispositivo neurológico”, cujo representante principal é o psiquiatra Jean-Martin Charcot<sup>81</sup>. Onde a psiquiatria é associada a um dispositivo de poder já no século dezenove, assim necessitando da neurologia que lhe fornece elementos comprobatórios para fortalecer a força dos seus diagnósticos com a predição de comportamentos, Foucault busca mostrar como a neurologia tenta se manter à distância do policiamento e obra por uma condição de semiautônoma. Assim, enquanto ciência clínica, a neurologia não é “nem um exame no sentido anatomopatológico, nem um interrogatório”<sup>82</sup>. Visaria menos suscitar respostas às questões que consideram o sujeito culpado, a partir de uma ofensa ou aos costumes ou à lei, do que “respostas do corpo do sujeito”<sup>83</sup>. O destino do conteúdo destas respostas já intenciona um campo diferencial de compreensão do que o da sociedade administrada por um Estado de direito, no qual a psiquiatria assume uma posição simétrica na medicina à praticada pela polícia no âmbito da manutenção da ordem pública.

Ao justapor a posição deste curso e as propostas do primeiro curso, no qual se explorava o ato trágico a expressar uma verdade, e dos dois últimos sobre a coragem de dizer a verdade, é imperioso de se constatar que Foucault se aproxima a uma forma de expressão da verdade que escapa plenamente das capacidades do sujeito pensado na *épistémè* parametrizada por Kant e Husserl. Ele muda de capa para examinar como se instala, por meio do corpo neurológico, a transferência do poder de dizer a verdade pela figura do herói trágico ao poder institucionalizado

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, M. *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Les Hautes Études/Gallimard/Seuil, p. 305. Trata-se do tópico sobretudo na aula de 6 de fevereiro de 1974.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>83</sup> *Ibidem*

investido na figura do médico tirânico, enquanto a missão do mesmo é a de recolher a verdade e fazê-la funcionar conforme seus objetivos. Pois, “o neurologista fala: obedeça às minhas ordens, mas cale-se, e teu corpo responderá para ti, ao dar resposta que apenas eu, porque sou médico, posso decifrar e analisar em termos de verdade”<sup>84</sup>.

Entretanto, o corpo neurológico se apresenta muito mais como correlato de uma abordagem clínica, de uma “captura clínica da neurologia”, do que uma integração da filosofia em uma compreensão do ser humano. Bem ao contrário de buscar cumplicidade com a filosofia, os objetivos da neurologia, assim explicando seu reducionismo de outrora, pareciam preferir se afastar da epistemologia, como da moral ao desqualificá-las da competência de cuidar de um paciente. Abria-se uma longa luta, no fim da qual, é lamentável constatar que o campo derrotado era o dos filósofos.

Que a verdade reducionista se distingue mal da verdade reduzida, se constata pela tirania da medicina de ordem econômica sobre a pesquisa. Não obstante sua adoção da ideologia da neutralidade sobre suas próprias ambições econômicas e financeiras, quando não diretamente de administração política, a corporação de médicos se representa frequentemente como inimiga da filosofia. Apenas faltava uma pandemia global para verificar que a finalidade desta configuração se concretiza no negacionismo, a partir do momento que suas conclusões impedem a transparência pública por causa do receio que seus princípios sacrossantos de ética se confrontem com a obrigação posta pela ética filosófica a se justificar perante os seus atos governamentais. A hegemonia epistêmica da medicina nunca satisfaz aos filósofos, que são porventura seus mais indignados críticos.

Nas últimas décadas do século dezanove, no entanto, a luta opondo as ciências do corpo se travava entre a neurologia e a neuropatologia. Colocava em cena uma figura cujas implicações, de acordo com Foucault, acabaram criando um novo corpo. Ao se defrontar com a histérica – uma mulher quase por predeterminação – o neurologista – homem explicitamente por vocação – racionalizava um jogo de caça à causa, quando não à verdade, que despercebia a

---

<sup>84</sup> *Ibidem*

fuga do seu poder institucional, tão arduamente erigido. Ao levar o corpo, agora neurologizado na grande cena acadêmica, o neurologista acreditava dar vazão à sua verdade, enquanto perdera seu corpo para outro, o corpo sexual.

Para Foucault, a histérica é quem afasta a redução clínica do doente a um corpo anatomopatológico, isto é, ao objeto da psiquiatria do corpo disciplinar e do corpo neurológico<sup>85</sup>. Nesta luta não declarada, a histérica, figura tão representativa da hipocrisia moral da sociedade burguesa falocrática, terá uma pequena vitória. Para ela, uma nova ciência se constituirá em nome do corpo que lhe fora brutalmente proibido, o corpo do prazer autônomo, livre da maternidade, talvez apenas por um instante, quando a capacidade do prazer sexual se junta a sua sede pela liberdade e pelo trabalho de fazer da sua vida um jardim de prazeres. Nas palavras empolgantes de Foucault, "ao forçar as portas do manicômio, ao cessar de serem loucas para se tornarem doentes, ao adentrar finalmente no verdadeiro médico, isto é, no neurologista, ao lhe fornecerem verdadeiros sintomas funcionais, as histéricas, para seu maior prazer, mas sem dúvida para nossa maior desventura, entregaram à medicina a sexualidade"<sup>86</sup>.

Portanto, o reducionismo não era o que afastava Foucault das ciências experimentais, mesmo a título de ser um historiador delas. Era a dimensão oculta não explicitada do cruzamento entre ideologia, naturalização e verdades reducionistas, uma combinação que só uma nova teoria sexual com viés ontológico poderia combater, e o conjunto do qual segura o fato de que além de ser historiador, Foucault era também inovador teórico. O reducionismo não é equivalente à normalização, sequer à naturalização, mas quando se junta às demais, é compreensível que nenhum projeto ontológico se torne possível, sem que seja concentrado em um domínio *situado*.

Desde as primeiras contribuições de Emmanuel Levinas, a estruturação do sujeito pela força dinâmica da alteridade, seja de um "Outro", se integrava nos desafios apresentados pela atualização dos projetos criadores de uma ontologia. Enquanto se espalhava na França a ontologia diferencial de Heidegger, crescia o sentimento que era a última tentativa de fundamentar uma ontologia pelo processo

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 324-5.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 325.

de transcendentalização de um ente, estruturado por sua própria interioridade temporalmente diferida. O Ser de Heidegger, apesar de suas sugestivas descobertas etimológicas, não migrou por inteiro à diferença acontecimental, que nunca se definia por sua irredutibilidade por ser sempre soldada ao sentido. É como se o acontecimento apropriador da *Ereignis* tivesse como destino se manifestar a todo custo pelo lançamento da existência. Para Foucault, a dúvida nunca vinha com o *dehors*. A questão era como legitimá-lo e retirar seus processos estruturantes de toda marginalização e exclusão, diante da qual se erigia um monumento psicanalítico que propagava ser sua salvação. A questão não era para ele trazer a marginalidade por dentro do espaço natural, enquanto "homossexual". Para Foucault, é a existência gay, e de maneira mais ampla *queer*, cuja situação exigia uma ontologia discursiva suficientemente pluralista em sua composição terminológica para que fosse vislumbrado com clareza o fato de que a atenção à "linguagem" e ao "cérebro", ainda se determinava por preconceitos sociais sobre gênero, classe e raça.

Por isso, a questão, a nosso ver, é verificar o ponto até o qual a análise estrutural dava conta do viver gay e queer. Pois, a nossa convicção ao prosseguir aos levantamentos dos registros de produção científica e cultural é que foi apenas a análise estrutural que produziu os termos adequados a integrar vivências banidas da superfície heteronormativa europeia hegemônica. Será que há indícios de como as teorias do cérebro proporcionam o reconhecimento de tais exigências?

Na sua obra, entre 1968 e 1974, Foucault tentará novamente uma reformulação da subjetividade a partir da propensão descontínuista, já demonstrada na sua análise teórica da formação da ciência biológica. Visto quão determinante este período representa para sua pesquisa, é importante distinguir os resultados desta obra de teorização histórica e o caso conclusivo, embora condicional, da tese em *As Palavras e as Coisas*, sobre o eclipse do humanismo epistemológico.

Foucault lembra que "ao tomar como exemplo o período coberto por este livro, eu tentei determinar o fundamento ou sistema arqueológico comum a toda uma série de « representações » ou de « produtos » científicos dispersados por meio da história



natural, a economia e a filosofia da Idade Clássica"<sup>87</sup>. Ao estender sua pesquisa sobre a subjetividade, ele abarca uma sistematização de outro cunho. A partir do método comparativo, ele problematiza os diferentes tipos de mudança que afetaram três domínios dos saberes, os tratando de conceitualizar e produzir uma sistematização teórica dos campos dos seres vivos, do valor material e da linguagem. Teve que mergulhar seu método em análises de teorias, cujos referentes eram os fenômenos empíricos e históricos. No plano técnico, então, seu trabalho precisava "descrever a combinação das transformações concomitante à formação das ciências "regionais" que se deram a tarefa de explicar esta empiria, as suas "regras de formação".<sup>88</sup>

Ora, em 1969, Foucault será convocado por Georges Canguilhem a retomar as teses defendidas em *As Palavras e as Coisas* em uma palestra sobre a transformação da história natural em anatomofisiologia e biologia, no contexto das *Journées Cuvier*, no Institut d'histoire des sciences, 30-31 maio de 1969, publicada em 1970. Nesta ocasião, ele suspendera um inquérito sobre os "atores" e os sujeitos da história das ciências, para mudar "o calendário dos santos e dos heróis" e redesenhar "as fronteiras"<sup>89</sup>. Seu objetivo será o de se perguntar "se não existiria, fora das suas fronteiras habituais, sistemas de regularidade que realizam um papel decisivo na história das ciências".<sup>90</sup>

O modo para responder a esta pergunta convoca o nível arqueológico. Por isso se afasta definitivamente do nível epistemológico, pelo qual a teorização do racional, desde Kant, veio relacionando a filosofia com as ciências empíricas. De modo que Foucault já insistirá – pelo menos na introdução à tradução de *As Palavras e as Coisas* para a língua inglesa – que as regras de formação, por mais determinantes que sejam sobre a atuação efetiva dos cientistas, não são estruturas<sup>91</sup>. No entanto, por mais que seja possível elogiar a clareza com a qual Foucault articula seu projeto,

---

<sup>87</sup> FOUCAULT, M. « 72: Préface à l'édition anglaise", In : *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 10.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 11 e 9.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>91</sup> « Explorer le discours scientifique non pas du point de vue des individus qui parlent ni du point de vue des structures formelles qui régissent ce qu'ils disent, mais du point de vue des règles qui entrent en jeu dans l'existence même d'un tel discours. » (« explorar o discurso científico não do ponto de vista dos indivíduos que falam tampouco do ponto de vista das estruturas formais que geram o que eles dizem, mas do ponto de vista das regras que entram em jogo na existência mesmo de um tal discurso." *Ibidem*, p. 12.

é inegável que as regras de formação são inscritas em nada mais do que *nas estruturas*. Nada menos que o nível do sujeito o demonstra desta forma. Rejeitando a fenomenologia por sua obstinação com um nível de postulação teórica em que se pressupõe o "sujeito do conhecimento", Foucault almeja as "práticas discursivas". Mesmo que expressando um desejo de não ser confundido com os estruturalistas, Foucault admite que *em virtude da sua própria estratégia teórica* ele não pode eliminar a possibilidade de que sua empresa circulasse na ordem estrutural. A ênfase sobre a especificidade de múltiplos tipos de transformações neste sistema arqueológico, destaca o projeto de uma tentativa mais tradicional ainda de determinar a história das causas destas transformações, considerada ainda pelo autor como "mais mágico que efetivo".

Os documentos que permitem esta distinção compõem o que chamamos a terceira elipse da recepção (documental) da obra foucaultiana, determinada especificamente pela publicação dos *Dits et écrits* e alguns textos avulsos, tais com o texto radiofônico "O Corpo Utópico"<sup>92</sup>. Produzido e difundido na Radio France Culture em 1967 (mas publicado apenas em 2009), Foucault busca nele uma redefinição do ser humano afastado de todas as tentativas de fundamentação teórica até então encontradas. Uma leitura em superfície aproxima o texto com as experiências em fenomenologia fisiológica de Merleau-Ponty. Mas Foucault já conhecia a obra do fenomenólogo, tendo cursado seus seminários na Sorbonne nos anos de cinquenta. No "Corpo utópico", Foucault aborda não tanto um conceito idealista de entrelaçamento, presente particularmente na obra tardia do fenomenólogo, mas a dinâmica sexual de corpos múltiplos pela qual o entrelaçamento deixa seu rastro nas "condições de existência", corpos múltiplos, cujo sexo é deixado senão ambíguo, então pelo menos altamente sugestivo.

O termo "condições de existência" reaparece na discussão ocorrida em 1969 no final da conferencia apresentada no colóquio sobre Cuvier. Ao invés de uma exposição dos erros na sua obra que teriam aparecido com o passar do tempo, Foucault propõe uma análise da "modificação das regras de formação dos objetos, dos conceitos, das teorias", ou seja, ele estabelece o sistema de transformações na

---

<sup>92</sup> FOUCAULT, M. *Le Corps utopique/Les Hétérotopies*. Paris : lignes, 2009.

obra de Cuvier. Este sistema lhe autoriza a situá-lo no ponto da “transformação epistemológica” ocorrida na ciência dos vivos por meio da anatomia comparada, tal como praticada por Cuvier<sup>93</sup>. Afirmara em consequência que no século dezanove, « o objeto da biologia é o que é capaz de viver e suscetível de morrer”<sup>94</sup>. Rico em termos teóricos pelos quais Foucault intenciona ultrapassar – e por sinal, desestabilizar por completo – a história das ciências da vida, a noção de “condições de existência” remete finalmente a uma ruptura teórica-histórica que ele tenta fixar na forma de uma “*ontologia*”<sup>95</sup>. O obstáculo talvez inaparente nesta empreitada surge na forma de um limiar teórico.

Nas suas categorias, o limiar epistemológico é aquele que proporciona a formação de um saber. Extrapola dos estudos sobre indivíduos uma categorização de “espécie”, sendo isto o passo necessário pela formação de um saber. Uma espécie tal como postada, no processo da sua complexificação teórica, terá que adicionar novas subdivisões taxinômicas que serão substituídas por Cuvier pela introdução da *condição de existência* de uma espécie. Onde a história natural afirmava que as espécies se partilham entre gêneros, a anatomofisiologia de Cuvier apagara esta distinção com um retorno à realidade empírica dos seres vivos.

Desta forma, o *limiar ontológico*, conforme o termo apresentado por Foucault, denota um aprofundamento da formação daquele saber regional, aquele encaminhando uma explicação acerca da separação das espécies a partir de uma hipótese sobre a “ordem dos saberes”. Na conferência, Foucault ainda salienta como Charles Darwin invertera novamente a predominância das condições de existência de uma espécie sobre a relação entre indivíduo e espécie. Remete-se a espécie para uma condição de *individuação*, motivada pela seleção natural. Disso, Foucault conclui que o fator mais importante a analisar no surgimento de uma nova ciência

---

<sup>93</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 29. Foucault explica as consequências de tal tese da forma seguinte: “pode-se admitir uma transformação epistemológica que seria distinta da verdade mesma da afirmação científica. Não há transformação epistemológica que não passa por um sistema de afirmação científica. Mas acredito que uma transformação epistemológica deve poder acontecer mesmo por meio de um sistema de afirmações que se encontrariam cientificamente falsas. Podemos distinguir, na espessura de um discurso científico o que é da ordem da afirmação científica verdadeira ou falsa e aquilo que seria da ordem da transformação epistemológica. Que certas transformações epistemológicas passam e tomam corpo em um conjunto de proposições cientificamente falsas, isto me parece ser uma constatação histórica perfeitamente possível e necessária.”

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

seria, além do novo conceito criado ou descoberto, as *transformações* que circulam conforme as regras de formação em um nível estruturante da consciência e das táticas decisoriais pelas quais se organiza o trabalho dos cientistas.

Antes da sua própria intervenção na sessão de discussão, Foucault engaja um debate com François Dagonet ao introduzir outra nova terminologia, desta vez a *epistemografia* ("a descrição desses discursos que, em uma sociedade, em um momento dado, têm funcionado e têm sido institucionalizados como discursos científico<sup>96</sup>") e o *nível epistemonômico* ("a localização dos controles epistemológicos interiores que um discurso científico exerce sobre ele mesmo.")<sup>97</sup> A estes níveis, seguem os de epistemocrítico (*épistémocritique*) e epistemológico (*épistémologique*), e por fim, admitidamente aonde "que eu gostaria de me situar igualmente. Trata-se da análise das transformações dos campos de saber".<sup>98</sup>

Portanto, há nesta discussão sobre a transformação da história natural para a anatomia e a fisiologia moderna, algo que passa no nível em que se atribui a categoria de identidade na configuração de campo de idealização empírica. Surgida do contexto da taxinomia, a identidade está integrada ao processo de classificação. Mas Foucault, literalmente antidialético em sua metodologia, captura nesta condição inicial o surgimento de duas problematizações. Estas ocorreram entre Cuvier e Geoffroy de Saint-Hilaire: "Duas soluções que tiveram na história da ciência dois destinos diferentes. De um lado, Cuvier, ao pesquisar do lado da função o fator de individualização do órgão, permitiu duplicar a anatomia de uma fisiologia que irá se tornar cada vez mais independente. Desta maneira, Cuvier faz sair a fisiologia, por meio desta operação, da anatomia. De outro lado, Geoffroy Saint-Hilaire, ao descobrir os critérios topológicos, introduziu uma certa análise do espaço interior ao indivíduo. Geoffroy Saint-Hilaire enriqueceu a anatomia, Cuvier liberou a fisiologia<sup>99</sup>". A complexificação da identidade no contexto empírico dá assim vazão à diferença constitutiva da organização racional.

No andamento da discussão, Foucault fora chamado a especificar cada vez mais seus termos. É possível constatar até que ponto ele revoluciona o discurso

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 42.

*conceitual* no âmbito da história das ciências ao destacar o nível no qual ele está pensando: "o nível no qual eu me localizo não é o das concepções, das teorias : é o das operações a partir das quais, em um discurso científico, os objetos podem aparecer, os conceitos podem ser colocados em obra, e as teorias podem ser construídas", mesmo que "a análise no fim das contas não deve determinar e, então reverenciar indefinidamente um corte: ela deve descrever uma transformação"<sup>100</sup>. Em seguida, Foucault fortalece mais ainda sua estratégia de pesquisa : "Eu não me localizo no nível das teorias e dos conceitos, mas da maneira em que o discurso científico é praticado".<sup>101</sup>

A sexualidade reprodutora entra de maneira efêmera no elogio concedido à firmeza do modelo científico da história natural. Ela ocupa uma localização coerente com o espírito de "crescer, multiplicar", bem que cedido com ironia: "a sexualidade não é reconhecida na sua especificidade, mas como fenômeno de crescimento"<sup>102</sup>. Justamente pela integração da força da transformação em processos biológicos, a sexualidade se afastara do crescimento : "ao invés de aparecer no ponto do indivíduo como momento onde seu crescimento se torna proliferação, [a sexualidade] torna-se uma função subjacente em relação a este episódio que é o indivíduo"<sup>103</sup>. A biologia se organiza a partir do tripé da morte, da sexualidade e da história, e com isto "haverá descontinuidade. Descontinuidade das condições desta luta, desses resultados, dessas fases. Eis o princípio das condições anatomofisiológicas; é o tema das transformações das mutações".<sup>104</sup>

Para concluir sua discussão, até este ponto muito apertada a seu contexto científico, e sem referência alguma à filosofia, Foucault tira da sua cartola a constatação de que tal idealização das transformações se tornara um "problema de toda uma filosofia nos séculos 19 e 20 [para] alcançar as noções que acabavam de aparecer assim"<sup>105</sup>. A partir de posições "atrasadas" sobre a morte, a sexualidade e a história, ele define finalmente a "filosofia humanista", deixando implícita a

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p.58.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 65

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 65.

necessidade de ultrapassar esta configuração para que a filosofia possa se reorganizar pela coerência do novo campo que emergiu.

Se outros filósofos abordarão a morte e a história, a redefinição do sujeito a partir da sexualidade será o objetivo singular de Foucault, uma sexualidade autônoma em relação ao crescimento e até à descendência. Desta forma, para subir finalmente até a superfície do discurso social, a questão, por exemplo, do casamento gay teria que ter passado por um longo caminho pela densidade científica, como se fosse por uma nova teologia heteronormativa, antes de se emancipar por um procedimentalismo singular ao direito e determinado pelos representantes eleitos do povo.

Canguilhem lamentara, no discurso de encerramento do debate, a ausência dos professores Francis Jacob e Jules Vuillemin. Para verificar suas afirmações sobre o crescimento e a descendência, e a transformação ocorrida nas ciências do vivente (ou do "vivo", *le vivant*), Foucault escrevera a resenha do livro de Jacob, *A Lógica do Vivente: uma história da hereditariedade*. O livro é uma celebração da história do descobrimento do gene e da implicação que este tem sobre uma filosofia do ser vivente (*le vivant*). Na leitura de Foucault, o estudo da genética demonstra que este ser se reproduz por um sistema de hereditariedade. Neste descobrimento, a genética, um ramo da biologia relativamente mudo no século dezenove, se torna a vanguarda na sua configuração teórica, na qual química, física e tecnologias da informação devem se alinhar após tumultuosas brigas intracientíficas no passado. E, Foucault acrescenta que: "é a noção de programa que se encontra agora no centro da biologia"<sup>106</sup>. Em resposta à questão de saber se a genética encaminha uma biologia sem vida, Foucault cita à vontade o futuro laureado do prêmio Nobel, François Jacob: "É aos algoritmos do mundo vivo que se interessa hoje a biologia".<sup>107</sup>

Como se fosse para nos livrarmos da massa dos *Dits et Écrits* e do que eles provocam de subserviência ao destino de um pensamento, uma questão surge. A que ponto este livro de Jacob impactou o projeto de pesquisa sobre o sujeito? Nas perspectivas sobre metodologia e estratégia de pesquisa já expostas nos capítulos

---

<sup>106</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. Op. cit.*, 81: p. 103.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

anteriores, Foucault visa a abarcar “as formas mais complexas de organização (com a sexualidade, a morte, e seu companheiro, os signos e a linguagem, seus efeitos longínquos)”, mas o livro de Jacob lhe mostra que estas formas ainda “são apenas desvios para assegurar ainda e sempre a reprodução”<sup>108</sup>. Desvios, pois, a genética lhe mostra a sistematicidade calculada, programada, de hereditariedade que o ser vivo (*vivant*) vem a ocupar enquanto protótipo.

Ao passar tempo reevocando as supostas feridas provocadas pelos saberes e ciências às certezas humanas que reproduzem a representação da identidade de si mesmo desde o Renascimento, Foucault aproveita em seguida para classificar, não sem provocação, o livro de Jacob como um grande livro de *história*. Na *Logique du vivant*, “o saber não é feito para consolar: decepciona, inquieta, corta, machuca”<sup>109</sup>. Suas palavras conclusivas parecem eliminar a possibilidade de chegar a uma teoria positiva do ser humano, do indivíduo, sequer da natureza humana. Para Foucault, “Não se deve pensar a vida como à grande criação contínua e cuidadosa dos indivíduos; deve-se pensar o vivo (*le vivant*) como o jogo calculável do acaso e da reprodução. O livro de F. Jacob é a mais impressionante *história da biologia* jamais escrito: mas ele convida também a uma grande reaprendizagem do pensamento. A *Lógica do Vivo (La Logique du vivant)* mostra de antemão tudo o que precisa saber da ciência e tudo o que este saber ele-mesmo *custa ao pensamento*”<sup>110</sup>. O custo ao pensamento segue de uma obrigação de trocar a continuidade da função reprodutora da espécie pela ruptura do novo entendimento sobre a criatividade universal propiciada pela sexualidade, radicalizando mais ainda a inferência pós-humanista.

De fora, mesmo ao fugir das classificações, a decisão teórica emprestada aqui parece mais um *anti-humanismo* do que um *pós*, uma *intervenção*, ao invés de uma *inferência*. Há de se perguntar qual grau de apuração de investimentos subjetivos no lugar de modelos constitutivos de novas orientações teóricas é suficiente para fusionar a decisão com a inferência? Ou seria o caso de uma questão que não deseja ofender, pois, se trata *também* de entender o problema tal como aparece?

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

É necessário de se constatar, então, que no início da década da setenta, as peças faltaram a uma nova ontologia do ser sexualizado que transcendia, na teoria, a heteronormatividade e sua função reprodutora em número suficiente para que convicções encontrassem com êxito suas justificativas verdadeiras. Pois, não era tanto o objeto teórico de um conceito de sujeito emancipado do seu enquadramento ontoteológico que faltava, quanto o sistema teórico – e até o limiar da sistematização. O passado e seus modos de organização historiográfica serviam pouco para atender às novas exigências, como se um eliminativismo materialista, quiçá *sexualizado*, se fazia necessário.

Que Foucault pareça ter de fato suspenso o projeto pelo viés da biologia, se torna compreensível mesmo com o conforto do tempo. Os dois grandes projetos na neuropsicologia e o grande projeto contracientífico emancipador da linguística, ainda não forneceram as bases para realizar esta teoria do sujeito em termos de um projeto topológico. O formalismo determina a posição ontológica necessária para compor uma teoria genérica do sujeito, mas uma teoria do ser emancipado, fundamento pela neurociência e a biolinguística, necessita uma compreensão das operações, funções e geratividade que seriam tão espontâneas e, portanto, simplificadas, quanto a aprendizagem pela criança perante seus desejos.

Se for possível novamente ir além da filosofia que era contemporânea a Foucault, far-se-ia necessário verificar o que a análise estrutural é capaz de projetar e prescrever para um sistema filosófico fundamentado por uma ontologia gay e queer intrínseca às teorias que dizem respeito às fontes geradoras dos prazeres e da criatividade universalmente deduzidas, respectivamente, por neurotransmissores e as neuroestruturas sintáticas. Com estes fins, gostaríamos de propor uma ampliação das problematizações orquestradas por Foucault perante a subjetividade, a partir de dados científicos ainda fora de alcance das teorias neuropsicológicas e neolinguísticas da época. Nesta proposta de complementação, determinar-se-á o nível no qual o modelo ontológico da subjetividade genérica se torna plausível, estendendo então a pesquisa estrutural de Foucault para novos ares.

Na área das neurociências, não é evidente que se encontram pesquisadores versados na teoria psicanalítica. Já seria algo a comemorar se não demonstram hostilidade para as inovações e descobrimentos trazidos pela área da psicanálise.



No campo anglo-americano, houve uma caça às bruxas das terapias freudianas, motivada por ambições não sempre explicitadas, quando a indústria da Big Pharma insistia em produzir em massa formas legalizadas de entorpecentes regulados à distância. Por isso, as novas ciências do espírito francesas parecem *de prime abord* menos ortodoxas. Que isto seja o caso do trabalho de Pierre Magistretti não pode nós deixar indiferentes, pois seus descobrimentos fundamentais sobre os *astrócitos*, uma célula específica de células gliais, nos mergulham logo num campo inexistente na época de Foucault. Trata-se de células associadas a controlar a produção de neurotransmissores.

Magistretti, pelo título do seu livro programático escrito em coautoria com Yves Agid, *L'Homme Glial*, ou seja, O Homem Glial, se posiciona contra um reducionismo neuronal nas neurociências – e poder-se-ia acrescentar, nas neurofilosofias<sup>111</sup>. O aspecto propriamente arqueológico da orientação teórica de Magistretti nos livra, ao menos parcialmente, da busca por correlações entre circuitos neuronais e disposições de comportamento que complementam o complexo teórico que Foucault organizava para superar a hegemonia comportamentalista já inscrita na psiquiatria do século vinte.

O projeto do *Homem neuronal* ameaçava a filosofia social ao transformar a naturalização da pesquisa experimental em privilégios concedidos tanto pela universidade quanto pelo investimento econômico nas novas ciências do cérebro. Ao invés de atrair o interesse de foucaultianos franceses, confirmava a tese sobre os laços intrincados que não apenas ligavam os saberes aos poderes, mas limitaram quais saberes teriam um futuro na determinação do fomento que receberiam. O “século do cérebro” não poderia ter acontecido sem expressivo investimento de diferentes Estados-nacionais por meio de uma parceria com o setor farmacêutico que acaba efetivamente privatizando os resultados da pesquisa – em detrimento do

---

<sup>111</sup> Já Stanislas Dehaene, em virtude da sua formação específica com o autor do *Homem Neuronal*, Jean-Pierre Changeux, demonstrará seu antireducionismo pela integração do programa biolinguística de Noam Chomsky. Exploramos este tópico por meio de uma análise comparativa entre Dehaene, Chomsky e Badiou. Cf. MADARASZ, N., “Between Counting and Structuring: Observations on Badiou's Mathematical Ontology, Chomsky's Faculty of Language and Dehaene's Number Sense”. In: Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Org.). *Filosofia prática, epistemologia e hermenêutica*. Porto Alegre: Editora Fi/Série Filosofia e interdisciplinaridade, 2016, pp. 299-342.

fomento público que lhe proporcionou, pois não há retorno comparável a tais lucros para as agências de fomento de futuras pesquisas.

As exigências postas por estas ciências do cérebro a fornecer uma imagem mais completa da relação entre cérebro e normalização social pressionavam em pouco tempo a ampliação do campo por seus proponentes interessados, sobretudo, por entender o pensamento. Até o fim do século vinte, a notoriedade reducionista de Changeux se dobrava à conceitualidade da filosofia no estimável projeto dialógico engajado com Paul Ricoeur<sup>112</sup>. Sem ser um radical político ou queer, Ricoeur exigiu que normas epistemológicas e filosóficas fossem consideradas na articulação de um novo modelo de pensamento extraído do comportamento dos circuitos neuronais. Noções previamente descartadas por Changeux, como a consciência, as emoções, os afetos e as disposições morais e éticas, mudaram a pesquisa fundamental ocorrendo no campo que alinhava a neurologia e a psiquiatria por um lado, e a filosofia e a psicanálise por outro<sup>113</sup>.

No entanto, o caminho neuronal está longe de ser o único a levar em conta para examinar a relação específica entre cérebro e subjetividade, ou mente. A análise da função de neurotransmissores se mostra também promissora quando examinada a partir da atuação do agente nos diversos atos da sua existência social, uma possibilidade ainda bastante restrita dada a capacidade e o custo para produzir neuroimagens. Mas, talvez não tenha maior mudança no questionamento dos paradigmas de pesquisa vigente do que a sobre as células gliais, durante bastante tempo ocultado pela dimensão informacional implicada nos processos neuronais.

Denominado por Rudolf Virchow, estas células pareciam ter uma função mais "manual", no sentido mecânico de primeiro grau, demonstrando que existe também um privilégio nas ciências do cérebro para funções no topo de operações aparentemente hierarquizadas: sexualidade masculina e o jato dos espermatozoides

---

<sup>112</sup> CHANGEUX, Jean-Pierre et Paul RICOEUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1998.

<sup>113</sup> Para um olhar foucaultiano sobre as consequências da integração terminológica e conceitual das neurociências no campo da medicina social, após Marcel Gauchet e Catherine Malabou, Francisco Ortega é a referência mais atualizada pelo seu livro escrito em coautoria com Fernando Peixoto, *Being Brains: Making the Cerebral Subject*. New York: Forham University Press, 2017.

agitados e determinados, ao invés da função alegadamente passiva da vagina<sup>114</sup>; o coração ao invés do pulmão; do cérebro, ao invés do clitóris, e assim também sobre uma célula representada essencialmente como tendo apenas uma função de “colar” (*glue*) em vez de “produzir”. Será o neurologista e patologista Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) quem identificará o aspecto protetivo voltado à alimentação executada pelas células gliais em contraste com as neuronais. Os pesquisadores francêss, Magistretti e Agid, descrevem suas contribuições como decorrendo do seu postulado de que “as células gliais embrionárias são responsáveis pela migração de neurônios. Construindo na base de meras descrições histológicas, Cajal foi capaz de elaborar uma teoria verdadeiramente fisiológica do funcionamento cerebral no nível celular”<sup>115</sup>. Consequentemente, Ramón y Cajal teria reconhecido que a neurociência faltava ainda os meios para entender plenamente a função das células gliais.

O que as pesquisas mais recentes (Agid, Magistretti (2018), Myriam Cayre *et al.* (2021)) mostram é a novidade significativa do conhecimento adquirido sobre estas células. A escola de Ramón y Cajal produziu aprimoramentos com o descobrimento de microgliais, por seu aluno, del Rio Ortega, estes tendo uma função na inflamação. Dividida em quatro categorias, os astrócitos, os oligodendrócitos, os microgliais, e os endotélio, a diversidade de funções não deixa de surpreender perante a falta de atenção que despertava anteriormente entre os biólogos. Compondo seu horizonte de pesquisa, são exatamente *O Pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss, e as obras semiológicas de Roland Barthes que, conforme o comentário de Magistretti, faziam parte da sua formação de juventude. Vale apontar que Magistretti é também psiquiatra, para ressaltar como o foco inicial da sua pesquisa visa a uma renovação da teoria do *sujeito*, além do cérebro.

Aliás, Agid e Magistretti expressam até vergonha em não terem visto esta associação entre células gliais e sujeito. Resumiremos esquematicamente os seus achados da seguinte forma:

---

<sup>114</sup> MARTIN, Robert D, « The macho sperm myth: The idea that millions of sperm are on an Olympian race to reach the egg is yet another male fantasy of human reproduction”, *Aeon*, 23 August 2018. < <https://aeon.co/essays/the-idea-that-sperm-race-to-the-egg-is-just-another-macho-myth> >.

<sup>115</sup> AGID, Yves e Pierre MAGISTRETTI, *Glial Man: A Revolution in Neuroscience*, Translated by Robert N. Cory. London: Oxford University Press, 2020 [2018], p. 38.

1. Primeira, a quantidade. Para os mais de 100 bilhões de células neuronais, existem plausivelmente até 1.5 vezes mais células gliais nos seres humanos. Esta relação é superior nos seres humanos quando comparado a outros seres vivos. Os astrócitos também são mais densos nos humanos, com atestado aumento exponencial de sinapses, em relação à qual os camundongos e ratos possuem uma quantidade nitidamente inferior;
2. A centralidade das gliais para assegurar por sequestração a transmissão de neurotransmissoras (peptídeos) na fenda sináptica;
3. A proteção trazida à divisa hematoencefálica entre o sistema sanguíneo e o cérebro;
4. Certos neurotransmissores (VIP e noradrenalina) agem nas células gliais para produzir e regular a energia encaminhada para os neurônios. Prova de uma regulação interna ao cérebro, pela qual é possível verificar o funcionamento de variação sanguínea;
5. Os astrócitos respondem à glutamina liberada pelos neurônios;
6. A proteção trazida na transferência de fontes energéticas (lactato) das artérias até os axônios pela composição de mielina, comprovando que seu papel também é o de isolamento da infraestrutura neuronal para acelerar a transmissão elétrica pelos axônios;
7. O transporte do lactato dos astrócitos ao neurônio é necessário para a memória. Eis um descobrimento fundamental, pois, como Magistretti avisa, o "glue" e o "lactato" eram considerados não apenas secundários, mas como o "lixo" do cérebro. A mudança de perspectivas sobre sua participação na memória se torna, então, verdadeiramente revolucionária para a compreensão neurocientífica de processos cerebrais. (O lactato se faz conhecer nestes últimos anos pelo termo "gliotransmissor");
8. Esta última função tem valor evolutivo na medida em que existem espécies sem mielina e peixes com;
9. A compreensão das células gliais transformam a representação da sinapse, que se revela agora por uma estrutura tripartite reunindo a espinha pós-sináptica que recebe a mensagem, o botão pré-sináptico e o astrócito que recobre a sinapse;
10. Os oligodendrócitos participam a diferenciar e especificar a atividade neuronal;

11. Os oligodendrócitos quando não estimulam mais a produção de mielina proporcionam uma desmielinização do organismo, tornando-o vulnerável a traumas, esclerose em placas, viroses e envelhecimento;
12. O feixe de fibras mielinizados forma a matéria branca do cérebro;
13. As células microgliais participam do controle e da vigilância do organismo, contribuindo a manter operante e resistente a função imunitária;
14. As promessas terapêuticas por astrócitos tiveram desdobramentos importantes.

O que representa uma teoria do sujeito a partir dos novos conhecimentos adquiridos pelos estudos avançados de células gliais, e ao menos de certas combinações paralelas de neurotransmissores, continua sendo debatido, como é de se esperar na competição saudável entre diferentes áreas de pesquisa teórica nas ciências experimentais. Entretanto, que se trata de uma inflexão expressivamente nova nesta área de pesquisa, uma inflexão que se faz em reação a uma ocultação inicial, já está se tornando consenso. Se não podemos com todas as letras afirmar que se trata de uma prática na pesquisa das ciências da vida, que decorre do modelo desenvolvido por Foucault até o final dos anos de 1960, a partir de François Jacob e eventualmente de Canguilhem, é relevante observar como as referências filosóficas de Magistretti, pelo menos, são estruturalistas.

Foucault experimentara com a figuração gráfica em *As Palavras e as Coisas*, mas o modo pelo qual articula conexões, já na primeira edição de *Naissance de la Clinique*, sobre o “não pensado” dos agentes implicados na transição entre hospício e hospital, decorre explicitamente do seu uso declarado da análise estrutural na sua *dinâmica figural*. Vale reforçar que a primeira edição da obra de 1963 manifesta seqüências analíticas que aprofundam a análise estrutural para desvendar um modelo isomórfico à ontologia. Esta perspectiva será modificada na segunda edição de maneira sutil, podendo deixar acreditar que se trata apenas de um gesto do autor para melhor delimitar sua pesquisa. Publicada em 1972, a segunda edição de *Naissance de la Clinique* passa por razões não explicitadas do contexto do estruturalismo, no seu objetivo de reconstruir a ontologia, para outra abordagem,

porventura mais modesta, na qual o autor resolver atender apenas com o que ele mesmo denomina uma “epistemologia”.

No prefácio da primeira edição, Foucault fala explicitamente: “trata-se de um estudo estrutural que tenta decifrar na espessura do histórico as condições da história ela-mesma”<sup>116</sup>. Não é para se surpreender então, como os teóricos que buscavam nos acontecimentos e na empiria a verificação ou a falseabilidade dos fatos ocorridos perceberam uma ameaça ao seu domínio pelo estruturalismo. No entanto, Foucault recua do estruturalismo para ingressar com sua própria teoria, cujos laços com as demais não abre mão do dinamismo gráfico para cartografar a rede de regularidades com potencial de constituir identidades que organiza um nível subjacente às categorias herdadas da filosofia moderna.

Um levantamento comparativo entre as duas edições revela elementos metodológicos embutidos nas substituições terminológicas, interessantes demais para simplesmente entregar aos exegetas. Nas páginas 154, 155, 156, Foucault substitui “ontológico” por “epistemológico”, e na página 182, “*support épistémologique*” virá sobrepor o simples termo de “*structure*”. No seu próprio artigo comparativo entre as duas edições, Frédéric Gros fará, embora com fineza, grande caso destas substituições conceituais ocorridas no tempo entre as duas edições do livro. Ao lamentar que Foucault tem deixado confusas suas decisões metodológicas, ao substituir a noção de discurso para compensar o que não parecia resolver a tensão entre a experiência e o transcendental, Gros também retira de uma vez só o que há de aprofundamento de uma metodologia que se organiza sempre a partir de duas séries concomitantes e irreduzíveis salvo por pontos contingenciais, ou seja, do próprio método da análise estruturalista. No estudo sobre a clínica, estas séries são a da aparência de uma convergência normalizadora da experiência e a da captura do ato da teorização por uma focalização narrativa, seja esta encarnada em uma voz de narrador. Ao ler seu levantamento, é quase como se Gros desejasse que Foucault unificasse novamente a trama da dispersão estrutural com a superfície da constância da experiência. Porém, nem nos momentos de exaltação discursiva

---

<sup>116</sup> « Il s'agit d'une étude structurale qui essaie de déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même. » FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. 1<sup>e</sup> édition. Paris : PUF, 1963, p. xv. Esta edição é rara e de difícil aquisição.

Foucault abandonava a circulação do inaparente, pois era no *inaparente* que devia circular uma experiência do *ser gay* que nem precisava fugir da normalização, já que seus direitos para aparecer eram inexistentes.

No seu levantamento, identifica-se os termos de uma menorização da bravura experimental que Foucault levava, a partir dos seus estudos literários acerca das experiências limites, contra a formação de metodologias filosóficas. Gros ainda evoca os traços da historicização proporcionados por Merleau-Ponty, no lugar de uma metodologia formal que se interesse em fazer convergir a experiência e a empiria, alegando que o termo da arqueologia do pensamento decorreria dele. Assim, ele parece sugerir que, ao invés de explorar os meandros da contradição, Foucault teria feito melhor a tentar completar o projeto merleau-pontiano de ontologizar o sentido. Para fazê-lo, Gros também afirma que a filosofia não pode se desprover do conceito de origem, pois justamente, "a arqueologia foucaultiana não é nada mais que uma fenomenologia desertada pelo tema originário. Empreitada desajeitada e fecunda"<sup>117</sup>. Uma impressionante constatação, já que "*desertada*" é uma escolha conceitual que reitera a falsa percepção de que Foucault teria largado o sujeito. No que aparece cada vez mais como uma traição hermenêutica por Gros, aquilo que sempre se lê, se ouve e se sente nas suas diferentes apresentações da obra de Foucault, seus comentários trazidos à reformulação do estruturalismo pela arqueologia perpetuam a parcialidade costumeira com a qual já nos habituamos ao lê-lo. O que Gros deixa passar sem comentário é aquilo que nega a fecundidade da análise estrutural para escapar das limitações autoimpostas pela filosofia sob dominação pós-kantiana.

*Nascimento da clínica* é, e permanece, uma profunda crítica do olhar científico além de ao médico. O livro questiona a capacidade da instituição a tratar o corpo humano vulnerável a doenças quando seus atos diagnósticos são normatizados pela tensão inercial da institucionalização clínica moderna. Ao considerar a experiência homossexual uma doença, além de uma perversão, o complexo médico-institucional, no qual circula o aparelho de diagnósticos psicológicos e sexuais, não apenas erraram de avaliação, como fizeram algo pior. O complexo promovia, literal e

---

<sup>117</sup> GROS, Frédéric. « Quelques Remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique* », *Michel Foucault et la médecine*. Édité par Philippe Artières et al. Paris : éditions Kimé, 2001, p. 55.

textualmente, a doença na vida cotidiana de pessoas gay e lésbicas pela condenação da sua anormalidade, a partir de bases moralistas e, portanto, sem fundamento científico.

O dinamismo gráfico que aprofunda as imersões conceituais do estruturalismo, metodologia que organiza arquitetonicamente o texto de Foucault, permanece implícito numa filosofia que se entrega aos atos de linguagem escrita para se comprovar. Porém, ao criar uma topológica onde transparece o surgimento de um âmbito espacial no qual ergue o espaço físico ocupado pela clínica, e cuja dimensionalidade se compõe a partir de camadas subsequentes de discursos técnicos e administrativos, Foucault já deslocava o ônus da prova a uma diagramação. De toda evidência, visava a desvendar as lógicas que andam naturalizando os efeitos de uma estratégia de dominação política, econômica e moral. O espírito deste processo aproveita da cientificidade para submeter e atormentar o pensamento. Atormentava quem recusava o modelo naturalizado da natureza, como as justificações para excluir seres tachados de anormalidade do domínio crescente dos direitos fundamentais. Confirma-se a atenção trazida à fonte da produção de neurotransmissores nas células gliais, pelas imagens cerebrais, por onde proliferam histórias ainda não contadas. A ação Contracientífica-B, aplicada enquanto neuropsicologia, tem, portanto, o papel de aperfeiçoar as metodologias pelas quais tais histórias pudessem sair da sua exclusão no fluxo de trabalho norteado pelo ideal da verdade.

### **Contraciência C: a "ontologia" na antropologia estrutural de Philippe Descola**

Desde suas primeiras obras magistrais, *História da loucura* e *Nascimento da clínica*, Foucault buscava desdobrar uma historicidade de conceitos em uma estrutura que sistematizava as relações entre o visível e o dizível. Ao chegar a homenagear a obra de Foucault, Gilles Deleuze reforçara como esta dobra interna à obra atravessa a analítica do poder para então se dispersar<sup>118</sup>. A nosso ver, a dispersão era ilusória, presa na temporalidade necessária à criação de qualquer novo

---

<sup>118</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions du Minuit, 1986.



modelo, temporalidade mais exigente ainda quando se trata de elaborar um modelo novo de subjetividade.

A conversa filosófica com as realizações do estruturalismo nas ciências humanas reconhecia então, e continua o fazendo hoje, que manter as fronteiras entre as ciências do humano e da natureza prejudicam a vocação universalista da filosofia, isto é, se deseja se realizar nas bases das ciências e não apenas como reforço da teologia cristã e da política liberal. Uma das inferências que a análise crítica da relação do jogo entre o visível e o dizível sugere é que o plano no qual o novo modelo de subjetividade será articulado não pode mais se permitir que persista a dominação dos termos sobre as relações, e da identidade sobre as séries diferenciais. A partir do momento em que se permite a inversão desta dominação, a esperança de chegar a uma nova definição de sujeito cresce. Manter o foco sobre o sujeito individualizado está fadado a repetir a compulsão de repetição que vincula o triângulo do cristianismo, liberalismo e humanismo. O legado do colonialismo, da escravatura, das conversões forçadas e famílias separadas é indicação suficiente da estagnação destes componentes de uma *épistémè* ainda em superação.

Para ser justo, a análise estrutural tardou a abrir o espaço diferencial a uma circulação maior, no qual o sujeito era finalmente entregue a uma posição subsequente à lógica dinâmica que poderia lhe valer uma extensão universal. Se Foucault tinha razão a duvidar que tal perspectiva poderia ser alcançada pela antropologia pós-kantiana, ele já suspeitava de que era na sua radical reformulação teórica pela perspectiva que denominava a contraciência da etnologia estrutural que daria para esperar os primeiros passos de uma prescrição nova, além da crítica redobrada dos pressupostos das empreitadas descritivas e normativas que ainda a fundamentavam. A etnologia estrutural precisava ainda de uma alavanca radical, antes de se assumir-se como antropologia estrutural. Pierre Bourdieu a iniciava nos últimos anos da sua vida, que acrescentava por um compromisso diagramático. Lamenta-se que sua morte prematura, em 2002, a deixara incompleta. A intuição que a despertara se compartilhava entre diferentes teóricos. Vê-se como uma teoria de subjetividade contemporânea exige que seja o resultado não uniforme de um modo teórico circulatório, rotacional, entre determinantes fundantes que são nada menos do que os operadores de uma filosofia primeira suficientemente potente para incluir

a própria filosofia euro-americana. O autor deste passo para frente, demonstrando sua expressiva formação filosofia, é o antropólogo francês Philippe Descola. Já o observamos quando se manifestou senão como herdeiro imprevisto do estruturalismo, então pelo menos seu praticante mais entusiasta por ter se aliado novamente a sua proposta. Os resultados da sua ampliação da metodologia estrutural estão para serem apreciados.

A ligação de Descola com Foucault se encontra, especificamente, no desenraizamento da ontologia do seu formalismo preservador da racionalidade científica. Ao invés, a ontologia tal como pensada por Descola permite que o comparativismo diferencial se estenda até os conteúdos. Pois, de acordo com Descola, quando a ontologia for vista a partir das suas margens, encontra-se as bordas formais em relação às quais a coerência distribuída entre diferentes formas de vida se cristaliza na teoria. Submete-se, então, a tese de que é possível comparar subseções da humanidade por suas ontologias. Distintas e irreduzíveis em seu conteúdo, são também pelas relações formais embutidas nelas. Isso sugere que o modelo é derivado tanto pelas relações formais, quanto conteudistas de cada ontologia, fazendo com que, ao contrário da convicção filosófica, a ontologia deixa de modelizar conclusões abstratamente inferenciais ou hipotéticas. Devido a estes critérios enraizados em modos de vivência empiricamente observados, estas ontologias se classificam conforme um quadro rotativo especificamente. Encontra-se, conseqüentemente, um dos modos pelos quais distribuir um sistema rotacional, conforme a perspectiva que a evolução das organizações coletivas de *Homo sapiens sapiens* se concretiza de forma giratória. O resulta acaba trocando os fundamentos de uma teoria do sujeito, fundamentado de acordo com valor epistêmico e axiológico dos seus componentes, pela dinâmica opositiva e antissimétrica na qual se propicia uma categoria de sujeito proveniente da relação permutativa e combinatória entre ato e imagem.

Nas seções anteriores, buscamos levantar algumas descobertas conduzidas pela orientação contracientífica, tanto na neuropsicologia (contraciência B) e, quanto na biolinguística (contraciência A), isto é, condizente com a filosofia e com o projeto de uma ontologia renovada. Apontam singularmente para a necessidade de reavaliar como se pensa o corpo, ou seja, o corpo como configuração emotiva pensante. Por

mais polêmica que ainda se apresente tal orientação teórica, na qual circulam sem rupturas meta-análise, descrição idealizada e teorização eliminativista, o fato é que o que se denominava *mente*, e isto já na esteira de uma tendência a substituir a alma como fonte da agência cognitiva humana e talvez animal, teria já passado por uma reconfiguração em prol a investir o que era outrora seu polo opositivo corporal. Este era determinado por inteiro pelas regularidades das leis da biologia natural, com uma agência ainda insuspeita há um século. Se se libera indiscriminadamente, num cotidiano informado pela ciência mediatizada pelas mídias, uma nova circulação contínua dos sentidos da "mente" e do "cérebro", na pesquisa universitária já dava para perceber uma desconexão entre "mente" e "consciência", e isto desde o projeto da filosofia primeira de Husserl, citado explicitamente por Descola: "Tomo emprestada a ideia de Husserl que se os humanos tentassem experimentar qualquer forma de autoabstração abandonando a representação do mundo instituído e tudo que ele representa, o único recurso para autoavaliação que teriam disponíveis então seriam seus corpos e sua intencionalidade"<sup>119</sup>.

Hoje, a questão teórica que deseja ser resolvida é entender como se pensa a agência em relação ao corpo – mesmo ao supor toda a naturalidade desta entidade hipotética. Pois, pouco importa se a explicação do corpo concede agência para uma dimensão de conectividade e de materialidade que certamente é microscópica, se não fosse quântica, o ser humano não deixará de *ter* agência. O estruturalismo contribui a afinar a sensibilidade a estas consequências ao reservar a compreensão do humano ao nível das articulações teóricas que contribuem a explicar a relação entre agência e o modo no qual o corpo parece "pensar", a saber, por figurações. Ou seja, a sistematização das estruturas se articula do micro até o macro, apesar de que a novidade e a criatividade que organizam o circuito cognitivo investiga o diferencial, o descontínuo e a alteridade na figura da causalidade imanente despertado por acontecimentos.

No nível da teoria, vale a pena contemplar o conjunto de esquemas gráficos apresentado por Descola, pois organiza o pensamento humano planetário de acordo com quatro combinações em permutação que evidencia o quadro de ontologias

---

<sup>119</sup> DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, jan./jun. 2015 [2006], P. 11.

comparativas. As combinações nas quais se entrelaçam ato e imagem são quatro, e veremos quão determinante fica esta dupla figura simétrica na organização de dados ontológicos, conforme a análise de Descola. Veremos ainda, as categorias e operadores determinados da sua teoria estruturalista do ponto de vista antropológico sobre a noção mesma de ontologia. Como ele explica: "Estas fórmulas definem quatro tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas"<sup>120</sup>. Por ontologia, mais especificamente, ele entende "o mobiliário do mundo, o que está presente no mundo, um modelo da maneira em que os humanos percebem as continuidades e descontinuidades no mundo"<sup>121</sup>. No entanto, vale ressaltar, em nenhum momento existe no quadro a continuidade de termos de existência como sendo reconhecíveis a partir de qualquer posição. A ontologia rotativa de Descola é inferida simultaneamente por meio da metodologia estruturalista e das teses da ontologia diferencial e existencial de Martin Heidegger. Pois, existe entre um quadro a outro uma descontinuidade que torna a questão do sentido do ser diferencial na base e submetido ao dever existencial para sair dos termos de um mundo só para que seja vislumbrado a coexistência de termos possíveis, senão contraditórios.

Para configurar o que é um corpo subjetivável, podemos acompanhar Descola na sua organização da relação fundamental entre imputabilidade e imagem. As categorias fundamentais das quatro ontologias são o naturalismo, o analogismo, o animismo e o totemismo. Entre as quatro, a relação é puramente estrutural no sentido em que não existe hierarquia, nem progressão entre elas, embora possa evidentemente existir permutação. O naturalismo, por exemplo, se refere à ontologia euroamericana judaico-cristã. Distingue-se por considerar que o cosmos se entende pela crença de que o componente da fisicalidade, ou dos corpos são contínuos, mas o componente da interioridade, no caso a alma e/ou a mente, é descontínua. Manifesta-se pelo projeto econômico, científico e político do colonialismo dito "civilizatório", no qual ao invadir, ocupar, se apropriar, explorar, escravizar e extrair terras alheias, os poderes europeus também insistiram em impor sua ontologia e

---

<sup>120</sup> DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, v. 3, n. 1, jan./jun. 2015, p. 12.

<sup>121</sup> DESCOLA, *Par delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005, , p. 31.

religião, usando-se da experiência beligerante para fazer ciência. Afirmar que o naturalismo desconhece a continuidade das almas, significa brutalmente que a ontologia ocidental não considerava por muito tempo que pessoas que não faziam parte da etnia dominadora não eram humanas a pleno título. Aplicada a convicção aos humanos, organizava mais ainda a consideração da vida não humana.

Na posição simétrica, a que continua ensinando os modos de transformação ao naturalismo, se encontra, de acordo com Descola, o animismo. Concernente à sua configuração por meio da relação entre interioridade e fisicalidade, e entre continuidade e descontinuidade, o animismo se forma pela crença de que existe no cosmos uma continuidade nas almas, mas uma descontinuidade nos corpos e na matéria. No entanto, a simetria nunca é essencialista, tampouco reduzida a uma forma.

A simetria no diagrama de Descola, e nos estruturalistas, não é opositiva, já que o alicerce implica a permutação e a combinação entre quatro categorias. Quem era reconhecido pelo uso de estruturas rotacionais era Lacan no período dos anos sessenta, sobretudo em referência aos quatro discursos, do mestre, do universitário, da histérica e do analisado. Neste grafismo, Lacan estabelece uma rotatividade entre quatro operadores que são os dois significantes  $S_1$  e  $S_2$ , o sujeito barrado e o outro. Lacan visa a organizar um cruzamento que ocorre entre planos teóricos, práticos e de uma agência que não alcance a consciência.

Há estruturas - não poderíamos designá-las de outro modo - para caracterizar o que se pode extrair daquele *em forma de* sobre o que me permiti, ano passado, enfatizar um emprego particular - quer dizer, o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini como sendo a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito - em virtude do significante que, no caso, funciona como representando esse sujeito junto a um outro significante<sup>122</sup>.

O que Lacan almeja? Aquilo que anda chamando "um discurso sem palavras", uma forma fundamental em relação a qual nenhum dos termos traz uma definição

---

<sup>122</sup> LACAN, J. *L'Envers de la psychanalyse. Le Séminaire 19*. Paris : Seuil, p. 12.

prévia, fundamentado por essencial ou *a priori*. "Como situar essa forma fundamental?" Por uma figura gráfica na qual insere uma função de rotação.

Desta maneira, o recurso ao grafismo de estruturas rotacionais está longe de ser uma exceção. Foucault a necessita em *As Palavras e as Coisas* para situar a categoria de *épistémè*, Lévi-Strauss a usa ao longo da *Antropologia Estrutural I*, e Lacan a usará, ao chamá-los de *matema*, ainda no esquematismo da sexuação, cujo objeto não tão absurdo quanto seus detratores desejam a representar, consegue vincular os limites da heteronormatividade com os operadores da lógica clássica. O que se dirime nestas propostas de aparência divergente é a percepção teórica de que uma nova teoria de sujeito, uma teoria *estruturalista* de sujeito, necessita uma técnica metodológica que captura de maneira sinótica vários contextos discursivos ao mesmo tempo. Tais discursos passam por rotações externas em função dos seus componentes e internas dependendo das relações que se encontram em permutação.

Verificamos em Descola um aperfeiçoamento desta técnica dinâmica e conceitual, cuja ambição universalista se justifica pelo detalhamento das informações integradas. Confirma-se que uma nova teoria de sujeito, projetada por meio de uma ontologia, demonstra um potencial de alcançar uma perspectiva que se subtrai do eurocentrismo, ao invés de visar a transcendê-lo. Portanto, até a ontologia heideggeriana se restringe ao pensamento naturalista, mesmo se carrega elementos memoriais do esquecimento do analogismo da Antiguidade, pelo qual se substancializava a questão do ser conforme o princípio da identidade. O modelo analógico foi isolado por Foucault na *épistémè* da Renascença europeia, se identificando em várias sociedades medievais precursoras da ontologia naturalista que acompanha a formação das ciências pela matematização da base observacional e taxinômica. Hoje, no entanto, é possível identificá-lo perdurando em certas sociedades do Extremo-Oriente, no México e nos Andes, na América do Sul, assim como em grande parte da África. A consequência disto é que o modelo de Descola se mostra mais resiliente e promissor para a filosofia no trabalho acerca da subjetividade do que as neurociências voltadas, ou limitadas, a colher dados principalmente a partir de indivíduos sofrendo de certas patologias e frequentemente

reservados ao gênero heteronormativo de raça branca, pelo menos na base de dados em relação ao qual se faz meta-análise psicopatológico na Euroamérica.

Alicerçado nesta convicção, seguimos a articulação do modelo de Descola. Uma terceira rotação na combinatória entre os termos lhe fornece uma forma de vida incrementalmente distinto tanto do naturalismo, quanto do animismo. Descola identifica o *totemismo* por subscrever a uma crença que considera contínuas no cosmos ambas a fisicalidade e a interioridade. O totemismo, na compreensão de Descola, repensa integralmente a análise fornecida desta ontologia por Lévi-Strauss ao salientar seu processo formador de criação. Na ontologia do totemismo, um ser vivo literalmente novo vem sendo associado não tanto à formação de um traço simbólico que reúne, ao fusiona-los, dois seres cuja existência simultânea no mesmo corpo seria contraditória, conforme a interpretação lévi-straussiana, quanto à composição simultânea de duas séries de significantes numa figura que não visa unificá-las. Para Descola, ainda remetendo ao contexto australiano onde se desenvolvia esta ontologia durante uma duração podendo alcançar algumas dezenas de milhares de anos, o totemismo implica uma circulação entre protótipos, não-humanos e humanos, de tal forma que o processo é criado de uma classe de seres reunidos não pela identidade formal, mas por qualidades singulares e irreduzíveis. Estas qualidades remetem, nas narrativas das origens, a seres únicos, os protótipos, que pela classe formada transferem um nome de um ser não-humano à classe. Neste sentido, a continuidade da fisicalidade e da interioridade incluiu também o nome, que remete novamente a uma diversidade de classes, na qual surge um tipo não humano.

Completando o esquema está a ontologia do analogismo, no qual se combinam a descontinuidade tanto da fisicalidade, quanto da interioridade. O analogismo designa a forma ontológica anterior ao naturalismo apoiado pela ciência cartesiana moderna. Seu exemplo tipo é o neoplatonismo na sua determinação gradativa das etapas do ser. De modo geral, o analogismo perpassa a metafísica, e a teoria do conhecimento e a ética das virtudes em Platão, se não fosse mesmo a figura do retângulo ilustrativa da caverna. O analogismo articula também a hierarquização da natureza promovida por Aristóteles. Descola constata que o analogismo circulava também na Mesoamérica, na Índia, na África subsaariana. Em termos comparativos,

o analogismo inverte o totemismo em relação ao protótipo, sendo que não existira bases para semelhanças extensas entre fisicalidades, mas o trabalho de compor uma cosmologia faz existir uma nova espécie de seres que decorre da composição analogística. A correspondência entre macrocosmo e microcosmo é típica do analogismo, e em nada universal às demais ontologias. Por simetria evidente, a rotação faz com que o que é singularidade irreduzível no totemismo aqui se apresente como subtração inaparente, em relação a qual o conceito do ser em si em Aristóteles se faz ilustrativo, no sentido em que se trata de um *prós-en*, um acesso por analogia ao cerne unificante do sistema.

**Figura 1. Oscilação relacional entre interioridades e fisicalidades nas 4 ontologias de Descola**

Interioridades similares	Animismo	Totemismo	Interioridades similares
Fisicalidades diferentes			Fisicalidades diferentes
Interioridades diferentes	Naturalismo	Analogismo	Interioridades diferentes
Fisicalidades diferentes			Fisicalidades diferentes

Fonte: DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*, op. cit., Figure 1, p. 221.

Evidentemente, no escopo de dar conta da configuração distributiva de propriedades em corpos existentes, faz-se importante a imensa base referencial, empírica e textual recolhida e organizada em *Para-Além de Natureza e Cultura*, no qual o antropólogo estrutura suas principais demonstrações. Da nossa perspectiva, na qual buscamos torcer, ao menos incrementalmente, nossas crenças adquiridas no âmbito do naturalismo para que possa contemplar a plausibilidade de cada configuração de propriedades, o que nos interessa sobretudo é a natureza do comparativismo quando levado a examinar a agência, a imagem e a subjetividade.

Descola considera explicitamente que uma prática antropológica que se determina apenas a partir do campo da experiência humana proporciona um bloqueio não apenas da compreensão acerca da natureza, mas sobre a agência. No que diz respeito ao quesito da relação da agência com a imagem, Descola oferece então o seguinte quadro comparativo.



**Figura 2. Tipos de imputação de agência na oscilação relacional entre as quatro ontologias de Philippe Descola**

<p>NATURALISMO <i>Inferência mimética</i></p> <p>A agência da imagem provém de que ela imita tão perfeitamente o objeto afigurado que ela poderia ser confundida com ele.</p>	<p>ANIMISMO <i>Inferência intencional</i></p> <p>A agência da imagem provém de que ela é reputada ser portadora do mesmo tipo de intencionalidade que os agentes que ela torna presentes e que a tornam ativa.</p>
<p>ANALOGISMO <i>Inferência comportamental</i></p> <p>A agência da imagem provém de que atribua-se um modo de vida de tipo humano correspondendo ao papel social que se espera dela.</p>	<p>TOTEMISMO <i>Inferência indicial</i></p> <p>A agência da imagem provém de que ela é um traço imediato do objeto afigurado, portanto um eco das ações que ele logrou.</p>

Fonte: Adaptação a partir de DESCOLA, Philippe. *Par-Além de Natureza e Cultura*.

Voltando ao argumento subjacente que defendemos neste livro, afirmamos que sem a análise estrutural, sem o reconhecimento do momento *filosófico* do estruturalismo e sem a tensão posta entre variabilidade e multiplicidade, o destino da filosofia será o de classificar a produção das ciências humanas e sociais como mera epistemologia, ou seja, uma mera história *descritiva* dos sistemas constituídos sobre a existência humana. A unidade humana continuaria sendo o esteio que organiza suas capacidades para atuar. Ao contrário, a análise estrutural arrazoa que o pensamento se ocasiona num processo circulante entre continuidade e descontinuidade.

De repente, a missão não seja tanto prosseguir na ousadia de completar a teoria do sujeito de Foucault, pelo menos não de antemão, quanto primeiro pausar e contemplar mais ainda os instrumentos teóricos por ele desenvolvidos para cavar adiante. Porventura impedir-se-á que sua obra seja capturada como tendo uma finalidade que se resolva principalmente, por suas últimas decisões metodológicas seguidas em direção a hipostasiar formas de subjetivação por configurações voltadas principalmente a figuras de liderança, como tem feito na história da Antiguidade Tardia. Uma das razões possíveis pela suspensão da publicação do volume 4 da *História da sexualidade*, poderia então ser seu caráter de decalque em

relação ao objeto de estudo. Pela análise estrutural aplicada a configurar uma progressão epistêmica das ciências do homem, entendidas como variabilidade teórica motivada por uma ontologia da multiplicidade irreduzível a seus pressupostos, Foucault conduziu a problematização filosófica em um plano da inconsciência da formação teórica. O Foucault de *As Confissões da Carne* passa a se paralisar teoricamente na atividade exegética de textos como se estivesse de fato pressionado a abandonar seu levantamento dos textos formadores da sexualidade para abraçar uma hermenêutica do sentido teológico.

O gesto filosófico que é possível isolar e trazer à análise estrutural é a difração da figura histórica do sujeito pela primazia da relacionalidade detrás de toda identidade, legitimada por suas propriedades. A relacionalidade se transforma na força constituinte da alteridade, pela qual novas formas históricas de sujeito emergem. Porém, a relacionalidade é independente de todo substrato único, sendo que as unidades por ela proporcionadas resultam de um leque de relações conexas. Por exemplo, tomando *O Cuidado de Si* como modelo, seu plano exaustivo de inquérito reúne um mundo de relações entre um pensamento sobre os prazeres que se alimenta: (i) pelos sonhos e suas interpretações; (ii) pela criação de um estilo de vida determinado pela abertura a estes prazeres e a outros novamente criados, assim formando uma cultura cujos nexos prosperam em instâncias variadas de si; (iii) pela dinâmica que liga o casamento à preservação e à reprodução da riqueza, cujo objetivo faz da política um campo de prudência além de predação; e, (iv) pela estabilidade da qual apenas os prazeres para o homem se materializam perante as mulheres e os meninos, mantendo conseqüentemente o corpo masculino na difração relacional que faz da sua superfície sempre um espaço de encontro com a surpresa, a heterodoxia e o acontecimento.

Esta materialidade, por sempre ter sido presente, é trazida ao conceito pela singularidade inovadora da análise estrutural. Além da dialética, caso de uma metodologia que considera a verdade profundamente no plano das atividades mais criativas que são as capazes de transformar os seres sociais, sem o estruturalismo a filosofia enfraquece em sua capacidade prescritiva, para se adequar às idealizações normativas pós-kantianas.

Nas mãos de Descola, os critérios pelos quais se representa a constituição de uma pessoa humana circula no dois, nem entre, nem reduzido, tampouco por transposição, mas por inferência a partir das diferentes culturas humanas estudadas pelos diferentes continentes. Ele realizou seu trabalho de campo *etnográfico* junto com o povo Jivaro Achuar na parte norte do rio Amazonas, mas suas pesquisas *antropológicas* lhe conduziram a aprofundar os estratos constitutivos e singulares ao já denominado animismo “padrão” dos povos das florestas das baixas terras amazônicas. O que se identificava com uma continuidade pouco interrompida entre a interioridade psíquica das pessoas destes povos com formas não humanas de existência, se especificou mais ainda pelas novas teses acerca da descontinuidade da fisicalidade entre os seres. Portanto, Descola registra a dinâmica descentralizadora proporcionada pelo animismo na cosmovisão ontológica alicerçando a ciência ocidental, com suas respectivas subdivisões entre o animismo padrão, distribuído e estratificado.

Se a metodologia que acompanhava a classificação combinatória dos seres se determinasse apenas por uma lógica de inversão, o resultado poderia ter sido a tese concretizada por Eduardo Viveiros de Castro no perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo. No entanto, e a partir de um retorno à obra fundacional de Claude Lévi-Strauss, ao incrementar o comparativismo com as duas variantes combinatórias a mais, isto é, do totemismo e do analogismo, seu quadrado das quatro ontologias captura literalmente a rotação planetária. É possível receber o ceticismo de Viveiros de Castro perante a ambição classificatória, comparativista e combinatória em obra no recurso aos grafismos, por ser uma repetição das estratégias da antropologia euroamericana a trazer culturas indígenas para dentro das suas grelhas de compreensão. Mas a etapa que passa de dois conceitos de natureza a quatro ontologias, não se infere idealmente a partir de princípios filosóficos abstratos. Descola transfere do estruturalismo a criteriologia subsequente a qual se postula a necessidade de parametrizar para que novas totalidades sejam inteligíveis.

Desde sua apresentação inicial nos meados da primeira década dos anos de 2000, Descola se aproximou gradualmente a reconhecer que a possibilidade desta articulação resultava de uma operação estruturalista subjacente a sua pesquisa.

Subjacente, pois conforme sua própria admissão, ele teria feito o esforço para romper com o estruturalismo, especialmente devido à identificação da sua criação com seu mestre Lévi-Strauss. O que ele admite ter associado a esta metodologia lévi-straussiana é a divisão entre natureza e cultura. Pois,

não é difícil detectar neste projeto o legado da análise estrutural de acordo com a qual um elemento do mundo adquire um significado apenas em contraste com outros elementos. No entanto, o projeto que tenho em mente é inocente de qualquer cláusula metodológica que insiste que estes elementos e suas relações sejam divididos entre as caixas pretas da cultura e da natureza. O universalismo relativo não precisa de qualquer sujeito transcendental tampouco de uma mente desencarnada e imanente que age como catalisadora de significados. Tudo que este programa requer é um sujeito sem pressuposições sobre a consciência vivida de outros que estaria baseada na sua própria experiência de consciência, mas que mesmo assim reconhece que o mundo oferece a tudo e todos os mesmos tipos de maneiras de enfrenta-lo, quaisquer que sejam os usos cognitivos e práticos aos quais estes se conferem: o que necessita-se é um sujeito mais atento à realidade instituída pela atividade intencional das verdadeiras subjetividades diversas cujos produtos ele estuda ao invés das suposições autoevidentes enganosas da sua própria intencionalidade fundamental. Isto porque a mesma constitui nada mais que um filtro imperfeito, contaminado invariavelmente pelas causas históricas que nenhuma *époque* pode reduzir<sup>123</sup>.

Apresentaremos uma última estrutura rotacional das ontologias, na qual Descola destaca as variações acerca da ideia mesma de subjetividade. Reproduzindo apenas parcialmente a figura 9 de *Para-Além de Natureza e Cultura*, faz-se possível novamente ver as pressões de uma parametrização das estruturas tomadas pelo sujeito – nesta visão antropológica.

---

<sup>123</sup> DESCOLA, 2005, p. 151.

**Figura 3. Como a distribuição ontológica, conforme o modelo rotacional de Descola, afeta a definição e as propriedades de um sujeito**

<p>Posição generalizada de sujeito social, relativa à materialidade objetiva</p> <p>Relativismo natural [não igual] universalismo cultural</p> <p>Definição do "outro": aqueles cuja fisicalidade é diferente</p>	animismo	totemismo	<p>Relativiza o sujeito social e relativiza a materialidade objetiva</p> <p>Relativismo cultural + relativismo natural</p> <p>Definição do "outro": Não humanos como indivíduos, mas não como espécie; humanos como espécie, mas não indivíduos.</p>
<p>Relativização da posição subjetiva e universalização da materialidade objetiva</p> <p>Relativismo cultura [não igual a] universalismo natural</p> <p>Definição do "outro": aqueles com interioridade diferente ou sem interioridade ("objetos" naturais)</p>	Naturalismo	Analogismo	<p>Generaliza a posição subjetiva e a materialidade objetiva (tudo está incluído e tudo)</p> <p>Universalismo cultural + universalismo natural</p> <p>Definição do "outro": aqueles que não compartilham a perspectiva toda-inclusa</p>

FONTE: DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*, op. cit., Figura 9, p. 150.

Reconhece-se, sob a ontologia naturalista, a teoria do sujeito formulada pela filosofia ocidental desde o Renascimento. O gráfico comparativo é de outra forma interessante por subdividir de antemão em duas ontologias a evolução desta teoria apenas no que diz respeito ao ocidente. Descola, após Foucault, pela postulação do descontínuo no plano da experiência científica na história, consegue separar o que se dava como linearidade, as ontologias do naturalismo e do analogismo. Reforça

simplesmente a conexão entre estas ontologias, pois, o comparatismo gráfico explica melhor ainda em que sentido a apropriação das ciências gregas era uma decisão histórica retroativa, mas não apenas. Mostra-se também como o surgimento da ontologia analógica se espalhava espontânea e independentemente entre demais culturas, por exemplo, a China da Antiguidade, o Egito na África e o Império de Kush e as civilizações Maia, Inca e Asteca nas Américas. Em outros contextos, chegar-se-á a entender que a apropriação retroativa do acervo grego nem é uma decisão especificamente europeia. Antes deles, os Árabes do Califado Abássida integraram o analogismo no seu próprio desenvolvimento ontológico. No que diz respeito às ciências ocidentais, no entanto, confronta-se à necessidade de considerar no plano estrutural o que pensavam as civilizações ameríndias sobre a relação entre natureza, ciência e religião pelo surgimento de cosmologias unificadas, com variações internas entre as civilizações de Teotihuacán, as Maias, *Hiçatsinom-Mogollon* ou seja, os Pueblo ancestrais, ou ainda Anasazi, centrados na cidade científica de Pueblo Bonito no Cânion de Chaco, e a civilização dos Mississipianos centrada na cidade de Cahokia, além dos próprios Incas. O que não se permite mais fazer é assimilar as cosmologias gregas e ameríndias como se pertencessem a um estado científico unificado anterior. Descola mostrará também que as culturas das baixas terras da América do Sul, como no Norte, cultivaram as florestas em forma de jardins complexos, desmentindo a tese de que a floresta amazônica teria sido intocada por seres humanos. Com a nova tecnologia de escaneamento LiDAR, identifica-se os vestígios de vários núcleos urbanos na ribeirinha do Rio Amazonas, apagados pelos conquistadores e posteriormente as bandeirantes, quando não absorvidas pela floresta. Embora não comparáveis às estimativas demográficas avançadas sobre o povoamento da região amazônica antes das primeiras incursões europeias, isto é, uma magnitude populacional chegando em torno de dez milhões de habitantes, outros assentamentos urbanos, como Hochelaga, na ilha de Montréal, ora sumiram entre expedições e invasões ulteriores, ora foram apagadas durante séculos por colons. Estima-se que a população de Hochelaga, um centro urbano governado pela nação multiétnica Haudenosaunee do Rio São Lourenço, chegara em torno de três

mil pessoas na primeira visita do francês Jacques Cartier em 1535<sup>124</sup>. Aproveitando das alturas do Monte Royal, esta pequena cidade não deixou construções monumentais, mas se junta ao redescobrimto de um número crescente de cidades desaparecidas no território da América do Norte, sendo entre elas também os impressionantes centros urbanos dos Mississipianos, como Cahokia, que vigorava da século dez até o século treze, ou ainda da impressionante cidade de caçadores-coletores, "Poverty Point", construída durante o segundo milênio antes do Cristo<sup>125</sup>. Portanto, pela teoria de Descola, a ontologia do animismo, em suas subdivisões padrão, distribuída e estratificada, surge novamente enquanto ontologia a incarnar na teoria da antropologia comparativa um modo de vida, de existência e de produção de conhecimento vivenciado não apenas por povos nômades, mas por nômades que ao parcialmente habitavam cidades.

Descola mantém que pelo ato gráfico sintetize-se não apenas dados, teoremas ou perspectivas, mas a lacuna, ou o abismo, separando um modelo vernacular de um estrutural. Lembrando-se dos ataques anglo-britânicos especialmente, esta matriz das ciências sociais e humanas francesas recusa a ser aposentada no escaninho das bibliotecas, qualquer seja seu prestígio. A análise estrutural revela, conforme seu entender e mediante uma boa aplicação,

uma maneira de avaliar uma compreensão da esquematização da experiência realizada por integrantes de uma coletividade e a maneira na qual isto serve como quadro (*framework*) pelos sistemas de codificação explícitos aos quais seus integrantes aderem. O que garante que o mecanismo formal construído pela analista revela por certo algumas características subjacentes do sistema social que ele está tentando entender é o fato que aquelas características expressam não tanto propriedades universais da mente humana – ou fazem isto apenas num nível muito abstrato – quanto os quadros (*frameworks*) tácitos e procedimentos de objetivação por meio do qual os atores no sistema eles mesmos organizam suas relações com o mundo e com os Outros. Entre o

---

<sup>124</sup> TREMBLAY, Roland. *Les Iroquoiens du Saint-Laurent: peuple du maïs*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2006 e o blog do pesquisador Haudenosaunee, Darren Bonaparte disponível em <http://www.wampumchronicles.com/>. Acesso em: 2021.

<sup>125</sup> Graeber, David e David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000, especialmente, capítulos 8-10.

modelo, ou ação, e a estrutura, o esquema constitui uma interface que é simultaneamente concreta, pois está incorporado em indivíduos e exercitado nas suas práticas, e particularizado, pois reflete uma propriedade objetiva das relações aos seres existentes"<sup>126</sup>.

Tendo permanecido com a proposta rigorosamente antropológica, embora a que implica uma meta-análise (na perspectiva da antropologia) das modelizações vigentes na área, não haveria razão a suspeitar que seus objetivos maiores eram de promover um esquema que pudesse mudar o pensamento. De fato, a continuação das pesquisas de Descola, a partir desta ordem estruturalmente exposta, busca verificar também na produção de *figurações*, a saber, o termo escolhido para denominar práticas ilustrativas das mais variedades, dos totens da nação Haida à Serra do Chiribiquete, destas mesmas relações entre continuidade/descontinuidade e humano/não-humano.

Onde evoca e abraça ainda mais a conceitualidade foucaultiana, se encontra na sua pesquisa mais recente na qual consegue dar uma ressignificação ao conceito de "estilos de vida"<sup>127</sup>. Lembra-se que Foucault cavava os fundos da micropolítica para tornar mais densa sua postulação sobre a permanência de "pontos de resistência", qualquer que seja o dispositivo de poder em vigor. No final, ele intencionava inverter a negatividade implícita dos pontos de resistência. Para superar este último conceito, Foucault tomava emprestado a noção de estilos de vida de Pierre Hadot, porventura imprudentemente devido à sua conotação religiosa, pois, ainda acasalada com os "exercícios espirituais". Por este caminho, tentava escapar também da redução do motivo da "estética da existência" às figuras de comando e de dominação do mundo Antigo.

Por sua parte, Descola radicaliza a proposta foucaultiana. De forma não desprovida de conselhos para os filósofos, ele só consegue realizá-la ao sair ele mesmo da história filosófica da Antiguidade. Precisa coragem para assumir como os antecessores da profissão aplicavam hierarquias pré-classistas às formações demográficas das sociedades europeias, enquanto os estratos analfabetos rodavam

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>127</sup> DESCOLA, 2009.



as cercas instaladas nas suas tradicionais terras agrícolas. Aos olhos dos letrados pelo menos, mal conseguiam se livrar da condição da animalidade – senão como futuros residentes do paraíso cristão.

A partir de pesquisas etnográficas no terreno, Descola consegue literalmente animar novamente esta condição, agora estendida aos povos tribais e as civilizações complexas todos confundidos pelo colonialismo aterrorizante dos poderes euroamericanos. Olhar frente ao abismo desta história se tornou a condição para que o pensamento político possa superar as delimitações de uma natureza que não pensa por não reconhecer.

Portanto, cabe-se reter, *para a filosofia*, como o procedimento de Descola está voltado integralmente a uma lógica relacional, sustentada pela análise estrutural pela qual se contrapõe uma série de termos, cujas propriedades são adquiridas apenas por rotação entre descontinuidade e continuidade. No que diz respeito ao estudo das formações sociais nas ontologias respectivas do animismo, totemismo e analogismos, estas relações se diferenciam radicalmente do naturalismo, quando se trata da relação com a terra e com a propriedade privada. A ontologia naturalista surge com a nova filosofia política pós-hobbesiana do contrato social, na qual os direitos inalienáveis derivados ultrapassam o projeto constitutivo de um Estado justo em Hobbes, por atrelar a propriedade privada à uma natureza do ser humano, já averiguada na pretensa condição natural. Em nome da propriedade privada, grandes atrocidades e genocídios foram cometidos. Na filosofia, um dos seus estragos é associar o teórico materialista, que concede um direito fundamental de resistência a qualquer “súdito” ameaçado pelo soberano, entres os exemplos históricos de absolutismo, de tirania e de ditadura. Hobbes deixava a propriedade privada fora das leis naturais, e por isso pagou pela deformação do seu projeto, não de maneira muito diferente que Marx. A ontologia naturalista se firmou durante quase cinco séculos pela apropriação gradual das propriedades coletivas, isto é, os “comuns”, seja por indivíduos ou coletividades.

Novamente, as teorias hipotéticas da formação do Estado de direito demonstram sua integração com movimentos históricos reais da época em que ocorriam as desapropriações de camponeses vinculados às terras feudais no programa dito dos “*enclosures*”, ou cercamentos. Peça histórica por trás do conceito

marxiano de "apropriação primitiva", como o de Karl Polanyi da "grande transformação", o processo continua no Brasil, se reconhecendo pela grilagem, a invasão e a apropriação de terras públicas, seja nas periferias dos grandes centros urbanos, seja de terras indígenas na floresta Amazônica. Uma redefinição da relação de grupos humanos com os não-humanos necessita uma nova relação com a terra, relação esta que poderia pôr fim à ontologia naturalista. De acordo com Descola, esta relação deve ser "enxergada como formas muito mais diferenciadas nas quais os humanos são mais os prolongamentos de um meio ambiente, de um meio de vida, ou como membros de uma coletividade maior que engloba os não-humanos, ao invés de ser as forças que se apropriam os territórios"<sup>128</sup>. Na estrita compreensão filosófica de tal mudança, aproximamo-nos à uma teoria do sujeito que se afastaria para com a noção de "estética da existência". Necessitaria, ao invés a introdução de um *ecossistema da subjetividade*.

Que Descola subsequentemente estendeu seu modelo a uma inclusão de formas não-humanas de vidas faz com que se cruze por um longo desvio o sistema de oposições variáveis usados por Foucault na delimitação das *épistémès*. Tal será sua ecologia das relações que visa a "sair do naturalismo", para desvincular a emancipação da extração e da exploração dos recursos naturais, pois, uma emancipação sem natureza se torna caduca na era da superexploração do planeta. A esperança vinculada a romper com o naturalismo se concentra na criação política de uma ordem legal inaugurada pelas revoluções escravistas e operárias em rompimento com o capitalismo sem passar por uma autarquia. Mas Descola também apresenta os passos do trabalho como sendo os da compreensão de um sistema em metamorfose, da delimitação cerceada das estruturas classificatórias (*cloisonnement*) até a circulação híbrida das mesmas estruturas.

Em discussão acerca de seu novo livro que traz às produções figurativas do planeta inteiro, uma obra que, se não fosse perpassada e estruturada por formas diferenciais de existência incremental ou rotacionalmente, seria, conforme o naturalismo, sua "estética" para completar *uma* ontologia. Porém, justamente, o estruturalismo almeja além do um. Num gesto que parece contradizer todas as ideias

---

<sup>128</sup> DESCOLA, 2019, p. 34.

que desacreditavam a metodologia estruturalista, Descola afirma: “Mas é interessante que o caráter segmentado das ontologias esteja em processo de estourar, isto nos confronta a uma extraordinária proliferação de formas mas também de variações internas a cada tradição icônica. Isto sendo dito, a hibridade, cuja experiência fazemos hoje, é compreensível apenas se estejamos à altura de reconstituir as peças constitutivas que ela casa.”<sup>129</sup>

Ao definir a função universal da figuração como a de “tornar visíveis as coisas invisíveis”, Descola argumenta também que as figurações, isto é, as “imagens”, são entidades semiautônomas. Partindo de uma tese desenvolvida pelo antropólogo estadunidense, Alfred Gell, em *Art and Agency* (1998), Descola afasta a ideia de que as imagens são simplesmente representações de objetos do mundo. Grande fonte referencial para este último trabalho, o antropólogo britânico Alfred Gell, falecido em 1997, traz às teorias emancipatórias, “pós-estruturalistas”, da imagem dos anos de 1970, a uma ideia diferencial, a de que as imagens são agentes autônomos com força de intervir na vida social e afetiva dos humanos. O caminho para articular uma teoria estrutural de sujeito além do naturalismo implica, portanto, uma suplementação ao mero ato taxinômico de classificar para depois interpretar. O desafio provém do ato a se focar no que a capacidade de agir das figuras proporciona sobre a teorização. A inversão faz do campo da experiência o domínio do necessário, e dos princípios o contingencial. A própria encenação da criatividade teórica em forma de esquemas e de gráficos parece responder exatamente a esta atração – que Foucault esboçara outrora pelo esquema de “contraciência”.

### **Consequências e determinações para uma filosofia do cérebro**

Não infreqüentemente, reclama-se de que as teses pós-humanistas omitem a perspectiva do indivíduo. Perpassando esta preocupação, principalmente por leitores

---

<sup>129</sup> DESCOLA, Philippe.. “Rendre visibles des choses invisibles”. Entretien. *Philosophie Magazine* propos recueillis par Alexandre Lacroix publié le 26 août 2021. «Mais il est intéressant que le caractère cloisonné des ontologies soit en train d'éclater, cela nous confronte à une extraordinaire prolifération de formes mais aussi de variations à l'intérieur de chaque tradition iconique. Cela dit, l'hybridité, dont nous faisons l'expérience aujourd'hui, n'est compréhensible que si l'on est en mesure de reconstituer les pièces constitutives qu'elle marie, ce à quoi ce livre voudrait contribuer.»

que ideologicamente seguem uma orientação filosófica liberal, esquece-se frequentemente que não é apenas o indivíduo que desaparece nesta *épistémè*. Ou seja, o coletivo também se suspende, ou se dispersa de sua configuração conceitual, na passagem pelo pós-humanismo. Em outras palavras, o pós-humanismo não dita o retorno ou implica um desequilíbrio a favor do coletivo enquanto tal. Tanto o coletivo quanto o indivíduo são eclipsados perante aquilo que se procure identificar nos modelos que definem o ser humano a partir da *épistémè* pós-humanista.

Neste sentido, é importante considerar que o modelo epistêmico de Foucault, descontínuista no que diz respeito à dinâmica do surgimento de novos objetos científicos e de novas ideias, introduz, em função dos descobrimentos ocorrendo quer no campo de coleção de dados quer no trabalho criativo da teorização, critérios que ocupavam, de modo mudo, silencioso, e até nebuloso, a posição de *minoría epistêmica* nas configurações anteriores. Em casos de máxima transformação, estes critérios simplesmente inexistiam em *épistémès* anteriores. Decerto, quando se aposta de que o modelo geral da subjetividade queer seria aquele mais apropriado a se propor como ontologia pós-humanista, reconhece-se que o queer enquanto tal, enquanto designação de um modo de vida subtraído à heteronormatividade, não se manifesta em *épistémès* anteriores. Aliás, todo o trabalho que Foucault desenvolvera para separar o conceito de gay de o de homossexual é característico deste reconhecimento afetivo de algo em prol a, algo que urge, considerações conceituais e de fundamentações que participam, além do local, de termos universalizantes.

Em consequência desta mutação epistêmica, o que será que é possível manter desta atualização das contradições? Porquanto as contradições subsistem através do pós-humanismo, ou que sua associação formativa com a *épistémè* moderna se mantém apesar do que foi intencionado e antecipado por sua especificidade estrutural, para se estender, se retomar ou se metamorfosear em uma *épistémè* subsequente, há de que considerar três observações neste momento.

A primeira observação diz respeito às teorias contemporâneas do *cérebro*. Ou seja, o humano está sendo cada vez mais redefinido a partir do seu cérebro, tanto pelo desenvolvimento atual do órgão quanto pelos conhecimentos adquiridos da sua aparente excecionalidade entre os seres vivos. Desta forma, esta redefinição não se organiza apenas em termos do *funcionamento* do cérebro. Redefine-o a partir da

*historicidade* do objeto "bioconceitual", para assim falar, e como se relaciona ao organismo humano. Por exemplo, encontra-se aqui a grande questão da plasticidade. Esta implica que, no ser humano, o cérebro adquire uma forma desproporcionada em relação a seu corpo. Desenvolve-se ao pressionar o corpo humano por uma expressiva exigência sobre o organismo bem além do que se encontra nos pangos, isto é, os chimpanzés, em que a relação entre tamanho do cérebro e tamanho o corpo é comparável aos dos humanos. Ampliando por mais três-quartos do seu tamanho que possuía no momento do parto, o cérebro humano cresce também mais lentamente e durante um período mais longo que nos chimpanzés. Ademais, a plasticidade do cérebro humano despertaria, num processo cada vez mais interligado e de estimulação mútua, a externalização de técnicas para produzir o que o órgão exige como fonte energética de alimentação. Por outro lado, surge no corpo mesmo a adaptação de funções orgânicas mais econômicas e mais eficazes, inclusive da dentição, ao trabalho transformador das fontes energéticas externas. Tal adaptação contribui para desobstruir do sistema sanguíneo para proporcionar a chegada veloz dos minerais e elementos que o cérebro necessita. Todo o desenvolvimento do recém-nascido humano agora, independentemente da dinâmica formativa da sua identidade sexuada – processo artificial e excessivamente restringido pelo falocracia, cuja fundamento é muito pouco biológico de qualquer forma – passaria então por este atendimento ao que o cérebro exige do (seu) corpo.

A segunda observação diz respeito à subordinação da linguagem ao cérebro. Mesmo se Noam Chomsky defender que a faculdade da linguagem seria o resultado de processos evolutivos que não decorrem nem da seleção natural ou de pressões adaptativas ao meio, nem da seleção sexual, o aparecimento singular desta faculdade nos humanos exerce uma pressão na *conceitualização mesma de espécie*. Dada que sua transformação ocorreria apenas uma vez, podendo em seguida abrir alguns caminhos especulativos pela plasticidade exagerada do cérebro humano, faz-se importante salientar que a língua-l não atende a todas as funções do cérebro, talvez nem à maioria. Em todo caso, tal afirmação só poderia ser especulativa e hipotética, pois não há entendimento atual sobre quais processos neuronais e qual ordem de complexidade superior seriam impactados pela faculdade da linguagem.

Ainda menos entende-se em que sentido se deve considerar a mente humana – se fosse de fato algo além da soma das teorias criadas a seu respeito, teorias estas funcionais e possivelmente com *extensões orgânicas*.

A terceira observação trata da questão do ser e da representação do ser. O materialismo biológico está contribuindo a diminuir de fato o complexo dualista mente-corpo e natureza-cultura, constitutiva da ontologia do naturalismo europeu. Estamos cada vez mais consolidando uma “biofilosofia” em vários domínios na qual a teoria do sujeito não se pode limitar apenas a representar o pensamento, mas se forma a partir das variegadas práticas conduzidas por seres humanos. Estas práticas não se reduzem ao domínio de justificações axiológicas ou éticas, porque a ética pressupõe o indivíduo e mais, o sujeito de direito dos sistemas políticos e culturais liberais.

Por mais que identificamos o trabalho de um modelo específico, reconhecendo o expressivo amadurecimento do conceito de acontecimento em tantas das contradições aqui expostas, ao considerar esta transformação da representação do ser humano, outra questão, nesta vez proveniente do campo experimental, urge: será que a delimitação da espécie de *Homo sapiens sapiens* em relação a outras espécies de hominínios se delimita ainda pelos critérios de descontinuidade? Este ponto pode parecer contraintuitivo. Apesar de todo, não é o *Homo sapiens sapiens* que representa justamente esta superação do Homem, na sua neutralidade limitativa e na sua abstração epistemológica? Sem dúvida. Contudo, o que Foucault já antecipava, ao menos por sua arqueologia das ciências humanas, notadamente da dissipação delas em função de já terem se calcado sobre as ciências experimentais e empíricas que tomavam como objeto a vida, a linguagem e o trabalho, a figura do homem não permanece uma figura estável, nem na teoria, nem na biologia. Nem o homem, nem, deve-se salientar, a natureza, pois ambos os conceitos se dissipam perante a dissolução do seu antigo campo representacional.

O termo de natureza hoje é cada vez mais substituído por o do biológico. A natureza não continua existindo, mas o biológico, nos seus componentes inter-relacionados às produções técnicas no âmbito da cultura em extensão à plasticidade do cérebro, certamente se impõe à filosofia. Existe em termos das suas regularidades. Existe também na sua relação primária com a produção de fontes

energéticas de alimento, vitaminas e fármacos para atender ao sofisticado complexo de aparelhos que se conjugam no organismo para produzir o pensamento.

O *Homo sapiens sapiens*, por enquanto, mostra certas especificidades em relação tanto a outros seres vivos quanto a outras espécies de hominínios. Estas especificidades emergem do tamanho do cérebro humano proporcionalmente com o tamanho do corpo e a consumação de toda a energia necessitada pelo cérebro em relação a outros órgãos. Por enquanto, ainda identificamos o *Homo sapiens sapiens* em decorrência desta dimensionalidade do seu cérebro. Além disso, como salientam o neurobiólogo Alain Prochiantz e paleoantropólogos Jean-Jacques Hublin<sup>130</sup>, a finalidade aparente deste cérebro é a de criar relacionalidade. Por meio do cérebro tece-se redes, redes entre cérebros, que se realizam pela criação de tecnologias permitindo de maneira mais econômica e eficaz de ampliar e amplificar as próprias redes. Trata-se de um acontecimento prolongado, a temporalidade transformadora em durabilidade, algo que temos a ocasião impar e inusitado de viver contemporaneamente e em nossa frente porventura simultaneamente, e quiçá na sua presença. No que diz respeito a tecnologia em produção hoje, o sapiens enquanto espécie, se torna um *outro ser*, como já a observava Charles Darwin, em *A Origem do homem e a seleção sexual*.

Assim andam recuando-se as fronteiras entre *Homo sapiens sapiens* e demais espécies de hominínios. Desde a atual computação do tempo de existência de sapiens, a paleoantropologia afirma com relativa segurança que desde quarente mil anos, é válido dizer que sapiens é órfão. Mas, não antes disso, pois desde a primeira identificação do seu esqueleto em 1856, aprendemos mais sobre *Homo neandertal*. Em 1891, firmou-se conhecimento do *Homo erectus*. Dependendo da contingência de uma série de descobrimentos possíveis, em que se identificará a manipulação de símbolos, ou talvez de alguns desenhos em cavernas, a capacidade técnica própria ao ser humano se verá estendida a demais espécies. Assim passamos dos trinta mil anos na datação das pinturas rupestres descobertas na caverna de Chauvet na França, a um salto para setenta mil anos dos desenhos abstratos no ocre na caverna de Blombos no litoral da África do sul.

---

<sup>130</sup> Krtolica, I. (2022). Entretien avec Jean-Jacques Hublin & Alain Prochiantz. *Rue Descartes*, 101, 107-131. <https://doi.org/10.3917/rdes.101.0107>

Com o recuo das datas situando as primeiras evidências do desenvolvimento de tecnologias, acrescenta-se a próxima e possível contato entre *Homo sapiens* e outras espécies. Em 2014, Svante Pääbo comprovou que um fator inusitado, anteriormente impensado, que explicaria o desaparecimento do *Homo neandertal* poderia bem ter sido sua absorção por comunidades de *Homo sapiens sapiens*. As duas espécies se relacionavam, copulavam e se reproduziam. Humanos modernos não-africanos possuem até 2 por cento do DNA de neandertais, enquanto um estudo de abril de 2021 mostra que *sapiens* descendendo dos indivíduos cujos esqueletos foram descobertos na caverna de Bacho Kiro, na Bulgária, e datados em 45 mil anos, teriam até 3,75 por cento de DNA. Descobriu-se, no entanto, que estes indivíduos não são relacionados aos Europeus modernos, descendentes de outra onda migratória de *sapiens*, os Aurignacianos, mas, sim, a certos povos asiáticos<sup>131</sup>. Ora, defendia-se com vigor anteriormente que a categoria de espécie se verificava empiricamente pela barreira reprodutiva entre dois seres. Apesar do contraestudo de 2021, já se recebe no meio paleoantropológico que esta barreira necessita uma reconfiguração, alterando de fato os critérios pelos quais se definia a categoria de espécie, que teria indiretamente compensado pela perda de unicidade própria ao Homem. A espécie humana já é outra.

Em consequência, a separação das espécies deve ser questionada a partir do desejo para separar. Finalmente, inscrever-se-ia nesta postulação os valores sociais sobrepostos a uma categoria naturalizada. Da mesma forma, o acontecimento, marca da descontinuidade, poderia ser visto como propiciando a inovação de um novo campo teórico, um que agora aponta para outra coisa: o nó e a torção entre irreduzíveis. Nas considerações conclusivas de nosso livro, encontraremos algumas diagramações decorrendo destas especulações.

---

<sup>131</sup> CALLAWAY, Ewen. Oldest DNA from a Homo sapiens reveals surprisingly recent Neanderthal ancestry *Nature*. 2021 Apr;592(7854):339. doi: 10.1038/d41586-021-00916-0. Epub: 2021 7 abril. PMID: 33828282



## Em rumo às diagramações conceituais

Desde as primeiras publicações estruturalistas, o recurso a esquemas gráficos ingressou a explicação de processos diferenciais. Em decorrência da sua força expositiva, a esquematização gráfica, quer seja por matemas, do pensamento estruturalista aperfeiçoou uma lógica semântica e dinâmica que escapou da rigidez demonstrativa de um formalismo lógico-linguístico puro. O esquema dos discursos e a formulação da sexuação em Lacan primavam pela capacidade de deslocar o sujeito do conhecimento da sua posição soberana que o vinculava na atividade da produção de conhecimento a ser simultaneamente um ator social e um trabalhador, quanto não um militante e amante. Que a análise estrutural seja útil para a filosofia é trivial a demonstrar. Que seja essencial para pensar fora dos limites gerados da nossa capacidade cognitiva, se infere pela força dos esquemas a colocar os aspetos integrais do pensamento em circulação, ou seja, em ato.

Estas linhas convergem para dirigir a contraciência linguística para a base científica da nova área da neuropsicologia, e a ontologia para a antropologia estrutural. Chomsky e Berwick já afirmavam no texto inaugural acerca da biolinguística como o campo do futuro era nitidamente multidisciplinar. Na terminologia da filosofia, na história da qual sempre demonstra interdisciplinaridade, tanto quanto de processos de afastamento de disciplinas que se formam em parceria com a filosofia, o projeto biolinguística é uma versão moderna de sistema ontológico. Na sua ocupação a rearticular uma teoria do sujeito, ou de subjetividade, Foucault parece ter mantido a convicção de que a estrutura do sujeito era concretamente convergente em uma forma única, não obstante o formalismo da teoria que a explicita. Nossa posição ao longo deste livro, defende que tal convergência resulta da omissão de um quinto limiar, o da sistematização acontecimental.

Em outras palavras, Foucault conduziu o sujeito moderno para sua dispersão, mas não foi pela dispersão que encontrou sua compensação. Pois, a dispersão enquanto tal não é equivalente à força interruptiva do acontecimento, inclusive sobre o conceito de dispositivos de poder. É preciso lembrar que a dimensão *discursiva da sexualidade para Foucault quebra com a necessidade de estender a analítica do poder*, não o contrário. Quebra com a hipótese repressiva, e também com o

dispositivo da sexualidade. Quando analisado pela sexualidade, o poder se transforma conceitualmente em governamentalidade. Sua descoberta fundamental é, então, a de que sexualidade é literalmente o discurso gerador de práticas corporais e de vivências criativas, assim resolvendo a antinomia entre autonomia e inconsciência.

Por esta tese, Foucault famosamente rompe com as teorias de desejo e do gozo como constitutivos do sujeito. No entanto, ele subentende que a superfície dos corpos discursivos é um espaço homogêneo de surgimento diferencial do sujeito, tanto sexuado quanto sexualizado. O acontecimento teria chegado ao conceito de corpo, sem que este se multiplicasse em formas diferenciais, quiçá de "gênero", o que será inegavelmente uma das contribuições maiores de Judith Butler, a partir das suas próprias leituras de Foucault.

Em uma perspectiva voltada novamente às metodologias filosóficas, seguiremos a pista do quinto limiar na progressão teórica da filosofia contemporânea. Ou de maneira explícita ou de forma latente, adotam o conceito foucaultiano de acontecimento, ao invés de o conceito de *Ereignis*, de Heidegger. Tal progressão se apresenta tanto em fenomenologias contemporâneas que tentam integrar aspectos do acontecimento, indo até integrar um operador da genericidade, quanto em uma filosofia que adotou a sistematização acontecimental em torno de um conceito dinâmico do genérico, mostra como o sujeito na *épistémè* pós-humanista não corresponde à unidade nem à unicidade alguma. O gesto metodológico acaba sendo consequentemente o de extrair o acontecimento do contexto foucaultiano, ao menos provisoriamente. Reforçar-se-á finalmente no último capítulo a ontologia latente mais ativa na obra de Foucault, pela qual o corpo subjetivado se inscreve a partir do conceito atômico relacional numa configuração local que aponta para as condições que seja universalizável.

Se a consequência da evolução de estratégias contracientíficas nas ciências responde às exigências eliminativistas decorrendo da ruptura epistêmica com o humanismo, a linguística estrutural desloca o cerne da linguagem para o corpo, a neuropsicologia apresenta bases não reducionistas para melhor entender a sensibilidade e a antropologia estrutural desarticula o eurocentrismo dominante que hierarquiza a relação entre interioridade e fisicalidade para estabelecer as linhas

oscilantes que artificialmente dividem o humano do não-humano, quer seja animal, vegetal ou mineral.

Cada um destes deslocamentos logra em virtude de desvendar um sistema que deixa transparecer como as divisões que perpassam e categorizam as comunidades humanas são tentativas de travar os mecanismos rotacionais nas relações de permutações e combinações que promovem as práticas subjetivas. Na sua versão eurocêntrica, pela ontologia naturalista, vê-se como seu método passa pela apropriação de terras e da judicialização da posse, independentemente da ontologia vigente nas comunidades que desfrutaram dessas terras. Para se expulsar da sua própria eurocentricidade, a filosofia precisa seguir adiante destes desdobramentos. A liberdade incondicionada e juridicamente protegida que se perde é compensada pela radical novidade, na qual se move uma teoria de sujeito à altura das provocações que Foucault a traz. Trata-se de uma verdadeira disposição filosófica perante o acontecimento.

Nos dois próximos capítulos, prosseguiremos a uma justaposição entre filosofias de recém cunho, nas quais o acontecimento está ausente, e uma em que figura. Isso nos levará, sucessivamente, a abrir o campo acontecimental da ontologia queer.



# CAPÍTULO 6

## PRIMEIRA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR

### *Uma sistematicidade sem acontecimento, novos rumos na fenomenologia*

A partir desta contextualização da obra foucaultiana se desenha uma primeira torção metodológica na compreensão que se propõe da estruturação do seu pensamento. Como todo leitor atento dos escritos de Foucault sabe, após as denegações sobre o estruturalismo, Foucault também nega ter ocupado a posição de "autor", e sobretudo nunca queria ser "aquele de onde vem o discurso", mas o "ponto do seu desaparecimento possível".<sup>1</sup>

Ora, depois de quatro décadas de submissão repetitiva a uma leitura literalíssima do discurso do Mestre, é legítimo reafirmar que a arqueologia é nada mais que a metodologia de análise estrutural acrescentada pelo conceito de acontecimento. Mais ainda, é forçoso de se constatar que Foucault realmente executou uma "filosofia do acontecimento"<sup>2</sup>, mas que isto não fracassou a arqueologia, tampouco iniciou o "pós-estruturalismo", tanto é que diversificou a prática filosófica pelo prisma da análise estrutural. Nada disso resolve o verdadeiro problema, no entanto, a saber que estas conclusões contradizem fundamentalmente a análise refutativa que o filósofo fez do estruturalismo no *Les Mots et les choses*, comprometendo *ipso facto* sua configuração da *épistémè* da Idade Moderna.<sup>3</sup>

Porém, de duas coisas uma: se seu argumento for sólido em *Les Mots et les choses*, Foucault não teve escolha outra que se barrar como estruturalista, pois estruturalismo e fenomenologia estariam obnubilados pela mesma fé no "ser da linguagem" que teria organizado seu encontro "no lugar comum", onde linguagem desdobra a perspectiva, ou quiçá *constatação*, conceitual sobre a finitude radical do

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*, op. cit., p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>3</sup> FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*, op. cit.. Cf. a seção « Le langage devenu objet », pp. 307-313.

homem<sup>4</sup>. Entretanto, ele teve outra escolha disponível, o que acarreta a falta de solidez do seu argumento histórico – ou ao menos da montagem da relação entre estruturalismo e fenomenologia. Por conseguinte, o estruturalismo não seria o duplo da fenomenologia, nem a “consciência crítica” da sua época<sup>5</sup>. Em compensação, o estruturalismo se firmaria na esteira crítica do a-historicismo *semânticocêntrico* da fenomenologia, de ser radicalmente obsessiva com o sentido e conservadora socialmente a se atrelar a todo custo ao humanismo moral. A correção da falsa simetria postulada por Foucault no livro será realizada apenas após a entrega do seu livro ao debate por seus colegas franceses, no caso seus colegas franceses *estruturalistas*. No que diz respeito à reação dos meios da fenomenologia, ousar-se-á afirmar, não sem polêmica, que sua periodização epistêmica despertará as tentativas refutativas surgidas tanto no *L'Idiot de la famille* de Sartre, publicado em 1969, quanto *Temps et récit*, de Ricoeur, publicado mais tarde ainda em 1983.

Ora, do fato mesmo de ter identificado Foucault como rival principal, a fenomenologia e a hermenêutica já eram, literalmente, *pós-estruturalistas*. Por isso, ao lembrar o tom polêmico contra a fenomenologia que *Les Mots et les choses* continha, G. Lebrun podia declarar no colóquio *Michel Foucault: Philosophe*, em 1988, que “bem que o livro não era entendido na época como a experiência de um novo método, mas como uma agressão, que suscitara os redemoinhos conhecidos. Aquele tempo está longe. A onda fenomenológica se retirou, e *As Palavras e as coisas* perdeu seu sabor polêmico”<sup>6</sup>. Mesmo ao não querer desagradar a memória de Lebrun, verifica-se que, na verdade, a onda fenomenológica voltara.

Tomando este conjunto de observações em consideração, poder-se-á afirmar o seguinte: é possível considerar a filosofia e a obra de Foucault separadas do seu autor, mas para efetivar isso é preciso romper com a quadriculamento erguido pelas elipses sucessivas da recepção da sua obra. Nada seria mais coerente no que diz respeito às posições *impessoais e indiretas* defendidas por Foucault que de reconsiderá-las a partir das teses sobre o fim do autor, o fim do livro e as que surgem a partir das suas investigações *teóricas*, digo bem, *filosóficas* e históricas, da

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>6</sup> LEBRUN, Gérard. “Notes sur la phénoménologie dans les *Mots et les Choses* », *Michel Foucault : Philosophe*. Paris : Gallimard, 1989, p. 33.

literatura vanguardista da primeira metade dos anos de 1960, cujas conclusões vão alimentando a articulação do modelo de análise estrutural atuante no *Les Mots et les choses*. O caráter aparentemente equivocado desta análise, diz respeito à complexidade da figura do sujeito desvendado.

Evidencia-se também que não há interrupção da pesquisa sobre a teoria do sujeito por Foucault, tampouco sobre o modo pelo qual um sujeito pós-humanista se constitui sempre em relação a uma certa conduta, um certo "jogo", com a obrigação a dizer a verdade, especialmente quando convocado, seduzido ou obrigado a fazê-lo. Nos anos de 1970, Foucault passa a rearticular uma figura do sujeito a partir da afirmação de verdades. Já no primeiro Curso e na longa reflexão feita acerca do *Édipo Rei*, de Sófocles, um arco teórico se inicia que terminará na outra extremidade da década por meio da figura dos "*homens infames*", enquanto o fio ligará uma série descontínua de reflexões sobre o corpo na exploração da temática do assujeitamento. Pela perspectiva dos seus livros, trata-se do momento da indiscernibilidade na qual se confundia a nova teoria do sujeito com aquela que tinha rejeitada no auge do "estruturalismo"... A partir do trabalho realizado nos Cursos, suas intervenções filosóficas na área da historiografia apontavam com maior clareza como nesta época evocava-se uma concepção geratriz da teoria do sujeito distante das formas linguísticas por meio das quais a figura *moderna* do sujeito desvanecerá. Articulava-se uma teoria parcial do sujeito a partir do conjunto de conceitos historiográficos que são a ruptura epistêmica (na filosofia da ciência) e do acontecimento (na teoria do conhecimento). Outras categorias semelhantes – limiar, dispersão, cortes – as acompanharam<sup>7</sup>.

Pela amplitude do seu projeto, então, um modelo formal de sujeito, correspondendo genericamente a *épistémè* pós-humanista, avançava com certo vagar. Como já sugerimos, difícil é de saber se tal objetivo escapou da capacidade unificada da arqueologia e da genealogia a situar um processo transformacional, atrelado à inscrição acontecimental, ou se ele determinou que "sujeito" denominava realmente uma relação de pensar a si pelos outros, cuja dinâmica se organizava por meio do surgimento do ser da linguagem, tese seguindo as conclusões da *Les Mots*

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I. op. cit*, p. 676.

*et les choses*. Faz-se possível argumentar que, no momento mais heideggeriano do pensamento de Foucault, o sujeito passava por um rompimento com a história da filosofia pela radicalização do formalismo latente de *Ser e Tempo*. Dada a tendência liberal subjacente à análise que Heidegger confere ao modo de existência própria do "ser-aí" (*Da-sein*), a expressão individualizada que reestrutura *Dasien* destinava o sujeito a contrapor à dinâmica do "podendo-ser" (*Seinkönnen*) a força constitutiva do sujeito pela ideia de poder enquanto relação, no caso, com acentos nietzschianos distintos, entre forças. Ainda em relação a Heidegger, a ausência do termo "ontologia" em Foucault não passa despercebida. Pois, nas décadas depois do seu falecimento, a teoria do sujeito genérica foi proporcionada apenas mediante uma reconfiguração radical da ontologia – o que implica diretamente a refutação não apenas do projeto heideggeriano quanto o de Nietzsche.

Ao mesmo tempo, Foucault era prudente ao não se redobrar simplesmente sobre a terminologia e os focos metodológicos de Husserl, que procurava situar a "constituição" do sujeito até em sua "gênese". Não há dúvida de que Foucault foi formado na tradição fenomenológica, seus primeiros livros testemunham da importância dela. Porém, em uma entrevista de 1984, Foucault é enfático sobre sua convicção de que tanto a fenomenologia, quanto o existencialismo fizeram a suposição de uma teoria de sujeito dado, com uma estruturação *a priori*, cuja consequência seria a perpetuação da teoria do sujeito-substância. Esta permanência neorristotélica e ontoteológica, acaba conduzindo o próprio projeto fenomenológico a uma incoerência interna na medida em que a tese da intencionalidade visava a esvaziar o modelo do sujeito consciente justamente da sua substancialidade. Ora, de acordo com Foucault, o sujeito "não é uma substância. É uma forma, e esta forma não é sobretudo e nem sempre idêntica a ela-mesma".<sup>8</sup>

Que na subjetivação se trata de um processo "histórico", isto é, temporal, já se sabia desde o *Sein und Zeit*, em que a figura do *Dasein* implica como a condição para pensar o ser independentemente da substância projetada a abertura de um horizonte na qual o sujeito se constitui junto com o sentido pelo qual se reconhece o mundo, no qual vem a existir apenas na medida em que se entrega às transformações pelas

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. "O cuidado de si como prática de liberdade" (1984), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Op. cit., p. 275 [718].



quais a consciência intencional se cava ainda mais por uma afetividade que se realiza em uma vida própria criada a partir de uma temporalidade que lhe sequestra das seduções do cotidiano. Sob a dimensão genérica das categorias estruturais postas por Heidegger, nas quais se jaz um falso "misticismo" da temporalidade, demonstrava-se antes de mais nada uma aposta com uma nova concepção do transcendente. Nela, o tempo se adequa à uma eternidade específica ao infinito único, cuja permanência Heidegger determinou quando rejeitou a matemática e a lógica fora do âmbito da ontologia desconstruída. Conceitualmente, tal decisão ontológica empurrou o pensamento de Heidegger finalmente a pretender encontrar um ponto fora da história, não obstante da idealização de uma história em termos de *Geschicht*, interna às oscilações do desvelamento do Ser. Foucault nunca será heideggeriano, pois a questão da história em *Les Mots et les choses* deve ser vista como um modelo demonstrativo, e as análises arqueogenealógicas aprofundarão esta dimensão inferencial da história a um projeto ontológico em gestação.

Tanto o estruturalismo quanto a arqueologia foram forjados em gestos filosóficos explicitamente em oposição à fenomenologia. Se a fenomenologia que Foucault recebeu em sua formação nos anos de 1950, aquela mesma que percorreu sua taxonomia epistêmica estruturante de *As Palavras e as Coisas*, e a fenomenologia à qual voltou a se referir no seu último artigo, "A Vida: a experiência, a ciência", não corresponde mais àquela pela qual identifica-se vastos eixos da pesquisa francesa contemporânea, é em virtude de uma constatação tão evidente que nem precisa ser demonstrada, a saber, que é a fenomenologia que se firma como a verdadeira filosofia pós-estruturalista. Todavia, uma explicitação necessita estabilizar o que parece descabido nesta afirmação.

A pesquisa que reivindicava ainda o título de fenomenológica na França, entre o início dos anos 1960 até o final da década de 1980, hesitava a se engajar no vasto projeto que se articulava a partir das ciências humanas, no qual se questionava a universalidade e a permanência da categoria do sujeito e os desdobramentos epistemológicos que lhe são consequentes. No estudo minucioso da pesquisa conduzida na *École normale supérieure*, nos anos de 1950 e 1960, realizado pelo historiador Edward Baring, há de se confirmar o quão impactante era a filosofia de Jean-Paul Sartre por um lado e, por outro, o teórico original da "ciência rigorosa", o

próprio Edmund Husserl<sup>9</sup>. Enquanto a retomada de foco na fenomenologia nos anos de 1980 na França e nos países anglófonos, beneficiando-se de um projeto de tradução de grande escala apoiada pela Minnesota University Press, acostumava novamente com os modelos estático e genético do trabalho de Husserl, em Paris, no início dos anos de 1960, na véspera dos seminários de Althusser sobre estruturalismo, o foco já era a fenomenologia mais avançada de Husserl, a fenomenologia objetiva, na qual a categoria de intencionalidade, que fazia da fenomenologia estática e genética uma filosofia da consciência, passou por uma redução equivalente a uma *epochè* teórica. Um grupo de recém doutores prosseguiu a explorar a fenomenologia a partir de estruturas matemáticas da aritmética, da geometria e da teoria dos conjuntos subjacentes à intencionalidade, inaparente nas conferências inaugurais proferidas por Husserl em Paris, publicadas há três décadas em uma tradução do jovem Emmanuel Levinas como *As Meditações cartesianas*.

Ao consultar a bibliografia da pesquisa inédita de Husserl, as conferências de Paris representam até um recuo do ponto mais avançado dos seus interesses, o que se fará nítido apenas depois da Segunda grande guerra na obra e nos manuscritos, *A Crise das ciências europeias e a filosofia transcendental*. Enquanto Paul Ricoeur traduzira o primeiro volume das *Ideias* e a conferência tardia de Husserl sobre “A Crise da humanidade europeia”, por um dos anexos da *Crise*, Jacques Derrida fará seus primeiros grandes estudos de desconstrução sobre e a partir da fenomenologia histórica e matemática da *Crise*, na tradução comentada de outro anexo tratando da “Origem da geometria”. Portanto, encontra-se em uma obra só de Husserl o que parecia no primeiro momento dividir as águas entre uma fenomenologia do sujeito que se confronta às ciências humanas em uma rearticulação estruturalista, ou seja, a linha de pesquisa de Ricoeur, e outra filosofia em prol da variabilidade da historicidade estruturalizante, seguida – e perseguida – por Derrida. Vir-se-ão rivais até uma reconciliação nos anos de 1990, a partir da guinada em prol de uma ética hermenêutica, o que surge após a passage das análises formalistas e

---

<sup>9</sup> BARING, Edward, *The Young Derrida and French Philosophy (1945-68)*. New York: Cambridge University Press, 2011.

desconstrucionistas do estruturalismo dos anos de 1970<sup>10</sup>.

Apesar das suas diferenças políticas nos anos de 1960, a fenomenologia política de Sartre abrirá também as perspectivas fenomenológicas à nova historiografia estrutural, em grande parte rearticulada por Foucault e Althusser. Seu comparativismo heteromórfico entre a obra de Gustave Flaubert e a consolidação da sociedade burguesa, em meados do século dezanove, toma emprestadas várias inovações desenvolvidas em primeiro lugar por seus inimigos intelectuais declarados, a começar com a análise comparativa justapondo dois processos de subjetivação compossíveis, a saber, entre uma obra literária e um processo sociopolítico histórico.

Contudo, a negligência descarada que tem sofrido a obra de Simone de Beauvoir pelo estruturalismo, cujos principais proponentes eram homens, não deixa de ser um verdadeiro escândalo, pois nela se encontra já de maneira mais acentuada a confirmação de que a fenomenologia precisava assumir para avançar o desafio de integrar metodologicamente uma lógica diferencial a seu pensamento do sujeito. *O Segundo sexo*, de Beauvoir, apresenta a “mulher” conforme um conceito novo ainda sem definição, tampouco história teórica positiva, um conceito, o de mulher, precisando, portanto, após uma *époque* aplicada à atitude natural que falsificava e distorcia as capacidades das mulheres, ser escrito tanto teórico quanto narrativamente. Devido a sua repressão teórica, algo que lhe aproxima às categorias históricas e políticas do proletariado e do negro, a metodologia transformadora desta história necessitava uma rearticulação fundamentada pela “moral existencialista”<sup>11</sup>. Para realizar isto, Beauvoir se defrontara a um desafio acerca dos conceitos de outro e da alteridade, apresentados pela fenomenologia como desprovidos de transcendência, por serem barrados pela dinâmica da imanência. Para Beauvoir, permitir que o conceito de mulher permanecesse nesta condição, equivale a produzir um “mal absoluto”. Sua saída pode ser realizada apenas por um duplo movimento, levar os processos pelos quais a mulher foi historicamente denegada

---

<sup>10</sup> HUSSERL, E. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VI, 1962]. Tradução G. Granel. Paris: Gallimard, 1983.

<sup>11</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*. Vol. 1: « Fatos e mitos », Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970 [1949], p. 23.

conceptualmente, para depois fazer surgir-la pela temporalidade narrada de uma escritura estruturada pela dinâmica fenomenológica da “experiência vivida”. Precisava, em outras palavras, de um acontecimento que não apenas reformaria o *status* inferiorizado da mulher, mas reverteria a desconexão entre imanência e liberdade – gesto estruturalista se fosse um. Contudo, a fenomenologia existencial e hermenêutica rejeitara o acontecimento numa decisão metodológica, na qual se valoriza a transcendência em nome de uma liberdade maior, mesmo se necessitasse de uma revolução para que esta liberdade se vivenciasse de forma não alienada.

Tal momento se encontrará apenas com o desvanecer do estruturalismo. Pelo subjetivismo em volta da produção de conhecimento ainda inerente à nova geração dos fenomenólogos franceses, o desgosto perante a humilhação teórica que lhe faz sofrer Foucault e demais estruturalistas, fará que, com muito poucas exceções, a reinstitucionalização da fenomenologia no âmbito da pesquisa na França se dará por uma omissão geral e uniforme de qualquer referência ao estruturalismo. Enquanto a proposta contracientíficas pós-humanistas, propostas que juntaram a explicação do modo da dispersão das ciências do homem com a comemoração do surgimento das novas ciências sociais, cada vez mais empiristas em suas respectivas metodologias, ela será descartada sucintamente. Se os anos de 1990 encontrarão um entusiasmado espírito de descobrimento formado pelo projeto amplo de “naturalização” da fenomenologia, conduzida por Francisco Varela e Jean Petitot, que reunirá husserlianos trabalhando na tradução dos manuscritos da *Husserliana*, em que se trata da complexidade pré-consciente da intencionalidade passiva e da sua pré-compreensão, psicólogos cognitivos confrontando os escritos de George Gurwitz com experiências recentes oriundas da guinada cognitivista na filosofia analítica e a nova metafísica bio-quantum de Varela e seus colaboradores, um nítido espectro ocupara a retomada da fenomenologia, melhor denominada por Dominique Janicaud de a “guinada teológica da fenomenologia francesa”<sup>12</sup>.

Fonte de um debate de grande escala que reunira uma dezena de pesquisadores da nova geração, Janicaud mostra a ponta de lança que se construiu pelo desaparecimento da politização das ciências humanas desde o recuo dos

---

<sup>12</sup> JANICAUD, Dominique, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris : L'Éclat 1991.

modelos marxistas num clima avassalador de liberalismo conquistador que não deixou a fenomenologia ileso. Emendando-se às ciências humanas para aprofundar seu retorno à hegemonia intelectual, a nova fenomenologia tenta aproveitar desse contexto político para integrar as consequências de um terceiro paradigma heideggeriano, surgido da publicação de *Contribuições para a filosofia*, obra inédita em que a vocação de reforma teológica radical atrás das especulações ontológicas de Heidegger acerca do acontecimento se faz ver com nitidez.

Desta forma, é possível verificar três contextos de acontecimento em Heidegger. O primeiro, por uma função deflacionária no âmbito do conceito em que o *Dasein* passa à temporalidade "ek-stática" da existência autêntica; um segundo, que se aplica à historicidade constitutiva do conceito diferencial de Ser; o terceiro, portanto, que é inaugural de uma nova idealização diferencial de Deus, antecipando assim a corrente teológica por dentro da desconstrução. No que diz respeito àquela fenomenologia "teologizada", na leitura de Janicaud, esta eliminaria o segundo sentido de acontecimento para abraçar o terceiro e reconfigurar o primeiro. Perante a força da contestação decorrendo das suas conclusões, liderada por Jean-Luc Marion e Jean-François Courtine, Janicaud recuara até uma posição conciliadora – ele era, *somme toute*, fenomenólogo. No caso, ele acabou aceitando que a fenomenologia, ao invés de uma redução forçada a uma nova teologia, seria melhor descrita como *éclatée*, arrebatada, constatação que mesmo assim não deixava quieto no seu mapeamento as críticas levantadas por Gilles Deleuze ao conservadorismo político da fenomenologia após Sartre. Seja como for, a organização pela *Revue de Métaphysique et Morale*, do dossiê "Repenser les structures", por Étienne Balibar, em 2005, forçara a evidência da acusação a buscar um acordo no qual se reconhecia como o estruturalismo estava sendo omisso propositalmente pela nova fenomenologia, enquanto a mesma emprestava sem muita vergonha alguns dos seus maiores descobrimentos e técnicas metodológicas<sup>13</sup>.

Nesta ampliação do seu campo experimental, surgiu, portanto, uma fenomenologia do acontecimento ao mesmo tempo que, pela pressa ao vincular o

---

<sup>13</sup> BALIBAR, Étienne. "Le Structuralisme : une Destitution du sujet?", *Revue de métaphysique et de morale* 45 (1/2005), pp. 5-22.

acontecimento com uma ética de alteridade, na qual a hermenêutica fundamentada pela fenomenologia fez contribuições inegáveis, questionava-se novamente a relação deste conceito com uma reforma metodológica aparente na filosofia da religião. Pois, tratar-se-ia, no final das contas, de uma idealização do acontecimento *sem* acontecimento.

Para abordar estes desenvolvimentos, pretende-se levantar os pontos mais salientes para nossa discussão de duas filosofias, cujos resultados mostram uma fidelidade à evolução da fenomenologia, ambas tão fiéis que nem sequer mencionam como o estruturalismo teria as proporcionado. Farei este levantamento por meio de considerações sobre a idealização do acontecimento por Claude Romano, no que diz respeito ao lado francófono, e ao lado anglófono, pela integração da genericidade nas pesquisas em fenomenologia de Anthony Steinbock.

Diretor do Phenomenology Research Center e autor de vários livros sobre e a partir de fenomenologia husserliana, Steinbock fez contribuições determinantes, embora ainda pouco exploradas no Brasil, acerca das implicações da inclusão do conceito de genericidade na metodologia fenomenológica. Usando referências, principalmente aos anexos publicados às edições norte-americanas e francesas da *Krise* e às partes concluídas desse projeto, Steinbock identifica bases para avançar a tese segundo a qual Husserl estava na busca de um nível de leitura da atividade fenomenológica em que poder-se-ia aplicar um conceito de genericidade. De acordo com ele, "Husserl assumiu *problemas generativos* como mundo familiar (*Heimwelt*) e mundo alheio/estranho (*Fremdwelt*), nascimento e morte, constituição de sentido por apropriação, ética social, etc., enquanto trabalhava ainda no contexto da análise genética e da distinção crescente entre fenomenologias estática e genética."<sup>14</sup> O campo preferencial para esta articulação diz respeito à formação própria da intersubjetividade, cujos rastros nos manuscritos de Husserl remetem ao conceito de *Intersubjektivität*. Já que se trata de uma ordem mais complexa de estruturas, Steinbock reconhece que Husserl teve em primeiro lugar que preparar a camada genética da análise, o que ele teria feito com sucesso, para então chegar à generativa, isto é, um modelo ainda latente nos seus escritos mais elaborados.

---

<sup>14</sup> STEINBOCK, Anthony J. "Generativity and the scope of generative phenomenology", *The New Husserl: A Critical Reader*. Donn Welton (ed.). New York: Indiana University Press, 2003, p. 303.

Ora, a noção de processos gerativos, na filosofia e nas ciências sociais de expressão inglesa, remete bem evidentemente à linguística de Noam Chomsky. Verdadeira automatização de processos inferenciais enraizados em algoritmos naturais, por mais que Chomsky vai aperfeiçoando e simplificando seu modelo inicial fortemente impactado pela cibernética, a geratividade das estruturas sintáticas se mantém até no seu modelo atual de biolinguística<sup>15</sup>.

Na perspectiva de Steinbock, a fenomenologia husserliana teria progredido também nesta direção. Cunhando o termo "*generative phenomenology*", Steinbock não representa diretamente a tradição da fenomenologia que acusamos, pois, a pesquisa canado-estadunidense da fenomenologia decolará apenas nos anos de 1980, com importantes contribuições mais exegéticas também da obra dos fenomenólogos europeus sendo realizadas na primeira parte do século vinte e vindo até depois da morte de Foucault, contexto no qual suas afirmações polêmicas sobre fenomenologia já tinham perdido sua força com o tempo e o deslocamento geográfico. No entanto, Steinbock claramente felicita Husserl por ser a fonte de conceitos associados ao estruturalismo, como se identificações aleatórias em manuscritos inéditos pudessem se valer de uma antecipação atualizada, após as significantes contribuições críticas feitas pelo estruturalismo.

Desta maneira, o termo de genericidade remeteria a uma extensão suplementar da fenomenologia que passa pelo conceito de desvelamento. De acordo com Steinbock, genericidade é "gerada como parte da autoexplicação da fenomenologia ela mesma. Esta revelação (*disclosure*) tem a ver com o estilo da reflexão fenomenológica que Husserl empreendeu."<sup>16</sup> Decerto, Steinbock reconhece a necessidade de dois níveis expositivos para chegar à ideia, o que subentende que a noção não estivesse pronta até nas suas apresentações provisórias nos inéditos. Com este conceito, tratar-se-ia de um redobramento acerca do método estático e genético enquanto tal, mesmo que num primeiro momento, confirmando assim que

---

<sup>15</sup> Para uma descrição mais detalhada das modelizações de Chomsky e suas relações não apenas com a filosofia, mas com a ontologia, indico ao leitor, além das observações no capítulo anterior, meu livro, *O Realismo estruturalista. sobre o intrínseco, o imanente e o inato*. Porto Alegre: Editora Fi/coleção PUCRS "Filosofia e interdisciplinaridade". Nesta discussão, faremos também referência às formulações mais recentes de Steinbock, tal como expostas no capítulo 3 e no "Afterword" de *Limit-phenomena and phenomenology in Husserl*. Toronto: Rowman and Littlefield, 2017.

<sup>16</sup> STEINBOCK, Anthony J. Generativity and the scope of generative phenomenology, *art. cit.*, p. 300.

é principalmente por meio de uma análise genética, as extensões normativa e teleológica se fixam a um suplemento imanente. Embora metodologicamente latente, em prol de criar outro nível analítico, Steinbock se interessa neste caso por antecipar alguns dos desenvolvimentos subsequentes da fenomenologia, mas também para salientar o processo de captura conceitual que era a de Husserl. Na estimação de Steinbock, entretanto, pelo uso de um termo novo, o *Leitfaden* ("leading clue"), Husserl já teria visto que a abertura de novas camadas de indagação não é apenas um resultado das reduções transcendentais e eidéticas, mas uma autorreflexividade metodológica pouco característica das empreitadas filosóficas, mesmo em seus momentos mais meta-analíticos. Notavelmente, pela questão autorreferencial metodológica inscrita na fenomenologia generativa, Steinbock se autoriza a partir desta questão de se perguntar sobre a evolução da metodologia da fenomenologia enquanto tal, sobretudo da sua "direcionalidade" (*directionality*).

Onde Steinbock nos parece equivocado é quando orienta estas questões para um sentido semanticamente carregado. Pois, para ele, "os parâmetros da fenomenologia genérica, seja concernente à gênese passiva ou ativa, são a *vida individual*."<sup>17</sup> Afirmando tal, ele volta a reduzir o sujeito ao indivíduo – o que é contradito pelas teorias da genericidade estruturalistas, quer de Chomsky, ou ainda, quer de Alain Badiou. Esta redução não se faz por uma linha direta, mas pelo esquiteamento do conceito de "facticidade monádica" que em si, remete a uma estrutura distribuída horizontalmente entre os seres. Steinbock reconhece o lado controvertido desta afirmação ao salientar como "Husserl sugere em uma nota provocadora às suas leituras sobre a síntese passiva que a vida transcendental não pode morrer e não pode nascer"<sup>18</sup>. Mas invés de ver uma vida individual como estrutura sustentada por uma teoria, Steinbock volta a denominar a estrutura por um suposto nome próprio, "o indivíduo", embora sempre num fundo não idealizado, e de fato nem fenomenizado que é o complexo da camada do lar e do estranho. Se ele reconhece que "o acontecimento transcendental do nascimento e morte é

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 307. E Steinbock de acrescentar: "O nascimento e a morte de um indivíduo (ou até mesmo de uma cultura ou uma comunidade!) não precisam ser ocorrências pressupostas na atitude natural ou pontuações no tempo objetivo." (p. 308).



precisamente o que aparece dentro da fenomenologia generativa (*generative*)",<sup>19</sup> novamente ele chega a amenizar o componente histórico de uma estrutura epistêmica ao articular este "*appears*" enquanto aparecimento proporcionado por um processo transcendental. Ora, aquilo que o acontecimento heideggeriano e por extensão foucaultiano salientam, ao contrário, é como um processo de apropriação ou desapropriação do sentido evoca o signo de um processo estrutural. Tal processo está no limiar da corporeidade, pois é o acontecimento enquanto singularidade que estabelece uma dinâmica no pensamento que pode ser denominada o "teorizar".

No final das contas, a questão da genericidade na leitura de Steinbock se volta ao nível macroscópico da teorização e como níveis subsequentes podem ou não corrigir, ou até anular, achados num nível inferior que admite erros ou irrelevância. Visa-se também a questão de determinar os limites ou os termos de clausura de uma teoria, o que ele glosa por meio do conceito de "direcionalidade". Por este, é possível perceber a relação entre genericidade consigo mesma, apresentando o nível mais normativo das conclusões do *corpus* de modelizações sobre fenômenos, enquanto a relação entre genericidade e a análise genética deve se restringir a analisar os achados sem a dimensão da historicidade teórica. Por conseguinte, a relação entre genericidade e análise estática deve afastar a dimensão temporal. O que em uma afirmação invertida significaria também que a fenomenologia estática avançava uma teoria de autoconstituição temporal incompleta, e a fenomenologia genética apresentava conclusões parciais sobre o processo dinâmico da gênese do complexo operante na determinação do sentido pela fenomenalidade.

O que permanece de alta importância no trabalho de Steinbock é ser um "catador" de destroços fenomenais, pois ao corrigir o que certos críticos alemães da fenomenologia consideram seus "defeitos"<sup>20</sup> ou seja, o que transforma o "normal" em anormal na produção teórica, ele determina uma linha pela qual a autorreflexão metodológica articula uma "nova norma" na teoria<sup>21</sup>. Em sua própria admissão, "a fenomenologia generativa nunca estava completamente contida dentro dos escritos de Husserl." ("*generative phenomenology was never contained fully within Husserl's*

---

<sup>19</sup> STEINBOCK, 2003, p. 307.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 298.

writings")".<sup>22</sup>

Para ele, a conclusão é que, por esta latência vinculada a um operador ainda pouco conhecido, a fenomenologia teria descoberto os meios internos para se superar e que, assim sendo, tem a obrigação a fazê-lo. Na análise apresentada por Janicaud, fora exatamente tal justificação metodológica que proporcionava a guinada teológica da fenomenologia francesa. No seu comentário sobre os parâmetros estritos da metodologia afirmada pelo próprio Husserl, aqui remetendo ao artigo de 1911 "Filosofia como ciência rigorosa", Janicaud dava peso mesmo à fenomenologia estática. No entanto, Steinbock também considera que a superação libera uma dimensão transcendente, religiosa e moral, à figura do Estranho no que diz respeito ao plano em relação à qual surge o processo de genericidade. Isto aparece particularmente quando se limita pelo dado (*givenness*) apenas a uma forma só. Buscando auxílio nos escritos de Derrida dos anos de 1960, mas "direcionando-os" para outras finalidades, Steinbock conclui ao dizer que "ao nos limitarmos ao desvelamento (*disclosure*), perdemos as dimensões moral e religiosa da experiência e nós limitamos ao verdadeiro dado (*very givenness*) do tal-chamado Outro"<sup>23</sup>. Disputando um espaço para a doação revelada além do "*disclosure*", Steinbock omite, no entanto, a singularidade radical do conceito de acontecimento para se focar numa experiência da genericidade que aperfeiçoaria a apropriação da alteridade pela revelação de uma "figura pessoal", o Estranho, cujo alcance é mais absoluto em relação à dimensão geo-histórica da genericidade, que radicalmente construtiva de uma comunidade futura.

Em outros termos, faltando o acontecimento, Steinbock irá escolher a guinada teológica. Ainda teremos que determinar outra escolha, desta vez com aceitação nominal e conceitual do termo acontecimento, na fenomenologia de Claude Romano. Para ele, não há porque negar o "prolongamento" da fenomenologia na hermenêutica e na desconstrução, especialmente quando se considera certa unidade de pensamento que caracteriza a filosofia franco-alemã, isto é, dita "continental", na

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 319.

visão da filosofia analítica<sup>24</sup>. Crítico severo do logicismo linguístico que parametriza a filosofia de expressão inglesa, com todo seu compromisso com a convencionalidade fundacional das normas da experiência, Romano é sensível ao mesmo tempo a uma captura da experiência pelos esquemas conceituais que perpetuam o fascínio com o (neo)kantismo, como se fosse por princípio para preservar a hegemonia científica da filosofia. Para ele, a fenomenologia tem ultrapassado criticamente estas duas orientações de pensamento não tanto por ter isolado uma camada autônoma da percepção, objeto da fenomenologia estática das *Investigações lógicas*, mas por ter identificado uma dimensão pré-conceitual da *experiência*. De acordo com Romano, tal proposta pode ser lida na frase de Husserl, "a experiência com suas exigências próprias precede o pensamento conceitual e suas exigências"<sup>25</sup>.

Distante do grande número de fenomenólogos no seu culto à transcendência, Romano visa a explorar toda complexidade experiencial implicada por uma abordagem das estruturas imanentes do pensamento. A seu ver, a proposta da fenomenologia não é a de assegurar teoricamente a liberdade da consciência. Romano se afasta da pressão de pensadores americanos que ensejam reduzir a percepção a juízos no intento de não deixar frouxa uma experiência em relação à liberdade que lhe é inscrita. Seu compromisso com a natureza irreduzível da percepção à proposição lógico-linguística ou conceitual se encontra na tese sobre os "vetores práticos" que nos motivam em nosso comércio cotidiano com o mundo"<sup>26</sup>. Estes "são imanentes à experiência assim entendida, enquanto estruturada significativamente, e eles surgem eles mesmos do domínio do pré-conceitual e do pré-linguístico"<sup>27</sup>. Este "comércio cotidiano" cria problemas tanto como expressão, quanto seus pressupostos sociopolíticos.

Para que seja tratada a experiência generativa de uma formação subjetiva irreduzível ao discurso já capturada por uma rede de poder-saber, é imperativo

---

<sup>24</sup> ROMANO, Les concepts fondamentaux de la phénoménologie : Entretien avec Claude Romano. Tarek R. Dika, William C. Hackett, Claude Romano *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XX, No 2, 2012, p. 174.

<sup>25</sup> HUSSERL, Edmund, *Hua V*, p. 34, *apud* ROMANO, *art. cit.*, p. 179.

<sup>26</sup> ROMANO, C. *art. cit.*, p. 190.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

demonstrar uma experiência de tal radicalidade que, em princípio, poderia derrubar não apenas um governo representando uma ideologia levantada a partir do dispositivo de poder vigente, mas de toda sua conceptualidade. Lembra-se que em Foucault não há repressão unidirecional entre o dispositivo do poder e os indivíduos "assujeitados", pois o poder é constitutivo da forma-sujeito mesma, inclusive a do sujeito autônomo. Tal conclusão, na qual a autonomia adquirida encontra nova fonte heteronômica pela qual o sujeito seria constituído, não deixa leitores da análise foucaultiana livre de angústia, já que prejudica qualquer esperança posta por ele na inversão de um dispositivo de poder. Qual seria a razão pela qual uma formação subjetiva indiscernível não teria uma capacidade imanente a descartar a força constrangedora de juízos quando esta for tratada pelos "vetores práticos" apresentados por Romano? O conteúdo proposicional e conceptual destes vetores não é outro que o da reprodução de uma inteligibilidade que se aproxima ao sentido implícito em discursos hegemônicos de outrora, quando estes eram denominados ideologia. Se a fenomenologia deseja reencontrar sua dignidade política, não importa que seja classificada de pós-estrutural ou não, mas que se realize na teoria conforme uma doutrina normativa que não é apenas criadora de melhores condições de vida, mas de uma experiência de criação radical que reconhece como o juízo funciona de mãos dadas com um poder institucional, quer seja ele acadêmico.

Desta maneira, Romano se afastará da associação do projeto fenomenológico a cercar as "verdades de essência", após as reduções respectivas e a crítica fundamental operada por Husserl à ideia de *a priori* kantiano (em que a experiência é idealizada sem a percepção) e ao *a priori* de Hume (em que a causalidade no âmbito da experiência é entregue à razão indutiva, por ser entendida apenas por generalizações dentro dos limites da validade). Para Romano, a fenomenologia tem como horizonte necessário o humano, assim afirmando-se perante a disputa transcendental dos doutores de uma guinada teológica. De acordo com ele, « a fenomenologia, como a filosofia em geral, é uma atividade histórica, suas descrições são sempre necessariamente condicionadas por preconceitos, por interesses particulares, por uma conceptualidade herdada cujas fontes, legitimidade e limites há de tentar esclarecer de maneira crítica, de forma a poder realizar sua empresa

descritiva"<sup>28</sup>. Porém, situada novamente no âmbito de uma consideração acerca da disputa metodológica com o estruturalismo, é curioso pelo menos não identificar uma alusão a este respeito. Por isso, conforme Romano, a fenomenologia não busca afinal se situar como ontologia social, e o conceito de Husserl de "*a priori* material" retém o projeto sempre por dentro de uma configuração subjetiva já na experiência – ao invés de, dialeticamente, por um seguimento do seu aparecimento. Remetendo-se ao problema constitutivo da superação, que é a distinção irreduzível entre *Verstandt* e *Vernunft*, Romano convoca Husserl a resolver um problema que a arqueologia do discurso em Foucault projetara a partir de uma tese sobre a autonomização diferencial do discurso como função de multiplicação da verdade. Se a resolução em termos husserlianos trata de uma ampliação racional desta razão de maior amplitude, implicada pelo *Vernunft*, os contornos da razão não satisfazem aos critérios de validade pelo fato único de superar o entendimento humano. Aquilo que consegue seria a genericidade de um processo necessariamente parametrizado que influi naquilo que era uma forma já muito restrita, se não redutiva, pela qual pensar o fenômeno da subjetividade.

A questão que surge então é realmente a de saber, como alega Romano, que nem Hegel ou Nietzsche, nem o hegelianismo neoempirismo de John McDowell, tampouco o neo-kantiano de Robert Brandom, chegam a explicar os constrangimentos pelos quais a razão mais ampla, intencionada no conceito de *Vernunft*, responde aos desafios para estabelecer seus protocolos de validade, ou se esta visão necessitaria uma saída dos limites do método da fenomenologia. O esforço realizado por Romano ao introduzir o conceito de acontecimento para desafiar a própria hermenêutica é sintomático deste dilema.

De toda evidência, houve no trabalho mais recente de Romano uma redescoberta de caminhos generativos a partir das tradições em relação as quais, e a partir das quais, a fenomenologia se tornava possível, a saber, as filosofias empírico-transcendentais de Hume e Kant. Pela "hermenêutica acontecimental", entretanto, Romano considera a "necessidade do abandono do paradigma transcendental" no projeto mais rarefocado por onde a existência do homem "como

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 196.

tal ou em totalidade" está posta em risco por uma "transformação crítica", embora uma que subscreva a uma vulnerabilidade no seu surgimento, uma que passa ainda pela experiência vivida de forma outra que a de um traumatismo<sup>29</sup>. Pela própria percepção de Romano sobre suas pesquisas iniciais, sua reflexão sobre o acontecimento se articula a partir da manutenção de uma noção do sentido, sem que estivesse posta em jogo a sensibilidade. A força da construção conceptual do acontecimento certamente não passa despercebida por ele, quando afirma o seguinte: "Ao seguir o fio condutor do acontecimento, eu procurei solucionar as ambiguidades do essencialismo tão particular que se encontra em *Sein und Zeit*, e de certo modo, por meio dele, à *Seinsfrage* ela mesma"<sup>30</sup>. No entanto, as condições sociais e históricas nas quais surgiu a *perspectiva* e quiçá a *precondição* para melhor indagar-se sobre o "essencialismo" estão novamente desprovidas de referências às *formações teóricas* do estruturalismo. Apesar de reconhecer a necessidade da interlocução com a epistemologia, estas formações não são nomeadas – nem pelo novo "nominalismo" essencialista que Romano tenta recuperar a partir de uma reflexão sobre a aporia entre o *a priori* e o *arché* em Husserl. Neste sentido, a *Seinsfrage* não entra em consideração no seguimento do "fio condutor do acontecimento", sequer "de uma certa maneira".

A partir de uma perspectiva a princípio mais amena à tradição estruturalista, daria para comemorar um artigo de Philippe Sabot sobre a importância da noção de acontecimento na arqueologia de Foucault. Porém, como já notamos nos dois primeiros capítulos deste livro, os pesquisadores que reivindicam o legado de Foucault são frequentemente os primeiros a negar a efetividade e a operatividade da análise estrutural no seu projeto mais abrangente. A questão é menos se o acontecimento ocupa uma posição crucial na articulação da arqueologia. Mostramos já que um sistema significativa subjacente à organização do discurso se confirma compondo um quinto limiar, cujas implicações são ontológicas. Sua existência surge a partir do método classificatório das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem por *épistémès* descontínuas, no qual se relacionam as ciências experimentais e aplicadas por seus princípios, parâmetros e categorias

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 201, 200.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 201.

formais. Para que se torne uma ontologia a pleno título, ainda se requer a integração ampliada e explícita da análise estrutural, apontada como hipótese por Foucault nas suas publicações da segunda metade dos anos de 1960 ou ainda nos manuscritos até recentemente indisponíveis da sua atuação na Universidade de Túnis. O que deve ser ressaltado, ao contrário, é como o acontecimento é um conceito suficientemente forte para conduzir o estruturalismo a tratar *também* do novo objeto criado por seu trabalho de fundamentação semiológica das ciências humanas. Afinal, a questão não é apenas a da suposta superação do estruturalismo.

Sabot certamente não está equivocado a ressaltar a mudança de foco ocorrida entre *As Palavras e as coisas* e *a Arqueologia do saber* que passa da "estrutura-devir" ao "campo-(regras de) transformação"<sup>31</sup>. Porém, defender que ocorra simultaneamente a uma ruptura operatória entre o estruturalismo e a arqueologia é menos convincente, pois, sabemos já que decorre das diferentes afirmações feitas por Foucault de maneira tão provocadora que parecem equivocadas. Esta suposta ruptura passaria a rejeitar a existência de um sistema extradiscursivo, firmado por uma teoria imanente do acontecimento, pelo qual se exercem estrangimentos epistêmicos sobre a formação das ciências. O campo discursivo ao qual Foucault se aproxima, mas apenas para se afastar logo em seguida, é um sistema que visa a uma espacialidade descontínua, mais do que a uma temporalidade diferencial. Esse sistema se alimenta da temática das heterotopias e dos corpos pensantes, pensantes mas ociosos devido à ausência de um modelo complexo de subjetividade cuja teorização não passa pelo transcendental, e sim por uma reconfiguração do conceito de *arché*.

O que sustenta a relação entre regras de transformação e acontecimento é, ao invés, a direcionalidade, ou seja, um campo, sim, mas um, no prisma da *épistémè* pós-humanista que *por direito* é disruptivo, tanto quanto que constitutivo. Um discurso novo não surge sem proporcionar atos de reação intrínseca à estabilidade adquirida do discurso organizador do sentido. Por isso, um discurso proporcionado por uma ruptura epistêmica se organiza conforme um sistema *imanente* à formação

---

<sup>31</sup> SABOT, Philippe. « Michel Foucault des *Mots et les Choses* à *L'Archéologie du savoir* ». In: Michel Foucault hérétique. Lyon : Bertrand Nouailles et Alain Petit éd., *Foucault hérétique : Les Mots et les Choses*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal., p. 108.

subjetiva que apenas um acontecimento despertaria. A transformação consequente do conjunto das teorias racionais concorrendo a resultados concretos e aplicáveis, e eventualmente como mercadoria intelectual, se determina pelo "*a priori* histórico". Sua regularidade é regida por um *a priori material*, intrínseco aos parâmetros *intradiscursivos* da formação dos saberes *empíricos*, examinados em *As Palavras e as Coisas*. Ora, para que o discurso seja reconhecido não em termos de linguagem, quiçá de verdades, mas como práticas, o quinto limiar deve ser encontrado.

Mas quem defende até o fim que Foucault não era estruturalista, aqui fazendo a abstração necessária do que ele falou em seu nome próprio, talvez não tenha se perguntado se a metodologia aplicada em *Nascimento da clínica* e *As Palavras e as coisas* rompia de fato com a fenomenologia e a hermenêutica. Pelo menos, são estas linhas de pensamento que Foucault rejeitara com tanto vigor naquele período. A arqueologia demonstrava por um comparativismo formalista sincrônico, um que derrubava a linearidade causal, proporcionando a formação de modelos discursivos que projetava o mundo de tal maneira que recolhia o sentido deste mundo para um sujeito constituído a partir de *a prioris* universais e absolutos. Ao invés de *não ser estruturalista*, seria o caso realmente de que *As Palavras e as Coisas* não superava o que se *entendia* das capacidades da análise estrutural? Pois, como sugerimos já, os caprichos de Foucault não conseguem *justificar* sua classificação contraditória do estruturalismo na *épistémè* quando se justapõe às suas aplicações científicas na psicanálise, na etnologia e na linguística – as "*contra ciências*", elas todas, no caso, estruturalistas. De acordo com Sabot, existiria um deslizamento do significado de acontecimento entre 1966 e 1969, mas este diz menos respeito ao modo em que se trata uma singularidade, e sim ao afastamento definitivo com a fenomenologia por um modelo de análise do pensamento que cooptava os operadores principais da análise estrutural aplicado a um objeto novo: o discurso. O despertar desta pesquisa é dado por um acontecimento definitivamente afastado da conceitualidade metafórica do "*dehors*"<sup>32</sup>, e inserido por forçamento numa teoria do discurso

---

<sup>32</sup> Em 1966, escrevendo sobre Maurice Blanchot, Foucault define o "pensamento do *dehors*" da seguinte maneira: "Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele



direcionada a aniquilar o que ainda sobrava do conceito moderno de sujeito. Apagou-se o que ainda respirava no suspiro do conceito de homem.

Este deslizamento responde tanto às potencialidades apresentadas pela metodologia na qual o novo se trata, seja no vazio deixado pelo fechamento do humanismo, quanto às exigências postas a uma metodologia que deve pensar pela tensão desequilibrada na qual a diferença se faz sequestrada e violentada pela lógica do mesmo, da identidade e da unidade. Se o acontecimento servisse para sustentar virtuosamente a lógica descontinuísta aplicada à história em 1966, em 1969 ele se torna meta de uma fundamentação do discurso que cabe ao enunciado: a frase da diferença redescoberta, mas na sua complexidade é tudo menos uma frase gramatical, visa a uma efetividade. Não é uma contradição, pois é uma performance, mas não é um devir, pois se vê identificável enquanto multiplicidade irreduzível, num entrecruzamento reversível quando o visível se faz escutado, e o dizível visto. Em 1966, o acontecimento pode bem ter sido posto fora da arqueologia, mas em 1969, ele se torna sua causa imanente, explicitável apenas pela diferença irreduzível inscrita na linguagem pelo enunciado, motor dinâmico do discurso canalizador das práticas pelas quais as verdades se incorporam.

Entretanto, Sabot lamenta ainda que o tratamento feito por Foucault, por mais ambicioso que fosse, não se resolveu. Ainda precisa saber qual eram exatamente os objetivos desta ambição. Conforme Sabot, « O que persiste, entretanto, da primeira até a outra obra, é o problema da exterioridade. O problema da exterioridade pura ou radical do acontecimento (que marca a "erosão do *dehors*" que afeta o *dedans* de uma *épistémè* em *As Palavras e as coisas*) é apenas parcialmente resolvido pela integração da acontecimentalidade (*événementialité*) da esfera do discurso. Pois, a *Arqueologia do saber* enfrenta o novo problema de uma forma de exterioridade recíproca entre os regimes de acontecimentalidades heterogêneas"<sup>33</sup>. De forma

---

se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar "o pensamento do exterior" ("*pensée du dehors*"). FOUCAULT, M. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta; tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Coleção Ditos e escritos; III), p.222. [*Dits et écrits*, I, 38, *op. cit.*, p. 521.]

<sup>33</sup> SABOT, art. cit., p. 116.

brusca, concordamos que Foucault não procurava outra coisa do que um conceito de causa adequado a operar sobre fenômenos discursivos de natureza diferencial, irreduzível e múltipla. Mas é precisa ressaltar que a singularidade à qual o acontecimento se associa desde que se afastou do paradigma aristotélico, no qual é reduzido ao tópico do “acidente”, chama para ser situado no lugar da contingência, especialmente quando o discurso for representado a partir de uma dialética de interioridade/exterioridade.

Em virtude de “O Pensamento do *Dehors*”, artigo sobre Blanchot inicialmente publicado na revista *Critique* em 1966, Foucault parece aderir a tal dialética, mesmo que não haja evidência nos seus escritos de que o alvo último de um saber gay oriundo de uma nova figura lógica e vitalista de subjetividade surgisse por uma dialética. Por mais que devamos concordar que este projeto não foi resolvido na época em que ele se engajava em uma “filosofia do acontecimento”, persistimos em nossa posição que considera equivocado defender que não o realizou no e com o tempo. Esta história não era nem do passado, tampouco do presente – mas prossegue de uma omissão em relação a qual a grande comunidade de pesquisa sobre Foucault frequentemente parece dilatar, ao invés de detalhar.

Para direcionar esta emergência na teoria, Foucault precisava dos instrumentos da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, da sua idealização formal da transformação seguindo regras que poderiam ser explicitadas por uma semiologia. Mas a antropologia estrutural, enquanto derrubava as hierarquias científicas de ultramar, celebrava os ritos institucionais do poder europeu sem questioná-los. Para que isto fosse possível, a antropologia estrutural precisava de métodos mais formalistas ainda – e sobretudo de gráficos topológicos e estruturais.

Apesar do modelo de ontologias múltiplas desenvolvido por Philippe Descola para classificar as culturas globais e planetárias<sup>34</sup>, só pode haver necessidade de tal relativização quando falta uma linguagem formal suficientemente geral – a filosofia primeira – receptível também para que seja incluída nela uma ética realista formal, cujo paradigma deve ser suficientemente complexo a incluir animais não-humanos

---

<sup>34</sup> No próximo capítulo, demonstraremos a potência da análise estrutural a operar no nível da produção gráfica do conceito ao seguir Philippe Descola quando deriva, pela análise estrutural, o modelo das quatro ontologias.

que se tornam sujeitos “animais”! O que esta decisão de empréstimo metodológico custou, e custou cara, a Foucault era, por um lado, o desprezo de uma ontologia fundamental pela qual articular uma teoria do sujeito por meios, que na própria teoria de modelo, optasse por uma formalização não limitada pela modalidade transcendental e, por outro, limitasse a destruição da vocação sistemática da filosofia.

A ideia de sistema não é mais monolítica do que a de uma estratégia hermenêutica. Tudo depende dos seus operadores. Exploraremos as consequências da primeira asserção no próximo capítulo para voltar à segunda no capítulo seguinte. Antes, gostaríamos de acrescentar esta discussão sobre os equívocos de integrar o quinto limiar sem um conceito diferencial e singular de acontecimento, ainda com a consideração de que faltando o acontecimento, o mecanismo interno ao pensamento fundamental dá livre curso a extrapolações transcendentais e teológicas.

\*

Logo após proferir a aula magna no Collège de France, Foucault iniciou seu primeiro seminário, intitulado “A Vontade de saber”. É interessante encontrar nas primeiras aulas o gesto mais clássico que possa se esperar de um filósofo que alcança a consagração, o de redesenhar a história da filosofia, a começar especificamente pela narrativa da sua origem. O que impressiona com o curso é como, no mesmo gesto, Foucault efetua uma narrativa sobre a origem da psicanálise, assim como sua história enquanto tal. Deve-se acrescentar a observação de que esta discussão está enraizada na Antiguidade, algo que na perspectiva dos trabalhos anteriores, não dizia respeito à proposta de Foucault, conforme certo desejo a considerá-los além dos padrões clássicos da prática filosófica.

Desde Nietzsche, esta narrativa acerca das origens da filosofia tem perpassado alguns deslocamentos importantes. No caso de Foucault, ele deixará de lado a exegese dos pré-socráticos ou do ideal artístico da tragédia, assim como dos poetas-filósofos. Não distante de Nietzsche, além de se concentrar na tragédia de Sófocles, ele estende sua exploração da Antiguidade Helênica até a função dos sofistas na criação e na manutenção da forma tirânica de governos nos séculos seis

e sete a.C., anteriores à criação da democracia em Atenas<sup>35</sup>. A transição para a analítica do poder é desencadeada no processo pelo qual a relação entre o discurso e o sujeito falante no contexto da atuação política encaminha-se a um discurso mais específico, um que discorre sobre a natureza na perspectiva filosófica-científica. Mesmo se esta questão seja tão antiga quanto o comentário filosófico, Foucault efetuará um gesto que desestabiliza a representação desta relação como sendo paralelo. Ao organizar uma triangulação entre as tragédias mais políticas, como o ciclo edipiano, os sofistas e o início da ciência, isto é, da filosofia, Foucault deriva a última dos dois componentes anteriores num afastamento da verdade da teoria. Ao invés, ele assenta a verdade na coragem heroica requisitada para recebê-la (o caso de Édipo e a esfinge). Não há delineamento da verdade como resultado da arte instrumental da boa argumentação dos sofistas, ou como inserida numa camada intermediária pela qual a ciência lhe dará, pelo seu âmbito protoempirista, as condições de atribuição de um referente. Nem *Sinn*, nem *Bedeutung*.

Portanto, Foucault demonstra que uma história diferenciada da verdade necessita a recomposição da narrativa do surgimento original da filosofia. Decididamente, a verdade necessita a ficção. Nesta recomposição, ele salientará especificamente que quando a política mete às mãos na verdade, pelo desejo de controlá-la como auxílio para assegurar o seu poder, não se trata de um desvio da função da verdade na sociedade, mas bem de uma razão para despertar o interesse nela. Desta forma, Foucault recolhe os aspectos seguintes de uma história da veridicção:

A exclusão da materialidade do discurso, a emergência de um apofântico dando as condições sobre as quais uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, a soberania da relação significante-significado, e o privilégio conferido ao pensamento como local da aparência da verdade, estes quatro fenômenos estão vinculados entre si e têm dado uma fundação à ciência e à filosofia ocidentais

---

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. *Lectures On The Will To Know: Lectures at the Collège de France, 1970--1971, and Oedipal Knowledge* Edited by Daniel Defert; General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana; English Series Editor: Arnold I. Davidson; Translated by Graham Burchell. New York: Picador/MacMillan, 2013.

no seu desenvolvimento histórico<sup>36</sup>.

Sua metodologia segue ao denominar "o princípio de exterioridade", ou seja, "*going outside the text so as to find the function of discourse within a society*" (sair e circular por fora do texto para encontrar a função do discurso em uma sociedade)<sup>37</sup>. É por meio deste princípio que Foucault, se alicerçando nas pesquisas da importante escola de estudos helênicos e helenísticos parisiense (M. Détiene, J.P. Vernant, P. Veyne), determina que na época dos tiranos gregos a relação que legitimava o saber com o poder não era a verdade, mas a pureza, isto é, a pureza da *forma da verdade*, ao invés do seu conteúdo. Deter a verdade, ter "vontade" da verdade, desejá-la, é o que fundamentara a luta política, a transparência deste motivo possivelmente preparando o surgimento da revolução democrática. Por outro lado, a figura do herói trágico é procurada como fonte legitimadora pelo tirano. Esta figura é aquela que, exposta ao saber detrás da sua ascensão ao poder, decide a favor do poder à custa do saber comprometedor que lhe desqualificaria do mesmo, se as normas da sua obtenção fossem a verdade. Como a norma é a da pureza, o herói consegue se manter na condição de encobrir o saber pelo segredo.

No entanto, a exegese de Foucault aponta à instabilidade da expressão da verdade pela figura do herói, "fatalidade" de que os sofistas se tornarão célebres por saber decifrar a fraqueza da vontade do tirano. Foucault usará Nietzsche para salientar que se os sofistas se destacaram pela virtuosidade argumentativa, o que implicava uma instrumentalização pragmática da verdade, sendo que fizeram pela convicção do que não havia nada mais relevante à verdade do que o seu uso. Na mesma aula, Foucault seguirá a deduzir os princípios da dispersão e do acontecimento a partir de Nietzsche, justamente para mostrar como o sujeito nunca é detentor de uma verdade saturada, mas constituído pela multiplicidade de acontecimentos perpassados pela verdade. Portanto, a relação entre o sujeito e a

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. *Ibidem* Aula do 13/01/1971, p. 198: "The exclusion of the materiality of discourse, the emergence of an apophantic giving the conditions on which a proposition can be true or false, the sovereignty of the signifier-signified relationship, and the privilege accorded to thought as locus of the appearance of the truth, these four phenomena are linked to each other and have given a foundation to Western science and philosophy in their historical development."

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 198.

verdade passa por uma nova triangulação que não apenas inclui o acontecimento, mas o insere em uma posição de antecedência em relação aos demais termos. Nesta perspectiva, já se vislumbra o que se tornará específico a um sistema acontecimental, no qual a regularidade fenomênica do sujeito e da verdade é predicada por um acontecimento. Já comentamos sobre quanto crucial é a atenção dada por Foucault à conotação derivada no termo *stásis* de conflito e, sobretudo, de conflito civil.

Se o comentário do processo de expansão da arqueologia com a genealogia raramente levantava a experimentação incansável do conceito de acontecimento apresentado por Foucault, é porque este fio se encontra encrustado na estrutura profunda da textura das aulas. De fato, Foucault deixará de lado a terminologia do corte e da ruptura quando apresenta a diferença entre dispositivos de poder. Verifica-se como a relação de forças que veio definir o conceito de poder é suscetível de ampliação, de desdobramento, em figuras topológicas ou reticulares, o que não era o caso na conceitualidade histórica no *Les Mots et les choses*.

Ao chegar ao Curso intitulado *Hermenêutica do sujeito*, e às teses fundamentais da teoria histórica da subjetivação, a reversão da origem do gesto filosófico a favor do cuidado de si reforça a busca contínua de Foucault por uma noção com uma lógica dinâmica suficiente a eliminar o conceito de origem. A genealogia do conceito moderno de governo prosseguirá assim para uma nova teoria *ontológica* do sujeito assentada em uma concepção duplamente discursiva e não-discursiva da experiência. O que significa que, nos anos de 1980, Foucault ainda completará o painel do seu retrato da governamentalidade com uma teoria localizada do acontecimento. Atrelado ao conceito de governamentalidade, o acontecimento funciona ao se justapor aos capítulos conclusivos do *Príncipe*, de Maquiavel, em que o autor florentino articula um equilíbrio entre a contingência representada pela "*fortuna*" e a sabedoria prática, o "*virtù*", contratalento pelo qual se destaca a arte de governar. No entanto, o plano conceitual que lhe permite navegar entre, agora, épocas civilizacionais, além da conotação da violência sexual metaforizada no ato de domesticar a *fortuna* se encontra na relação dinâmica do desdobramento que a sexualidade proporciona no "si" de consigo mesmo.

Já que se trata de práticas, Foucault confere às capacidades de modular a irreduzibilidade do si-com-si, a denominação de “técnicas de si”. Por ser uma categoria mais abrangente que a de “trabalho”, pelos fins da sua pesquisa, Foucault chega a afirmar o potencial universal desta categoria pragmática. De acordo com ele, as *técnicas de si* são então:

procedimentos que sem dúvida existem em toda civilização, propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isto graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si<sup>38</sup>.

Como temos visto, Foucault diversifica os retratos do sujeito encontrados na Antiguidade na figura grega do “*atleta de talento*”, retratados estes necessários para a filosofia enxergar se ela desejar entender melhor seu próprio campo na densidade do que é o acesso a seu “real”. A figura do “atleta do acontecimento” desvendava o fio condutor – o *feixe acontecimental* – em torno deste conceito reiterativo, tanto na pesquisa teórica de Foucault quanto na reconstituição da história da subjetivação.

O atleta do acontecimento converge com a proposição que sugere, neste momento tardio das pesquisas conduzidas por Foucault acerca da relação entre sexualidade e subjetivação, arrancar uma definição provisória do pensamento. Foucault distinguirá assim o pensamento das técnicas e das práticas, tanto das representações implicadas em um comportamento [quanto] das atitudes que podem determiná-lo. O pensamento, por mais que designe em termos gerais o polo de subjetivação, o qual arrasta nas suas análises históricas, nunca se desloca, tampouco se afasta completamente do exercício de produzir conhecimento. De acordo com ele, “o pensamento não é o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido; é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e toma-la como objeto de pensamento e interroga-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins”<sup>39</sup>. Será neste contexto em que

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. “Subjectivité et vérité” (1981), *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 213; *Hermenêutica do sujeito*, (1982), *op. cit.*, p. 59; “Culture of the Self” (1983).

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos*, vol. V, *op. cit.*, pp. 232-3.

Foucault ousará uma descrição da liberdade no pensamento, a partir do intervalo com aquilo que se faz. A travessia deste intervalo é o que problematizá-los proporciona, bem fenomenologicamente, tanto a constituição da regularidade de objetos por cada indivíduo, quanto das maneiras diversificadas a problematizá-los.

Para voltar ao penúltimo curso proferido por Foucault, o problema da subjetivação parece de fato ter se dividido em ramos distintos. Proporciona tanto um conjunto de ontologias, uma modelização geral do pensamento e as condições pelas quais os comportamentos poderiam ser considerados como participando de um novo conceito. O modelo será completado pela teoria geral da experiência e finalizado pela teoria do real da filosofia, apresentados já em 1983 e recebendo mais uma variação em 1984, alguns meses antes do seu falecimento.

O objetivo nos dois últimos cursos era o de articular uma história das ontologias dos discursos verídicos e uma das ontologias da veridicção. Perpassando esta dupla história, composta de múltiplas ontologias, está uma noção de pensamento formalizado nos seguintes termos: "essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento"<sup>40</sup>. Desta maneira, o limiar da sistematização deve integrar como motor dinâmico a problematização.

Mesmo se Foucault tivesse enfatizado que o seu foco de interesse não era a verdade, há como defender que, de maneira mais subjacente, ele se empenha a pensar a história dos procedimentos verídicos naturalizados em artefatos socioculturais por meio de uma reconfiguração conceitual denominada por ele de *problematização*. O conhecimento não é uma unidade, nem um subsistema linguístico, mas bem o sistema de sua produção que, ele, simplesmente não se realiza sem que passe por uma tensão a se tornar evidente. Desnaturalizar o conhecimento, ao inscrevê-lo na ordem da problematização, implica mostrar as regras de transformação que fazem com que o que é, no fundo, relacional, possa se apresentar como substancial, essencial e fixo apenas ao apagar sua relacionalidade.

---

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. « 342 Polémiques, politiques et problématisation (1984) », *Dits et écrits*, vol. IV, op. cit., p. 598.



Nos dois últimos Cursos, Foucault avalia a subjetivação em relação a três domínios nos quais o agente-sujeito não é dado, ainda que ele venha a ser constituído na finalidade de saber o que que ele é. Trata-se dos domínios da loucura, novamente, da delinquência, da criminalidade e da sexualidade. Conforme sua hipótese, para determinar a produção de protocolos de verificação na loucura, faz-se necessário constituir um campo de saber para definir termos pelos quais entender o que é (um) ser louco. No campo da delinquência e da criminalidade, já se trata historicamente da formação de técnicas de governo de si que criam um “campo de intervenção política”. Finalmente, sobre os discursos e as práticas de sexo, a exigência sobre o indivíduo é maior, e ainda na medida em que se trata de afirmar-se na sua variedade corporal em toda legitimidade.

Isto faz Foucault apontar, na base de análises históricas, a seguinte formulação: a experimentação de um conjunto de práticas sobre si para definir, no segundo momento diferencial, o si inicial, sendo que, conforme esta relação, as demais práticas possam se valer normativa e criativamente ao formar uma atitude ética. Em outros termos, Foucault salienta que (i) se a figura do louco nos informa, por meio do seu isolamento ao longo da história da Europa ocidental, sobre a definição das normas da racionalidade e como estas implicam em modalidades de exclusão, (ii) se a figura do delinquente ou do criminoso aponta tanto à definição da justiça, como decorrendo da exclusão deles quanto à arbitrariedade pela qual é admitida a circulação da delinquência na própria condução da política, então (iii) a história da sexualidade, em que se beira o irracional, o ilegal e a doença, apresenta as narrativas do surgimento de sujeitos genéricos.

É preciso de se constatar ainda que o sexo nestes Cursos, independentemente de saber se ele discutiu ou não a vida sexual das mulheres, é mais geral que o conceito de gênero. No fundo, a perspectiva de Foucault está mais vinculada à centralidade das práticas sexuais sobre a determinação do sujeito genérico, que um pensamento desconstrucionista e pós-estruturalista, como tem sido desenvolvido, por exemplo, por J. Butler.

Afinal, a nova sistematização apresentada do conceito de pensamento passa pela seleção de determinados condutas que, submetidas à análise histórica, deslocam a linha narrativa hegemônica. Como já salientado, no capítulo três, o

exemplo paradigmático deste trabalho se encontra na substituição do *gnôthi seautón* pela *epiméleia heautoù*. Por conseguinte, em formulações que por vezes apresentam aspectos recapitulativos, surgem as etapas e condições, a da progressão própria a um modelo estrutural, cuja função é a de desnaturalizar a sexualidade e *a fortiori* a ética, para situá-la no contexto de uma teoria de subjetividade fundamentada no conceito de múltiplo irreduzível. Conforme sua própria distribuição de termos, para que haja modelo da prática pensante, ou do *pensar*, é preciso que:

- um certo número de fatores tenha-o tornado incerto. Tenham-no feito perder sua familiaridade, ou tenham suscitado em torno dele um certo número de dificuldades;
- esses elementos decorram de processos sociais, econômicos ou políticos. Porém, eles aí desempenham apenas a função de incitação. Podem existir e exercer sua ação por muito tempo, antes que haja uma efetiva problematização pelo pensamento;
- este, quando intervém, não toma uma forma única, que seria o resultado direto ou a expressão necessária dessas dificuldades; ele é uma resposta original ou específica frequentemente multiforme, às vezes contraditória em seus diferentes aspectos, para essas dificuldades, que são definidas por ele através de uma situação ou um contexto e que valem como uma questão possível.

São estes, os critérios e o escopo que entrelaçam a conduta e o pensamento subjacente à formação de uma nova teoria do sujeito em Foucault. Em 1984, e mais ainda na última entrevista com Dreyfus e Rabinow, Foucault apresentara um subsistema para fundamentar a noção de experiência derivada das suas análises históricas da sexualidade na Antiguidade Tardia. De acordo com ele, “toda experiência é composta de jogos de verdade, relações de poder, e formas de relação consigo mesmo e com os outros”<sup>41</sup>. Não obstante a originalidade da sua teoria de experiência, cujos ramos bem dizem respeito a este modelo, a descoberta fundamental da sua obra materializa uma teoria do sujeito que, por mais que seja

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, M., “Polêmica, política e problematizações” (maio de 1984), *Ditos e escritos*, IV, *op. cit.*, p. 591.

perpassado pela historicidade, demonstra uma regularidade transhistórica e transcultural. A suspensão da predominância manifesta da metodologia da análise estrutural inviabilizou uma fundamentação ontológica – uma *prova* ontológica – em que se incluiu o “louco”, o “delinquente” e o “perverso”. No entanto, de maneira subjacente, uma hipótese sobre o pensamento se tecia, sendo o resultado de um sistema complexo, reunindo diversas variáveis que não eram disponíveis quando o filósofo-historiador trabalhava, no fim dos anos de 1960, com as primeiras teses de uma formação subjetiva após o humanismo. A permanência do estruturalismo em surdina, de maneira implícita e latente, proporcionara o nexos pelo qual um modelo novo de subjetividade universalmente queer pôde vir à tona.

Na última proposta da modelização do sujeito pós-humanista, Foucault visará então a delinear o conceito de pensamento em função daquilo que ele entende ser a vocação fundamental da filosofia, a de verificar que o seu “real” não seria da ordem teórica, mas discursiva. Entendida agora como uma prática de transformação do conhecimento, o discurso volta a ser uma abordagem das práticas criadoras de subjetividades novas ou genéricas. O processo para articular a história da veridicção afere que nestas práticas a verdade é um dos seus pilares fundamentais. Na Aula do 16 de fevereiro de 1983, em um longo comentário da Carta sétima de Platão, Foucault afirma que o “filósofo não quer ser simplesmente *logos*, mas quer pôr mãos ao *érgon*. É verdade que por muito tempo e, ainda hoje, alguns pensaram e alguns pensam que o real da filosofia se sustenta com o fato de que a filosofia pode dizer a verdade, e pode dizer a verdade em particular sobre a ciência”<sup>42</sup>. Desta maneira, Foucault estabelece uma continuidade entre sua concepção de discurso e o que dá para entender na definição da retórica apresentada pelo sofista Cálicles, no *Górgias*, de Platão. “No debate entre Sócrates e Cálicles, Sócrates rearticulará a arte da retórica a partir de uma *parrhesía* filosófica, isto é, *um jogo de prova (básanos)* aplicado à *eunoia*, à *épistémè*, e à *homologia*. A *parrhesía* filosófica [advém na forma de] uma erótica”<sup>43</sup>. O *eros* justamente abre caminho para que Foucault possa também vincular o *érgon* ao *kairós*, a antecipação de um acontecimento que se considera acidental, mas sobretudo oportuno. O ensino da filosofia, insistira Foucault lendo

<sup>42</sup> FOUCAULT, M. Aula do 16/02/1983, pp. 208-207.

<sup>43</sup> *Ibidem*

Platão, necessita o entrelaçamento de espíritos, como se a transmissão do conhecimento não passasse pelos transmissores que são os matemas. De acordo com ele,

Esse percurso das *mathémata*, essa enformação do conhecimento em fórmulas ensinadas, aprendidas e conhecidas, isso não é, diz o texto de Platão, o caminho pelo qual passa efetivamente a filosofia. As coisas não acontecem assim, não é ao fio das *mathémata* que a filosofia se transmite. Como se transmite? Pois bem, ele diz: a filosofia se adquire por "*synousía peri to prâgma*". E um pouco adiante ele utiliza o verbo *syzên*. *Synousía* é o ser com, é a reunião, é a conjunção. A palavra *synousía* tem inclusive, com frequência, no vocabulário grego ordinário, o sentido de conjunção sexual. Aqui não há de modo algum essa conotação, e não creio que se deva forçar a interpretação dizendo que há como que uma relação de conjunção sexual de quem filosofa com a filosofia.<sup>44</sup>

A discussão que ele conduz vai aprofundando as sugestões de uma relacionalidade da transmissão do conhecimento pela qual passa o pensamento, a verdade, os corpos e o *kairós*, justamente de forma a controlar um acontecimento que, de qualquer forma, é previsível, ao fazer "ascender a alma como se fosse pela luz de um fogo" em direção às alturas em que se encontraria a "realidade da filosofia". Platão se posicionava a favor de uma filosofia da ascensão e por mais instrutivo que fosse seu encontro imprevisível com o tirano de Siracusa, a força de um acontecimento avassalador sempre lhe era barrado por sua própria convicção de que o Bem inexistia no mundo.

Ora, o acontecimento pensado longe dos gregos no decorrer da sua conceptualização dos anos de 1970 exige uma disposição que vai além do oportuno. Por isso também, independentemente do ceticismo levantado por exegetas sobre a autenticidade da Carta sétima de Platão, na lição de Foucault que tantos filósofos consideram "historicista" mostra, conforme as boas regras da argumentação preconizadas na mesma Carta, um caminho para integrar a historicidade no próprio formalismo. Mesmo sem tê-lo logrado, surge com as indicações de um quinto limiar,

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros. op. cit.*, p. 225.

as que apostam sobre a viabilidade de uma sistematização do acontecimento e das suas consequências para a filosofia primeira.

Ao mesmo tempo, na exegese da Carta sétima de Platão, Foucault encontra um caso que serve de exemplo histórico para uma atitude de coragem no âmbito da interlocução com um tirano, não obstante a autenticidade da autoria seja contestada. Nela, o filósofo projeta uma dicotomia acerca da finalidade da filosofia como sendo uma *prágmata*, ao invés de um *skholè* (lazer). Evitaremos demais comentários sobre *parrhesía*, palavra-chave recentemente extraída da quarta elipse. Queremos apenas enfatizar que, entre a função de dizer-a-verdade (*dire-vrai*) ao tirano – ao contrário da especialidade ainda hoje cultivada por certos filósofos do Instituto Milênio no sul do Brasil, convencidos da razoabilidade de um poder político reacionário – a função do filósofo é a de mostrar que alcançar a realidade do verdadeiro, ao menos no âmbito da universidade, se almeja mediante fomento e investimento públicos, sem precisar dizer que o ato existe claramente dentro da capacidade do povo. Contra a irracionalidade dos Estados que desejam encolher a multiplicidade dos modos de viver, a vida verdadeira, ao ver de Foucault, é a de “se submeter à prova da verdade”. Em relação a qual ele entende uma só coisa: a ruptura, a transgressão, o acontecimento. Apenas neste sentido deve-se pensar que a alteridade seria a “marca da vida”, pois a alteridade nunca é separada da força criadora denominada subjetivação.

\*

Afinal, sem o duplo gesto de ajuste e de inovação, não haveria sentido em avançar a ideia de um quinto limiar, isto é, um limiar que enquadra o surgimento de uma *épistémè* que seja atrelada, e até condicionada, por uma subjetivação prossequindo na forma de multiplicidades despertadas por acontecimentos. Concebido desta forma, o quinto limiar corresponde ao que Foucault denomina o “real da filosofia”, pois, condensa em parâmetros estreitos a tese *eliminativista* sobre a genericidade subjetiva sendo uma estrutura dispersa, descontínua, mas regular. Se as teses formalistas da *Arqueologia do saber* dizem respeito, como argumentamos, a uma teoria de linguagem de estados mentais não conscientes ainda sem referência

subjetiva, é porque não havia naquele momento um modelo de sistema operante cuja fundamentação respondia aos novos princípios apresentados pela *épistémè* pós-humanista.

A neofenomenologia dos anos de 1970 adiante reconheceu a força conceptual inscrita no acontecimento. Poder-se-ia até argumentar que fora a fenomenologia que o introduz à consideração do conceito. Entretanto, ao determinar o sujeito por uma naturalização das categorias husserlianas da consciência, sejam elas as de síntese passiva contida nas *Husserliana*, a fenomenologia nunca predicou o acontecimento com diferenciação de segunda ordem em relação a irreducibilidade ôntico-ontológica. Como é possível com a própria obra póstuma de Heidegger, é pelo "acontecimento apropriador" que se prepara a guinada teológica. O compromisso do estruturalismo sempre foi com a ciência. Por isso também, sua disciplina perante um projeto de articulação ontológica o conduziu ao precipício de se limitar a uma ciência particular.

Ao risco de generalizar, a fenomenologia optou rapidamente por uma fundamentação transcendental, procurando o geral além da ciência. Neste mesmo gesto, ela se justifica por seus desvios anticientíficos como se fosse um dado que a invenção científica é inseparável da sua aplicação tecnológica. Mesmo assim, a fenomenologia nunca fez seu o trabalho de provar que até na tecnologia o que se torna determinante é a luta política movida pelo capital, ao invés do avanço de uma força ameaçadora da subsistência de um ser apurado da existência. Para justificar o transcendente, a fenomenologia optou frequentemente por um embasamento teórico sustentado pelo discurso do direito. Convicta de que o pensamento normativo desvia de toda naturalização, a neofenomenologia acaba ocultando um fundo teológico, enquanto *ciência*, na sua entrega ao direito de se transcender. O estruturalismo, ao contrário, deliberou logo que sua fundamentação se encontrava na ciência formal pela identificação da dinâmica pela qual se eliminam a justificação de verdades pertencentes de outro período de produção de verdades. No âmbito contemporâneo, a área da neurofilosofia tem recuperado as teses de um eliminativismo materialista para articular as bases de uma redução do *self* ao cérebro. Mas encontramos outra opção: reduzir o cérebro ao processo de subjetivação genérica por meio de uma ontologia de condições de *criação* de verdades, no caso, verdades estritamente

científicas.

Qual seria então aquela teoria de sistema suficiente para conduzir a subjetivação? A sua topologia não está predeterminada, pois sendo o sujeito intrínseco às práticas discursivas e não discursivas, não são apenas as condições iniciais que garantem o desenvolvimento da subjetivação. Tampouco são as que alcançam a forma complexa suficiente para que sua dinâmica transformacional chegue a envolver o conjunto de práticas para transformá-las em consequência.

A percepção da sistematicidade presente na projeção teórica de Foucault foi também desenvolvida recentemente na pesquisa em torno de Foucault por Diogo Sardinha, em seu livro, *Ordem e Tempo*<sup>45</sup>. Na visão de Sardinha esta sistematicidade corresponde senão unicamente, então principalmente, à matriz kantiana. Ele evoca a analogia entre a questão terminal de Kant "O que é o homem?", introduzida na *Lógica*, que Foucault verá na sua tese complementar como perpassando as três Críticas. A questão também reforça a resposta fornecida pela terceira Crítica de que o homem se afasta da necessidade causal pela dimensão de ter não apenas uma liberdade, mas uma finalidade, cuja determinação é fornecida por uma teoria da verdade aleatoriamente em movimento como jogo.

De acordo com Sardinha, em Foucault, ao contrário de Kant, a pergunta sobre o homem é feita em direção a "nós", o que projeta a especificidade da empresa historiográfica em Foucault rumo ao presente. Tal como na terceira Crítica, a ética viria ligar a dimensão do saber e do poder, em torno do motivo do "livre jogo", que coloca novamente a questão da liberdade ao mesmo nível mantido pela tese estruturalista sobre o condicionamento e a construção do sujeito a partir da *épistémè* e dos dispositivos de poder. Neste cruzamento se encontraria a inflexão trazida pela ética, em que a tese da sujeição exposta em *Vigiar e Punir* não representa mais o destino de todos os seres humanos, sendo que alguns seres podem de fato abraçar a liberdade a partir do jogo múltiplo entre processo, veridicção e governo. Neste respeito, Sardinha dá importância fundamental à afirmação de Foucault quando pretende mostrar como a subjetividade como relação a si introduz um jogo de subjetivação que se complica com um jogo de governamentalidade e um jogo de

---

<sup>45</sup> SARDINHA, Diego. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

verdade – donde escancara algo como a liberdade. Portanto, o referencial teórico de sistema destoa com o modelo kantiano.

É preciso salientar que no seu argumento sobre o caráter sistemático da filosofia de Foucault, Sardinha examina apenas as perspectivas sobre o passado e o presente, deixando as especulações sobre o pós-humanismo suspensas. Ademais, Sardinha parece mesclar os níveis teóricos em Foucault, entre o dos campos discursivos de análise, em que Foucault ocupa certa posição de narrador de uma teoria, e o mais implícito e certamente subjacente, da filosofia dele, da qual ele é o autor (não obstante a crítica feita do autor enquanto posição do soberano no universo objetivo). Existe uma diferença fundamental entre o que funciona para tornar sistemática a empresa de Foucault e o que ele caracteriza sobre a sistematicidade do processo de subjetivação. Por isso, o modelo kantiano não parece inteiramente satisfatório como referencial, pois falha a conceitualizar o ponto de singularidade ocupado ao longo da obra de Foucault pelo acontecimento.

Como viemos defendendo, existem em Foucault, embora de maneira não completamente conceitualizada, condições para se pensar um limiar da sistematização acontecimental. Reconhecer este limite é o que nos parece necessário para pensar em termos de um fenômeno sistêmico a estrutura expansível da subjetivação genérica. A perspectiva aberta pelo quinto limiar implica duas consequências para a análise de Sardinha. Primeiro, a ética não se estende no fio singular que liga o saber e o poder, mas normatiza a distância relacional que proporciona a incorporação sexuada, e singularmente o conceito descontínuo de *a priori* visto pela multiplicidade. Por outro lado, a liberdade ética não é o privilégio que organiza o pensamento de Foucault. Isto cabe a um processo sistemático menos decisório, mais vinculado aos afetos, que Foucault terminará denominando *criatividade*. Ao se tratar de um processo radical, novo, atrelado à alteridade, indecível quanto à sua verdadeira forma, seu corpo real cresce por um corpo de verdade que se afirma por detrás das interdições, exclusões e criações relacionais. O poder poderia bem surgir por baixo, como descreve Foucault na *Vontade de saber*, o método para capturá-lo é relacional até as trevas.

Ciente desta dimensão relacional. Sardinha opera uma exegese meticulosa das aulas acerca do arquivo e do dispositivo a partir da estrutura relacional pela qual



se proporciona a ética. A sua apreciação final da obra de Foucault é a seguinte : “Ele esboça em nossa frente a ideia de um sistema que questiona os conceitos clássicos de sistematicidade, não simplesmente para os devolver a um museu qualquer de relíquias metafísicas, mas, ao contrário, para os reinventar”<sup>46</sup>. Com esta afirmação, concordamos plenamente.

No entanto, discordamos com a suplementação fixada por Sardinha da liberdade ao sistema. Se trata de um gesto teórico que é, no final das contas, um círculo vicioso, pois seu objetivo velado é o de forçar a obra de Foucault a ser um decalque da ideia de sistematicidade presente na obra de Kant, mesmo se Sardinha mitigasse a força da sua própria comparação<sup>47</sup>. Não há como negar que Sardinha apresenta o sistema de Foucault como portador de uma concepção que deseja salvar a liberdade.

Mesmo ao reconhecer que não há contradição alguma entre sistematicidade e liberdade, intentar inserir uma essência de liberdade em construtos que demonstram justamente como ela se decompõe em relações é no mínimo circular. Decerto, há elementos para sustentar que a arquitetônica apresenta, pela figura do jogo livre tomada emprestada de Kant, os termos que proporcionam o “entrelaçamento dos três polos [do saber, do poder e da ética]” numa rede aberta, mais coesa. Há também de se considerar que a originalidade dada à posição da ética permite a Sardinha defender que o sistema introduz condições para exercer a liberdade. Mesmo assim, toda a questão é saber de qual concepção de liberdade estamos, e está Sardinha, falando. Pois, a essa altura, o que se entende por uma liberdade condizente à leitura liberal da obra de Kant, em que a autonomia é a decisão que proporciona a finalidade de um sujeito deontológico por dever de atuar conforme a lei, não abarca uma liberdade genérica condizente à prática do trabalho. Neste segundo sentido, o sujeito deixa de ser o resultado da autonomia, mas da *heteronomia*, entendida não pela submissão à lei de força estranha, mas à imersão com as forças constitutivas do sujeito por pontos cuja relação é justamente negada pela lei. Posicionar-se nesta dispersão estruturante exige que a liberdade seja entendida ao menos como *criatividade*, se não fosse como *trabalho*.

---

<sup>46</sup> SARDINHA, D. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, op. cit., p. 231.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 220-222.

É difícil afirmar que o vínculo entre ética e liberdade individual é transhistórico. Voltamos a salientar o trabalho inegável de historiador em Foucault. O título da entrevista com Dreyfus e Rabinow expressa claramente como Foucault não estava construindo uma ética *per se*, mas articulando uma “*genealogia da ética*”. Isso já muda, como temos defendendo ao longo deste livro, a representação dos famosos eixos do seu pensamento, representação que por ser especulativamente relevante quanto à transição entre arqueologia e genealogia tem absolutamente nada a dizer sobre os termos da transição da genealogia para a “ética”. Isto porque a genealogia não fora interrompida axialmente pela ética. Ao contrário, após os tópicos de poder e de governo, vem a vez da ética a ser submetida a uma análise *genealógica* que não é histórica pelo mero fato de que Foucault não considera que a ética existe em si. Em contrapartida, o que se apresenta como ética designa, de modo mais geral, um conjunto relacional de problemas vinculados à constituição de si. Na medida em que nem essa designação se mantém como definição fixa, se trata novamente do desafio a fazer a história de uma problematização com parâmetros relativos explícitos.

Os termos pelos quais Sardinha define liberdade são eles mesmos provenientes de Kant e especificamente no ato do imperativo categórico. Ora, esses não apenas não respondem à leitura feita por Foucault de Kant, mas distorcem o que Foucault entendia pelo “real da filosofia”. Em última instância, a tese da sistematicidade enfatiza a liberdade primeira que Kant postulava como dada, ao invés da criatividade relacional que corresponde apenas parcialmente à ideia liberal de liberdade. Não se pode esquecer que a liberdade não é um valor absoluto, nem universal. Para se realizar como ser humano, há muito mais a fazer do que ser livre, embora multidões estejam prontas para morrer em seu nome. A questão é a condição do trabalho, trabalho desalienado, pelo qual o sujeito se realiza conforme suas capacidades. Foucault adere menos à tese da liberdade que se cria por si mesma, pois o cuidado de si tem todo o objetivo de descentralizar o sujeito do indivíduo, enquanto o imperativo da criatividade passa por necessidade pelo outro para transformar não o si em si, em uma entrega perante a pretensão de compreender a transformação genérica que *rompa* o si para relacioná-lo novamente, radicalmente, ao desconhecido. Este rompimento só pertence a um sistema se for de maneira intrínseca, singular, e a-relacional. A diferença genérica é iterativa, conforme

uma lógica inscricional, cuja superfície é o corpo. Mas, ao contrário de Derrida, ela se forma como corpo de subjetivação materializada.

Neste respeito, o sistema de Foucault se distingue certamente por ser aberto ao máximo, mas esta mesma abertura existe fora de um sistema em que se deseja manter os critérios do sujeito autônomo e volitivo. Em outras palavras, em momento algum Foucault associa a abertura à liberdade, mas com algo fora: o "louco", o "delinquente", o "perverso" – o *queer*. Não obstante o surgimento de fissuras e pontos incomensuráveis, vale a pena salientar como tais são precisamente as marcas que comprovam a recursividade do seu método. Isto é, tais conceitos são analisados a partir de uma perspectiva historiográfica que se forma em ruptura na *épistémè* pós-humanista. A sua ontologia é histórica, sim, pela possibilidade de enxergar a progressão temporal na transformação daquilo que é captado na sua indiferença às exigências da identidade, o que se encontra apenas pelo sistema. É formalista, no sentido em que se trata de uma topologia, cuja sintaxe é indiscernível de uma pragmática e cuja interioridade é exterior. Para a linguagem que depende da representação, tal torsão rompe com o sentido.

A esse respeito, Foucault não afirma outra coisa ao delimitar o conceito de acontecimento na "*áskesis*". Nesta configuração, ele salienta que a *vida verdadeira*, pois, a vida que se submete à prova da verdade implica ruptura e transgressão. Se a marca da verdade for a alteridade, não é a figura do outro, tampouco o polo de uma extremidade que está implicada, tanto que um vetor relacional. A frase que encerra o manuscrito de 1984, "Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade: a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra,"<sup>48</sup> adquiriu um valor testamentário, o que não necessita que haja concordância com sua articulação. Por que será que só poderia haver verdade na forma do outro mundo? Isso invalidaria, ao menos, o esforço historiográfico que Foucault vem empenhando durante três décadas. A forma de outro mundo nos confronta, se não à "vida outra", então a *viver outro*.

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, M. Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, EPHE, Gallimard/Le Seuil, 2009, p. 311.

É razoável pensar que a verdade da qual Foucault está falando aqui é o termo paradigmático que traz aos seus derivados a segurança da fixidez. A verdade nunca é a mesma, não porque é rapidamente determinada a ser apenas uma opinião que procura transformá-la em negação ou negacionismo, tampouco que seu referente esteja sempre em movimento, embora talvez de fato esteja. A verdade nunca é a mesma, pois a verdade não é algo que se detém como se pensava, com cada vez mais precisão, a filosofia moderna. A verdade está em movimento, mas ao nunca ser a mesma. Afinal, é sempre pela verdade que aquilo que responde à alteridade irreduzível no seu tempo e no seu espaço se torna sujeito. O acontecimento desperta a subjetivação apenas e somente pela verdade.

Desta forma, surge um paradoxo na tese de Sardinha. Concede-se e até reforça-se que há um sistema subjacente na obra de Foucault. No entanto, questionamos a natureza deste sistema, cuja verificação deve passar, a nosso ver, pela derivação da *épistémè* pós-humanista. Foucault questiona a subsistência da filosofia nesta *épistémè*<sup>49</sup>. Portanto, faz-se importante afirmar que se, como é plausível, uma compreensão mais global da obra de Foucault advém de maneira diferente nos anos de 1980 que a nos de 1970, é apenas um recurso ao pensamento diacrônico alegar que seria mais verdadeira, sequer mais completa. Não é possível sustentar que Foucault alcançava uma nova teoria de sujeito até sua morte, o que certamente não implica que não tentava. Ao mesmo tempo, não é possível excluir a possibilidade de que qualquer leitura diacrônica da obra simplesmente contradiz a subsistência do modelo discursivo aplicado à historiografia por meio da categoria do arquivo, tal como desenvolvido por Foucault na formalização da arqueologia. Nesta perspectiva, e tomando em consideração o que intencionava o projeto de Foucault, defendemos que o sistema subjacente em formação rompe explicitamente com a tese de uma liberdade constitutiva do sujeito e finalmente com a filosofia moral e política de Kant. A liberdade tem menos a ver com o direito que sua desarticulação pelo conceito de discurso. Por isso, a perspectiva alcançada por Foucault se resume na tese sobre a história do pensamento "concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é

---

<sup>49</sup> A publicação próxima do manuscrito inédito de Foucault, "*Le Discours philosophique*", reforçará nosso argumento. Cf. nota 178.

definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer"<sup>50</sup>.

Se a genealogia é, para voltar à maneira na qual Foucault a considera como uma "anticiência", "é exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate"<sup>51</sup> para "constituir um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais"<sup>52</sup>. Melhor teria sido afirmar que é neste combate e são nestas lutas que, longe de ser anticiência, a história e a filosofia se encontram na forma de uma *contraciência*, ou seja, em uma ciência adequada à teoria do sujeito que a *épistémè* após a Modernidade exige.

No decorrer dos anos de 1970, Foucault examinara outros conceitos de transformação radical, indo da mitigação do acontecimento como categoria na genealogia até retomar o conceito de acontecimento na genealogia do sujeito grego na figura do "atleta do acontecimento" – retomada que desvenda o *a priori* histórico no conceito do "real da filosofia".

No entanto, o que mais indica que a experimentação estruturalizante também tinha alcançado a genealogia na sua obra se articula apenas em 1983, mas em toda clareza. Ainda na discussão/entrevista já comentada, "Sobre a Genealogia da Ética", Foucault esclarece como a genealogia tem três possíveis domínios de aplicação, todos remetendo a uma perspectiva denominada por ele de *ontologia histórica*. Em relação ao segundo volume da *História da sexualidade*, ele prossegue a apresentar a matéria de uma "substância ética", que demonstraria a diagrama estrutural de um complexo conceitual combinando e permutando "ato, desejo e prazer". Já expressando um explícito embasamento na análise estrutural, Foucault acrescenta outro, ou seja, sem usar o termo de *épistémè*, ele volta a investir na descontinuidade, ou para ser mais exato, a *mutação*. Explicara com este recurso a dinâmica transformacional que faz pivotar o complexo conceitual.

Consideramos suas definições. A genealogia remeteria então a três eixos de uma ontologia histórica. O primeiro desvenda uma ontologia histórica de nós-mesmos em nossas relações com a verdade, sobretudo as que conduzem às condições por meio das quais nós nos constituímos em sujeitos de conhecimento.

---

<sup>50</sup> FOUCAULT, M. *Governo do si e dos outros*, op. cit., p. 281.

<sup>51</sup> FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*, op. cit., p. 14.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 13.

Este eixo de estudos, Foucault considera ter explorado nas obras arqueológicas dos anos de 1960. Por sua vez, o segundo eixo explora a ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações a um campo de poder, no qual constituímos em sujeitos que agem sobre outros. Interessante é de notar como, em virtude desta perspectiva, Foucault integra a teoria de sujeito em Kant no campo do poder. Em decorrência de ver em Kant a convicção de que o sujeito não é dado *a priori*, ele salienta a consequência de que ao se constituir por meio da pergunta sobre a relação entre conhecimento e moral, o sujeito acaba se pensando estruturalmente pela analítica do poder. O argumento acerca do assujeitamento no dispositivo disciplinar, seja pelo modelo do panóptico, sempre se destacava, a nosso ver, pela implicação sobre como se forma a aplicação social da tese normativa acerca da autonomia, cuja demonstração mostra o caráter paradoxal da liberdade em Kant. Finalmente, o terceiro domínio no qual a genealogia atua diz respeito a nossas relações com a moral, o que proporciona nossa constituição em agentes éticas<sup>53</sup>.

Vistos a partir do seu contexto específico, os três eixos da genealogia enquanto ontologia histórica não remetem ao estruturalismo enquanto tal. Mas aí, Foucault lateraliza seu modelo ao apresentar um modelo subjacente a formas de ontologia histórica, organizada por ele a partir de quatro critérios. O primeiro é o da "*substância ética*", que nos Gregos seria as afrodisias; o segundo critério filtra o modo de *assujeitamento*, que, ainda no caso dos Gregos, teria sido a instânciação de uma "escolha política-estética"; um terceiro critério diz respeito à forma de *ascese*, que teria sido o *tékhnē* aplicado ao corpo; e no caso de uma economia de leis que definiam o papel do marido, ou o erotismo no amor pelos rapazes, aponta pelo quarto critério, o da *teleologia* no processo de subjetivação que, ainda no caso dos Gregos, era a mestria de si<sup>54</sup>.

Ressaltei o modelo singularmente greco, pois Foucault acrescenta demais modelos cuja relação entre si remete nem à uma diacronia sequencial, seja ela linear ou circular, tampouco à sincronia epistêmica. Portanto, o modelo relacional integra a substância ética, modos de assujeitamento, a ascese e a teleologia. Sua dinâmica

---

<sup>53</sup> FOUCAULT, M. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (1984, 2a versão, 344), In : *Dits et écrits*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 1437, 1449-1450.

<sup>54</sup> FOUCAULT, M. *Ibidem*, pp. 1440.

estruturante se verifica, de acordo com Foucault, pelo fato que depois do modelo grego,

“houve uma mutação por dentro desta moral. A razão por esta mutação é a mudança surgida no papel que os homens tiveram perante a sociedade sobre eles mesmos, sobre suas relações com as mulheres, mas também sobre o terreno político, pois a cidade desaparecia”<sup>55</sup>.

Por isso também, a ontologia histórica não é tanto uma história da “lei moral, mas do sujeito moral”<sup>56</sup>. Os termos deste sujeito moral que completam a “estruturalização” da genealogia se explicitam num esquema triadico entre ato-desejo-prazer que Foucault estende, ao menos na primeira edição desta conversa, às “formulas” cristã, chinesa e moderna, além da grega. Não obstante a necessidade de verificar sua validade por uma epistemologia referente ao modelo aplicado, queremos salientar aqui o aspecto rotacional desta ontologia relacional que não está completamente estranho aquele aperfeiçoado por Philippe Descola num contexto relacionado, cujo espírito permanece, ao seu próprio ver, estruturalista. A rotatividade dos esquemas confirma a estruturalização, mas não sem o componente epistemológico crucial do modelo, o da mutação acontecimental.

Desta forma, o sistema filosófico de Foucault, longe até da sua própria concepção do acontecimento em Kant, poderia ter sido chamado “O Acontecimento e o Ser”. Sendo assim, a extensão da análise estrutural reserva surpresas – e fortes promessas – algumas das quais exploraremos no próximo capítulo, no qual se considera um quinto limiar *com* uma noção de acontecimento equivalente à ideia de singularidade forte e da exceção imanente.

---

<sup>55</sup> FOUCAULT, M. *Ibidem*, p. 1440.

<sup>56</sup> FOUCAULT, M. *Ibidem*, p. 1441.





# CAPÍTULO 7

## SEGUNDA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR

### Um sistema com acontecimento, a chave que traz o de Alain Badiou

No contexto do anti-humanismo radical, repugna-se de antemão a palavra "filosofia".

Por quê? Porque, nos diz Foucault, "a antropologia constitui porventura a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até a gente."

Alain Badiou, *O Século* (2005)

A segunda abordagem do quinto limiar se articula retroativamente a partir das semelhanças entre a *Archéologie du savoir* e certas configurações, diversos pronunciamentos e até mesmo algumas teses do livro *L'Être et l'événement*, de Alain Badiou. Publicado em 1988, esse livro aparecera sem filiação clara na paisagem da filosofia francesa contemporânea. Demonstra especial cuidado para as supracitadas "lições clássicas dos ancestrais".

Enquanto projeto ontológico, o livro visa nada mais que "superar" a ontologia fundamental de Heidegger, posta como modelo mais completo ao menos no campo da filosofia francesa. Fizera mais: a refutou. Formalista, a obra se afasta do logicismo e a tradição epistemológica francesa para mergulhar a leitora na necessidade de escutar dezenas de demonstrações matemáticas para alcançar a clareza do pensamento do múltiplo puro. Poético, o livro reduz qualquer simbolismo decorrendo de interpretações do sentido do *logos* ao rigor da letra da *inscrição matemática*. Emancipa assim as esperanças postas por filósofos no conteúdo de poemas, onde se esconderia o sentido esquecido da voz do ser para novamente entoar o ritmo e a escala do verbo. Herdeiro de nada particularmente atual no campo dos interesses da filosofia nos anos de 1980, ainda menos no campo de produção filosófica que ele descrevera em *Manifesto pela filosofia* como tendo se perdido em uma

desorientação desconstrutivista, *L'Être et l'événement* convoca a filosofia a esquecer seus esquecimentos e a se deshistoricizar.

Traduzido no Brasil como *O Ser e o Evento*, o livro inaugura uma ruptura com a contemporaneidade, a que teria sido nietzschiana, entretanto em ritmo acelerado para se firmar foucaultiana. Apesar de uma amizade tornada distante não apenas pela morte e uma vez marcada pela militância, Badiou não cita Foucault. Nenhuma palavra sobre o formalismo foucaultiano do final dos anos de 1960, muito menos sobre o fascínio crescente em Foucault pelas origens pragmáticas do indivíduo liberal a partir do conceito de liberdade e as do empreendedor a partir da sua criatividade e inovações. Na próxima publicação de Badiou, *Manifesto pela filosofia*, avançam-se teses sobre a origem da filosofia. Nem neste livro será evocado o projeto semelhante de reiniciar a filosofia que Foucault apresentava no seu primeiro curso no Collège de France sobre a "Vontade de saber", sequer do projeto anunciado por ele na sua aula inaugural para realizar uma "filosofia do acontecimento".

No decorrer dos anos de 1970, Badiou conduziu atos de organização política, formando o Partido União dos Comunistas da França Marxista Leninista, terminando a década com uma opereta, *L'écharpe rouge*, em uma conjuntura que parecia apelar a um retorno à filosofia enquanto tal, uma filosofia "ética" sem política, e ainda menos comunista. Nos seus primeiros passos em rumo a uma nova teoria do sujeito, sua apreciação de Foucault mudará pouco. O autor de *As Palavras e as Coisas* é acusado de ser « fixista », ao fazer do anti-humanismo um pretexto para contornar o materialismo. Mesmo ao reconhecer a importância de se despedir do conceito de Homem, Badiou desconsidera que o substituir pela "linguagem", ou ainda mais pelo "discurso", orienta o materialismo pós-humanista a realizar seu potencial, este sendo mais especificamente uma teoria de revolução comunista maoísta radicalmente crítica do stalinismo, ou seja, uma teoria de sujeito político que se organiza a partir dos campos agrícolas e contra a violência da repressão policial.

Por isso, Foucault será tachado de ser o "Cuvier dos arquivos, que de alguns ossos livrescos sondados com genialidade, transformou em brontossauro um século inteiro"<sup>1</sup>. Abaixo da ironia, Badiou fazia referência ao naturalista francês cuja violenta

---

<sup>1</sup> BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 269. [« Cuvier des archives, qui de quelques os livresques scrutés avec génie vous fait tout le brontosauve d'un siècle. »]

quebra de decoro científico encaminhara uma arte da dissecação por uma ciência ainda do lado da histórica natural para que pudesse se tornar definitivamente a ciência biológica. Juntado ao descobrimento arqueológico de esqueletos e demais artefatos, o acontecimento Cuvier dava à arqueologia estrutural de Foucault a dinâmica para seguir a transformação do conceito de Homem em algo como um fóssil. No entanto, mesmo ao considerar que a extinção do Homem mudara a condenação do ascetismo niilista da Antiguidade por Nietzsche, Foucault rejeitava no final das contas que a história do presente se dinamizasse por meio de um leque de novas configurações de subjetividades coletivas, cujo protótipo era a noção de classe.

Ao evocar esta crítica de Badiou a Foucault, é preciso, como sempre, contextualizar, ainda mais que *Théorie du sujet*, no qual se encontra a frase supracitada é explicitamente datado "7 de novembro de 1977". Ao considerar a data, constata-se que Badiou evidentemente não pôde vislumbrar, naquele momento, o eventual caminho tomado pela arqueogenealogia rumo a uma teoria histórica do sujeito, com objetivos eventualmente divergentes com os dele. Por isso também, duas décadas e meio mais tarde, em 2005, na publicação de *Le Siècle*, Badiou encerrara sua história fractal do século vinte com um elogio espelhado entre o "humanismo radical" de Sartre e o "anti-humanismo radical" de Foucault. A comensurabilidade destas duas orientações conduzirá a outro limiar, "*l'orée*", de um século novo. Reconhecendo finalmente esta segunda aliança, Badiou identifica sua própria orientação ontológica retroativamente pelo prisma foucaultiano, na forma de um "in-humanismo formalizado"<sup>2</sup>. Decerto, após o estudo da proposta da teoria do sujeito em *L'Être et l'événement*, as limitações do formalismo de Foucault na época da teoria arqueológica do discurso de um sujeito inexistente, acabam revelando uma estrutura que o projeto de Badiou virá a preencher com muita propriedade.

Desde o início de nossa discussão sobre o ostracismo sofrido pelo estruturalismo nos departamentos de filosofia no país, situamos o projeto pós- e anti-humanista de Foucault como ponto mais ambicioso – e mais desafiador – do seu projeto filosófico. Articular o que poderia ser a configuração geral da

---

<sup>2</sup> BADIOU, Alain. *Le Siècle*. Paris : Seuil, 2005, p. 251.

subjetividade após o corte epistemológico com o humanismo fez com que Foucault se confrontasse concomitantemente com um eliminativismo radical, um nominalismo moral e uma ontologia social cujo vínculo a uma ciência fundamental passara pela reconstrução do conceito de verdade. Neste prisma, subsuma-se a liberdade por um conceito maximal de criatividade experimental, ou de experimentalismo criativo. Contudo, até o final dos anos de 1970, Foucault não superara os dédalos de uma teoria transhistórica do corpo necessário ao mesmo tempo para fornecer as conexões conceituais detrás desta proposta. Trata-se da aproximação a uma ideia da forma que se expressa apenas em uma dinâmica de surgimento cujo produto é o pensar. Ao considerar *L'Être et l'événement* como resposta àquilo que já foi qualificada como a "ontologia fracassada" da *Archéologie du savoir*, faz-se necessário observar que este projeto ontológico prescindia, ao contrário do que Foucault tinha se esforçado a mostrar, de um gesto teórico a partir do qual pensar um corpo novo, sequer na nova teoria da utopia de um corpo heterotópico experimentada por Foucault em meados dos anos de 1960 e retomada antes da sua morte. No entanto, a determinação com a qual Badiou se afastara de Foucault, e por sinal de Deleuze e Guattari, não se sustentara no meio termo. Duas décadas mais tarde, com a publicação de *Logiques des Mondes*, pela figura do "corpo da verdade", até Badiou se convencera do contrário.

Já sustentamos que o projeto da *Archéologie du savoir* elaborava uma teoria linguística para uma formação subjetiva inexistente, independentemente da nomenclatura salientada por Foucault pelo termo de discurso. Ao contrário da gramatologia de Derrida, Foucault não embelezara as incertezas sobre as formações discursivas ao retomar a suposição de que o sujeito da filosofia moderna, com suas pretensões universalistas, era definitivamente dissolvido. O conjunto de operadores conceituais da desconstrução como *diferance*, disseminação, *sumplokè* e escritura aponta às consequências empolgantes para uma teoria da linguagem textualista, principalmente literária e psicanalista no seu alvo, se estes foram captados a partir do seu conteúdo paradoxal, ou pela evocação espectral da qual são os hóspedes. Mas quando este conjunto fora analisado como parte de uma rede sintática, ou seja, a partir do formalismo, a direção teórica implica um movimento no qual o sentido substituía a verdade, movimento este que Derrida, por exemplo, sempre usava para

desviar uma teoria do sujeito da oportunidade de se concretizar após o fato, no "après coup".

Os pensadores da vanguarda estruturalista do final dos anos de 1960 não consideravam que havia um retorno possível a uma teoria do sujeito fundamentada pela lógica clássica e verificada pela epistemologia kantiana ou neokantiana. A pesquisa na École normale supérieure, onde Althusser e Derrida eram os principais professores de filosofia, já se organizava de tal maneira que qualquer projeto de fundamentação de uma estrutura do sujeito devesse passar, ao contrário, pela lógica não clássica, *intuicionista*, orientação cada vez mais adotada mesmo se o destino desta circulação conceitual fosse para aproximar formas de criação radical, sejam elas de uma nova teoria do eu, do requisito que uma hipotética fundamentação de qualquer nova ontologia devesse integrar uma estrutura imanente de alteridade se fosse relevante e adequada a conduzir o pensamento além do neokantismo. A aplicação do espírito não clássico à epistemologia não implicava que o sujeito fosse então, logo destinado a se repetir estruturalmente a partir de uma fundamentação estática e essencialista, bem ao contrário. Afinal, os termos da nova topologia do sujeito se mostraram proporcionados a se tornarem inteligíveis por meio de um novo sistema, em que a diferença reorganizaria o campo por derivações lógicas que lhe serão específicas – e singulares. Na corrida entre Derrida e Foucault, deve-se considerar simplesmente que o primeiro não enxergava tão longe – ou ao menos não se interessava suficientemente pelo assunto, enquanto o segundo não almejava a forma em que poderia se tornar coerente.

Se Foucault soube ser realista diante dos impasses aos quais se confrontava na tentativa de constituir uma teoria geral do corpo acontecimental, sua última convicção parece ter sido a de que tal projeto passava por pesquisas na história das práticas sexuais, ao invés de estudos comparativos na linguística. É o que fora possível concluir ao reconstruir suas decisões teóricas tanto a partir do curso proferido em Túnis sobre a linguística saussuriana e de Jakobson, como pela abrupta suspensão das demais aplicações da linguística na hipótese de um papel estruturante para um novo modelo de sujeito.

Como temos visto no capítulo 3, o material inédito disponibilizado no Fonds Michel Foucault sobre sua concentração no acervo experimental e teórico da

linguística não nos deixou mais alegre a encontrar um pesquisador que se explicava a partir do estruturalismo. Tanto na introdução da primeira edição de *Naissance de la clinique* quanto no manuscrito inédito "*Le Discours philosophique*", Foucault prossegue simplesmente a rabiscar os termos "linguagem" e "estrutura" por discurso. Permanece inegável, entretanto, que Foucault aplicara a análise estrutural ao procedimento organizacional da teoria pela qual integra as periferias do campo técnico do saber. Afinal, a análise estrutural até permitia que fortalecesse sua análise "arqueológica" das práticas institucionais não discursivas com uma categoria de *discurso*, tão longe da linguagem quanto da fala. Não deixa de adornar esta categoria com proveniências mascaradas, e plausivelmente benvenistianas, em claro rompimento com a condição de subserviência conceitual à qual a destinava Heidegger pelo termo *Rede* na análise de *Dasein*, sequestrando o ser-aí em uma existência imprópria "no mundo".

A conclusão que se cristaliza aos pontos nestas etapas do argumento geral em nosso livro é que Foucault não levou a uma complexidade maior o que se apresentava na forma de uma ontologia diferencial de subjetivação, por não almejar o que a análise estrutural lhe apontava. A nosso entender, a mensagem devia ser algo parecido à ideia de que qualquer teoria da subjetividade contemporânea teria que se estruturar por processos de sexuação em uma rede sistêmica que se aplicava retroativamente aos discursos, uma vez atravessado o quarto limiar da cientificização. Ou seja, para enxergar esta implicação, fazia-se necessário postular um quinto limiar: o da sistematização acontecimental.

De toda evidência, a postura anti-hegeliana que caracteriza Foucault não lhe permitiu esta descoberta, sequer lhe provocava a consideração de que um sistema filosófico pudesse se apresentar de forma outra do que a de um retorno ao Hegel da *Fenomenologia do Espírito*. As chaves para descerrar este limiar aparecerão apenas ao estudar atentamente a *Ciência da lógica*, esforço que já daria seus primeiros frutos a Badiou em meados dos anos de 1970<sup>3</sup>. O desejo de superação e de criação pelo novo não pode descartar simplesmente a dialética, nem se fosse apenas por

---

<sup>3</sup> BADIOU, Alain. "Hegel en France", *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Paris, François Maspero, 1978, pp. 11-17 (republicado em *L'Aventure de la philosophie française depuis les années soixante*, La Fabrique, 2012, pp. 59-60.)

gosto. Mais ainda, ao se obcecar com os objetivos da obra de Canguilhem no seu tratamento da vida, Foucault deixou passar que a metodologia historiográfica do seu orientador era estritamente formalista, o que sem maior pesquisa nas abordagens da formalização, pela teoria dos conjuntos por exemplo, não deixa claro para um primeiro olhar como é possível teorizar um modelo de sujeito em formação. Tal projeto será realizado por Badiou.

Além mesmo de Althusser, tanto Foucault quanto Badiou reconheceram em Georges Canguilhem um mestre. Em uma das conferências mais elucidativas que Badiou proferiu nos anos de 1990 sobre esta relação, ele voltara a Canguilhem para questionar se haveria uma teoria de sujeito nas suas histórias das ciências da vida<sup>4</sup>. A questão do sujeito, como Badiou sustentará com cada vez mais firmeza a partir do início dos anos de 1980, é a condição pela separação discursiva entre história e filosofia, ou se quiser, da sua *separação ontológica*. A palestra sobre Canguilhem, proferida em 1993, segue ambígua, pois Badiou deseja manter o mestre como potência filosófica independentemente da questão de saber se ele era sobretudo historiador. Esta mesma postura diplomática não parece tão aparente sobre Foucault. Mesmo que a militância de Foucault seja inquestionável no período da criação de Vincennes e do *G.I.P.*, quando se envolvia ao lado de Badiou e demais militantes maoístas do então Centro Experimental de Ensino em lutas violentas com policiais do choque (o *CRS* francês), a aparente veemência das suas afirmações contra o comunismo e Marx, e sua leniência perante o segmento dos "*novos filósofos*", os vira-casacas da *Gauche prolétaire*, repentinamente cravava riscas ao destino normativo das abordagens estruturalistas do sujeito.

A questão volta, então, de saber se as decisões metodológicas tomadas após a aula inaugural do Collège de France orientavam Foucault principalmente para uma vocação de historiador, ao invés de o de um ontólogo? Ou será que Foucault organizava de maneira que manteve latente, quiçá suspensa, embora operativa, a articulação de um sistema conceitual e histórico pelo qual chegará nos dois últimos anos de vida a uma teoria de sujeito relacional, estrutural e eventualmente homossexuada, senão projetivamente gay?

---

<sup>4</sup> BADIOU, Alain. "Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem ? », *L'Aventure de la philosophie française contemporaine depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique, 2012, pp. 65-79.

Tendo ciência de algumas respostas a estas duas perguntas, a nossa posição entretanto visa a deslocar a interrogação em proposições afirmativas: precisamos reexaminar a *Arqueologia do saber* à luz da realização filosófica que representa *O Ser e o Evento*, digo, *O Ser e o Acontecimento*, para seguir as derivações desta sistematização acontecimento em suas ementas ampliadas no projeto fenomenológico de *Lógicas dos mundos* para vislumbrar os passos que Foucault não tomava por não ter descoberto a força conceitual da *multiplicidade*, nem a estrutura formal composicional de uma *ontologia* relacional e rotacional, tanto os pulsares do quinto limiar quanto seu espaço-tempo ondulatório.

### **Amizades Pós-Humanistas**

Em meados dos anos de 1960, Badiou recebera um convite feito por Dina Dreyfus, também *agrégée* de filosofia, já divorciada do seu marido Claude Lévi-Strauss, a participar da criação de uma série de entrevistas e discussões com os principais filósofos da época. Os documentos audiovisuais eram destinados ao público de jovens alunos de filosofia nos liceus e nas classes preparatórias (comparável aos cursinhos voltados à preparação do vestibular no Brasil). Com o tempo, estas entrevistas compõem um registro inestimável da discussão filosófica dos anos de 1960, produzidas com presciência por Dreyfus, com financiamento da ORTF e presenciadas por Badiou. Entre estes documentos, difíceis a acessar durante longos anos, encontra-se um programa sobre ciência, matemática e formalismo com Michel Serres, outro com Jean Hyppolite, outro ainda reunindo Georges Canguilhem com Hyppolite aos lados de Paul Ricoeur, Badiou e Foucault. Há também, no que era a primeira, a entrevista com Foucault um ano antes da publicação de *As Palavras e as coisas*.

Nesta entrevista com Foucault, é possível ver o respeito entre os dois colegas enquanto percorriam a crítica das ciências humanas por uma metodologia simplificada. O termo *épistémè*, conceito central como temos visto tanto em *As Palavras e as coisas*, quanto à *Arqueologia do saber*, será denominado "forma cultural". Psicologia e antropologia ainda não foram posicionadas acerca da crítica interna apresentada pela categoria de contraciências. A filosofia discutida



corresponde às lições nos liceus, ao invés de os monumentos de escrita que Foucault já estava produzindo.

Em uma discussão com Elizabeth Roudinesco, Badiou reconheceu a importância do ano de 1966, pelos *Escritos* de Lacan e também *As Palavras e as coisas*<sup>5</sup>. Quando Foucault é convocado pelo Círculo Epistemológico para se posicionar politicamente sobre sua obra prima, Badiou ingressava no grupo de entrevistadores. O resultado será determinante sobre a atualidade da proposta de Foucault com respeito à grande discussão acerca da reconstrução de uma teoria do sujeito suficiente para superar suas limitações no contexto dos sistemas da filosofia moderna. Para os pesquisadores do Círculo d'Ulm, a entrevista representara uma vitória científica na medida em que trouxe Foucault de volta à ciência revolucionária, tal como contemplada por Althusser, como também aproximara o pensador de uma orientação política radical. Esta virada se concretizara nos anos "vermelhos" na criação do *G.I.P.*, uma associação fora da ligação com as bandeiras políticas consolidadas, composto principalmente por intelectuais vinculados aos maoístas de *La Gauche prolétaire*. Sua missão era vigiar sobre o destino de militantes detidos pelas forças de ordem. Pelo seu engajamento, fornecera a Foucault a oportunidade de recolher dados sobre a experiência vivida e as injustiças cometidas nas instituições carcerárias na França e afora. Por exemplo, será por meio do *G.I.P.* que Foucault acumula conhecimento da luta conduzida por Georges Jackson e Angela Davis.

Voltando ao grupo de pesquisa *Cercle épistémologique de la rue d'Ulm*, trata-se de um grupo organizado pelos irmãos Jacques-Alain e Gérard Miller, alunos de Althusser na ENS e participantes do seminário de Lacan. O mesmo Jacques-Alain se tornara o herdeiro testamentar da publicação da obra de Lacan após se casar com sua filha, Judith. Mais velho da turma por uma década, Badiou já era formado pela *École*, mas manteve uma reputação singular aos lados de Althusser por tê-lo introduzido aos artigos publicados de Lacan já em 1960. Em 1967, Badiou ainda publicará uma resenha sobre *Pour Marx* de Althusser que se tornará notório nos anos

---

<sup>5</sup> Entrevista de Alain Badiou e Elisabeth Roudinesco à Revista *Le Nouvel Observateur* publicada na França, em abril de 2012. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 34, n. 63, p. 103-106, jun. 2012. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-73952012000200012&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952012000200012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 06 dez. de 2021.

seguintes durante a radicalização da esquerda francesa à luz da revolta de 1968, aproveitando em seguida de traduções em espanhol e português brasileiro nos anos de 1970. No plano da epistemologia, Badiou publicara três estudos sobre matemática nos *Cahiers de l'Analyse*, revista do Círculo. Em 1968, estava agendado a ministrar duas conferências sobre o conceito de modelo, nas quais aprofundaria a divisão, em aplicações da teoria lógico-matemática de modelo, entre os objetivos de uma racionalidade ideologizada e os de uma ciência de abrangência revolucionária, pela qual a verdade científica firmaria sua relação imanente às rupturas políticas revolucionárias. Os eventos de maio e de junho postergaram a discussão pública da sua tese, de maneira que o livro reunindo o texto das duas conferências será publicado pela editora radical, François Maspero, em 1969.

O que se encontra no livro deixa-nos surpresos pela formalização extensa do campo conceitual das ciências. Se não fosse alvo de uma crítica política radical, o projeto filosófico de Rudolf Carnap poderia ter sido seu referencial teórico. Contudo, o desenvolvimento da lógica matematizada terá, e já tinha, uma genealogia diferenciada na França, do que na Inglaterra e nos Estados Unidos, após a anexação da Áustria pela Alemanha nazista obrigara a fuga da sua intelectualidade. Jean Cavailles e Albert Lautman, dois lógicos engajados ao lado de Canguilhem na *Résistance* contra a ocupação da França pela Alemanha nazista, fizeram em suas breves vidas com que a fenomenologia se tornasse a interface filosófica com a matemática, assim marcam um caminho próprio ao que resultava mais tarde na França pela fusão com a filosofia anglo-analítica. Badiou reconheceu a importância das suas respectivas contribuições, consagrando a introdução inteira do *Breve tratado de ontologia transitória* a Lautman.

Na sua história conceitual da cena contemporânea da filosofia na França, "Panorama da filosofia francesa contemporânea", Badiou citara ainda o filósofo francês Léon Brunschvicg, contemporâneo de Bergson, amigo de turma de Marcel Proust e orientador da tese de Cavailles, como formando a recepção especificamente francesa da matemática de Georg Cantor e do trabalho de axiomatização dos conjuntos. Brunschvicg, vale se lembrar, se considerava um idealista, mas se diferenciava pela convicção de que o *Geist* encaminhava menos a liberdade, do que a racionalidade científica à autoidentificação manifesta na história. Mesmo que

pouco lido hoje, apesar de ter legado uma obra monumental à posteridade, Brunschvicg merece ser lembrado também pelo apoio dado à sua esposa, Cécile nascida Kahn, filósofa feminista e ministra no governo socialista da *Front Populaire*.

Estes dados históricos são lembrados, pois busca-se sensibilizar novamente as leitoras brasileiras ao modo sincrônico pelo qual analisar e entender a produção filosófica francesa. No culto aos autores que é típico do ensino da filosofia francesa no país, esquece-se frequentemente da proximidade entre figuras intelectuais, e ignora-se, as vezes intencionalmente, porque pensadores como Foucault ou Canguilhem, e até Deleuze justamente no seu livro *Foucault*, aplicaram o método comparatista em análises sincrônicas para configurar, até graficamente, o modo em que circula a troca conceitual constitutivo de teorias distintas. Esquece-se frequentemente que Badiou era um dos leitores convidados por Foucault a revisar *Arqueologia do saber*, na época em que os dois também escolheram os professores que comporiam o departamento "estruturalista" de filosofia no Centro Universitário Experimental de Vincennes<sup>6</sup>.

Como já temo visto, o plano sincrônico que organiza o recorte conceitual e operacional de *As Palavras e as Coisas* será seguido na *Arqueologia do saber*, mesmo que a configuração das linhas causais e as interrupções forçosamente se entrelaçarão num espaço condensado por ser o momento presente. Pela ótica da análise estrutural, Foucault será conduzido a recortes teóricos em que justaporá a formação de discursos pré-científicos com o estabelecimento, frequentemente por decretos jurídicos, de espaços administrativos em construções arquitetônicas nas quais se concretizava uma política da visibilidade concomitante. Na *História da loucura* e no *Nascimento da clínica*, encontramos esta metodologia cuja implicação conclusiva compõem um movimento duplo de racionalidade aplicada ao espaço público em que nenhum lado manifesta um controle centralizado convergente sobre esta dinâmica espacial complexa. A partir especialmente da conclusão de *Nascimento da Clínica* e a introdução para *As Palavras e as Coisas*, Foucault

---

<sup>6</sup> Em conversa pessoal num jantar na cidade de Praga em abril de 2018, Badiou confirmou para mim que sua contribuição ao livro se limitava a uma revisão e não à escrita de um capítulo, como tinha contado um boato de longa envergadura. Apreendi posteriormente, que um dos organizadores da edição da obra de Foucault na Bibliothèque de la Pléiade, Martin Rueff, também questionou Badiou sobre o assunto, que o confirmou com a mesma informação.

apresenta um modelo de consciência racional cujas estruturas formadoras lhe derrubam qualquer maestria sobre a obra total da experiência, em um processo no qual se descentraliza já a busca de totalização, como no modelo do sujeito soberano.

Sem alegar qualquer linearidade à sua pesquisa, pois é importante se lembrar que as aparentes inferências históricas sobre o fim do humanismo em *As Palavras e as Coisas* já foram apresentadas em forma rudimentar na tese menor sobre Kant, a progressão interna do argumento de Foucault aponta logicamente à necessidade de analisar internamente a formação de um discurso, cuja força autorreflexiva estaria inscrita nele estruturalmente. Ao se aproximar então da economia política, da biologia e da filologia ou das ciências literárias, ele busca desvendar a autonomia de um nível formador das "coisas" teóricas sobre as quais os saberes vêm postulando normas e regularidades.

Estas "coisas", em decorrência da tese acerca da descontinuidade entre *épistémès*, devem por parte ser *novas*, ou seja, inovações conceituais e teóricas dispostas a configurar fenômenos reais pela convergência de normas perceptuais com avançadas técnicas de modelização. Tal convergência ressaltara quais ligações permanecem significativas, embora inovem principalmente ao proporcionar uma modificação terminológica específica à cada um dos eixos de *empiricidades*, os da vida, da linguagem e do trabalho, eixos estes postos, como temos visto, como campos de articulação teórica de saberes em fluxo com um potencial de crescimento em complexidade mediante a filtragem pelos limiares.

Em Badiou, a tabela desta configuração será repensada tanto pela descontinuidade quanto pelo acontecimento. No seu projeto a desobjetificar a teoria do sujeito, conduzido a cabo e ao fim em uma formalização da ontologia pela teoria dos conjuntos, encontra-se também uma necessidade a deshistoricizar o campo em que surge o *reconhecimento* de acontecimentos. Pela perspectiva filosófica, tal tarefa se realiza ao isolar categorias que escapam à incomensurabilidade entre *épistémès*.

Uma delas, destacada por Badiou no final do capítulo 2 do *Manifesto pela filosofia*, é a verdade. Contudo, seu isolamento não se faz por dentro de um discurso particular, sequer nas práticas pelas quais o discurso surge, mas por meio de uma justaposição de discursos tendo em comum isto que a verdade se manifesta

justamente ao se reivindicar de um acontecimento. Sua verificação compõe um *locus* de trabalho prático-discursivo constitutivo de um processo de subjetivação. O rastreamento de espaços possíveis deste mesmo processo dá vazão aos primeiros passos da operatividade de um sistema, sendo aberto à mesma posituação de contradições, de pontos de irreduzibilidades e de rupturas a partir dos quais Foucault visava a montar sua própria “filosofia do acontecimento”.

Há várias maneiras de compreender a verdade, evidentemente. Portanto, uma filosofia que se organiza em sistema para integralmente capturar a verdade na sua pluralidade, sua singularidade e sua multiplicidade deve incluir as conhecidas e autorizar, pelo verbo teórico, a formação das desconhecidas. Após conceder na *Arqueologia do Saber* que sua pesquisa se condensava no fio de uma história das problematizações da verdade, Foucault curiosamente desconsiderou a implicação de que a verdade poderia acabar se fragilizando se a opção para a sistematizar contemplasse apenas o meio clássico da totalização. Por outro lado, as distinções formais ou estruturais entre as verdades irreduzíveis conduzem a uma implicação tanto para a teoria das formações discursivas quanto para as práticas discursivas.

Enquanto forma, a verdade ou as *verdades* não são entidades, sequer lógicas ou metafísicas, que possam ser extraídas do seu contexto. Neste sentido, a tese da relatividade da verdade se confirma certamente. Porém, mesmo se no final da *Arqueologia do Saber* Foucault indicara os campos distintos em que ele pretendia levar sua pesquisa, ou seja, os da guerra, da sexualidade, da psiquiatria, da criminologia, e das práticas penais, ele não abandonara a unidade formal, ou *estrutural*, da verdade, não obstante a integração de uma categoria para analisar sua “historicidade”. Por isso, cabe ressaltar que o livro de 1969 é seu grande livro de *filosofia*.

Por mais que a verdade seja plural, há resultados diferentes aos quais chegar quando se considera-a a partir do conteúdo, dos enunciados proporcionados e das doutrinas institucionalizadas, e quando se vê-la em forma de uma estrutura dinâmica que se construiu pela adesão de enunciados em torno de uma fonte dispersiva, imagem usada por Foucault para apontar os efeitos de um conceito de acontecimento. No final dos anos de 1960, a verdade para Foucault está integralmente desvinculada de uma teoria do sujeito, mesmo se seu formalismo o

conduzia a examinar a verdade na forma de um conjunto de problemas, cuja constância parece tê-lo convencido de abandonar parcialmente a tese da descontinuidade aplicada à formação dos saberes. A figura do dispositivo tentara manter, pelo menos conforme uma ordem distinta, a maneira em que processos de assujeitamento serão postos anteriormente às formas tomadas por modelos de sujeito. Se tiver uma verdade inscrita no dispositivo, seria modulada por um efeito retroativo sobre as relações e as forças que o perpassem, compondo aquilo que Foucault denominara “poder”.

Os filósofos franceses da geração de Foucault tiveram sólida formação na filosofia moderna. Por ser também criador de um pensamento contemporâneo, seu modo de pensar se fazia em relação e em referência à filosofia moderna, mesmo que por suas inferências metodológicas, ancorada na epistemologia histórica, ele se situe em ruptura com ela. Poder remete ao conceito escolástico de *potestas*, abusivamente deslocado por Heidegger quando o esculturara no máximo fundacional de *Sein und Zeit* ao afirmar que a essência do *Dasein* está em seu “poder-ser”. Neste sentido, *poder* é a categoria ontológica pela qual se proporciona a ideia de liberdade, noção que Foucault explorara em suas plenas consequências.

Este legado escolástico da noção de poder lhe permitirá inclusive de aperfeiçoar sua arte de dissertar em dois registros simultâneos, um do comentário histórico, outro da inferência conceitual. Mas sem ter resolvido a questão de um sujeito pós-humanista, nem da linguagem em formações discursivas que se mantêm como contrapoderes, Foucault naufragou na figura de resistência – salvo se for válido imaginar que dentre suas ambições se encontrava um projeto ontológico que determinasse uma teoria do sujeito estruturante do ser-gay. Naufragou, mas não afundou, pois, a passagem do poder à governamentalidade não rejeita a microfísica, o que acaba constringendo esta passagem para se perpetuar dentro dos parâmetros de uma ontologia relacional. Esta nova metodologia em formação, que terá forte repercussão na passagem da ontologia gay à teoria queer, impediu que o sujeito fosse sugado de volta ao substancialismo, ao essencialismo e a figuras redutivas de soberania, para nada dizer de um biologismo.

Assim, a governamentalidade foucaultiana projetara as bases relacionais lhe permitindo a rearticulação de uma ética de esquemas de si a partir da figura do

cuidado. Qualquer cuidado implica não apenas uma aplicação pragmática de normas saudáveis, mas cria um espaço disperso de subjetividade. A partir das relações tecidas entre posições formais, o conceito de *soi*, antes de se concretizar pela citação à materialidade de integrantes numa arca que liga o cuidado à dinâmica reiterativa de uma estrutura funciona ao mesmo tempo como o verdadeiro conceito de vazio em Foucault.

No plano formal, os vazios se encontram. Ao mudar o modo no qual foi recebido por suas leitoras, a teoria das condições da filosofia articulada por Badiou se reconhece como o legado da teoria dos dispositivos de Foucault, agora filtrada e corrigida. Decerto, não há reivindicação alguma em Badiou para que isto seja visível. De jeito, faz-se importante entender o afastamento para melhor ver a proximidade.

A dedução transcendental, para assim falar, do conceito de *condição* se encontra no *Manifesto da filosofia*, capítulo 2 explicitamente postada no despertar da reconstrução de uma cena filosófica em ruínas. Evidenciava-se no levantamento de afirmações expressas por filósofos franceses no primeiro capítulo do mesmo livro. Badiou busca identificar as pré-condições históricas e formalistas que proporcionaram o surgimento de um discurso ao qual a filosofia entregara seu nome. Apresenta-se então novamente uma tese de convergência subjacente, ou na terminologia de Badiou, de "subtração": as pré-condições históricas estão frente a um paralelismo de construções discursivas acerca de uma multiplicidade definidora.

Em consequência, faz-se possível identificar algumas regularidades cognitivas e práticas que se perpetuaram no tempo. Por exemplo, pela cena erótico-amorosa surge toda uma série de variações cuja centralidade faz iterar o nexo fundador formal de um encontro inicial entre corpos sexuais; pela cena teórica-formal, surge uma sequência de práticas que buscam verificar por reprodução, quer seja física ou matemática, uma cadeia causal de efeitos cuja energia contribuía a criar novas configurações teóricas, algumas delas voltadas a criar novas tecnologias; pela marginalização político-jurídica, explode a luta organizada, por exemplo, por *Parem de nos matar!* para cercar a cena na qual a lei se transformaria em ação pela qual proteger todas as pessoas no espaço afetivo em nome do qual é possível criar uma comunidade sem classes; pelo gesto imparável de fazer ritmar figurações de cor, de versos, de sons, de objetos, em uma relação entre o desejo de

singularidade convergem-se modalidades expressivas que encontram estabilidade por se copiar sem fim até exaustão, mas cuja dinâmica inicial sempre parece surgir de um in-formado abismal, de um não dito caótico, de um não pintado ou esculpido ou cantado ou dançado desértico e mudo.

Em tais processos tenta-se capturar paradoxalmente a relação entre o nada, o vazio e a forma rotatória e sem contornos, cuja convergência se identificaria modos de produção de pensamento organizado – aquilo que Badiou virá a denominar “sujeito acontecimental”. O fato de que Foucault visava a capturar estes processos no limiar de uma transformação em modalidades normalizadas já projetava o modelo analítico, o paradigma de uma formação estabelecida de pensamento, em uma cena eventualmente capturada por campos administrados, quer seja no amor, na arte, na ciência ou na política. Contudo, Foucault acelerava estes processos singulares ao se projetar, num claro gesto antifenomenológico, às suas finalizações tais como capturas por dispositivos de poder, ao invés de examinar com minúcia as etapas manifestas de pontos de ruptura com campos de distribuição de poder. Na verdade, Foucault nunca deixou de praticar principalmente uma *macrofísica*. Até Deleuze insistia na isomorfia entre acontecimento e diferenciação.

Na distribuição conceitual proposta por Badiou, as situações estabelecidas em estados normalizados, se compõem por representações investidas de sentido e reduzidas a unidades. Tais regimes discursivos são reforçados conforme um fundamento logicamente estruturado. Diferente de Foucault, a filosofia no sistema de Badiou remete à disposição teórica capaz de filtrar e assinalar a regularidade comum *entre* estas cenas. Ao contrário dos eixos da empiricidade, as “condições” da filosofia recortam campos de subjetivação ambos mais específicos e mais amplos (incluindo as ciências naturais matematizadas, assim como a política vista longe da mentira e da corrupção) e, finalmente perpassados pela rarefação (os acontecimentos são contingentes no universo da multiplicidade). Portanto, a vocação singular deste conjunto sistematizado, que se repete entre filósofas e filósofos, consiste em mapear o tecido de interrelações entre as categorias para mostrar como o processo, pelo qual adquirem sentido, passa pela força relacional que se amplia em composições cada vez mais complexas. O elemento ou átomo constitutivo desta vasta tabela gráfica configurativa se encontra na verificação de



uma afirmação indecível, sendo ela conseqüentemente um dêitico verbalizado na espontaneidade de uma feliz inquietação: "houve algo", "algo ocorreu", ou "isto é um acontecimento".

Em uma das condições, o acontecimento literalmente e por definição não é nada além de uma ruptura. Um acontecimento evapora em silêncio se não for denominado por um dêitico, este podendo ser apenas uma nomeação inaugural. Mesmo assim, um acontecimento não conta enquanto tal, nem em termos dos seus efeitos e conseqüências, supondo que hajam, tampouco em termo de uma unidade material. O acontecimento não conta, mas o sujeito sim – e literalmente, pois é a partir do sujeito que se conta. Afinal, o que conta é o processo de acumulação de enunciados redobrados no seu ocorrer, assim como os enunciados sobre conjuntos de enunciados direcionados, porventura com pouco ciência e ainda menos onisciência, para que se alcance uma perspectiva sobre o que foi que realmente ocorreu.

De qualquer forma, a posição *geral* sendo descrita não fornece a minúcia do processo de subjetificação condicionado. Ao examinar instâncias históricas anteriores, é possível constatar que pelo surgimento crítico de uma nova estrutura pensante, com o acontecimento na mira, um processo aos poucos vem atestando que em decorrência das afirmações sobre o ocorrido outras criações são feitas *em seu nome*. No ponto fino, pelo sistema consegue-se resolver as divisas clássicas que pareciam sem solução, no caso a entre nominalismo e realismo, entre imanência intrínseca e reflexividade transcendente, e entre verdades relativas e verdade geral.

É possível defender com menos ou mais força que os eixos da vida, da linguagem e do trabalho são reorganizados em amor, arte, ciência e política de emancipação, cuja contemporaneidade, uma exigência para que haja filosofia, recorta com a sincronia da *épistémè* foucaultiana mesmo ao diferir da sua periodicidade. A verdade demonstra então uma potência estrutural – ou melhor, *estruturante* – a se materializar em formas radicalmente novas, impulsionadas por quebras e rupturas. Um sujeito *denomina* tal materialização processual em um gesto que faz da linguagem um fazer. Por não ser um objeto, substância ou coisa, este processo não se compõe de pensamento idealizado, a não ser que seja parte da sua própria materialização.

A ética se dirige então ao processo construtivo perpetuado pela norma de manter a dinâmica mais inovadora deste processo. Desta perspectiva, a rearticulação positiva da crítica da governamentalidade em uma ética da existência articulada, em um primeiro momento, em textos dirigidos a líderes cuja atuação se realizava na base de economias escravistas, ou cleros que, em arquiteturas catedráticas, quando não em *hotels particuliers*, se isolavam dos sofrimentos sociais do mundo, divirja espetacularmente do sistema estrutural pelo qual Badiou infere a nova categoria de sujeito – articulada como a de Foucault, no decorrer da segunda metade dos anos de 1970. É pouco reclamar que Foucault esvazia o conceito de governamentalidade de conteúdo radical. Ele a compensará, em parte, pelo brilho de uma historiografia exaustiva voltada a celebrar as virtudes do *individualista criativo* postando suas regras para que outros o sigam. A proeza implicativa desta decisão metodológica demonstra um efeito semelhante à de Badiou, no sentido em que o indivíduo é descentralizado perante os pressupostos idealizados da tradição republicana e liberal que o legitimam.

Que o gesto de Badiou seja platônico tem pouca importância em si além daquilo que se produz de fato de filosófico no texto platônico. Encontra-se no seu desenvolvimento a articulação de um discurso singular pela qual a verdade é elevada a uma posição original *anterior* a todo processo de subjetivação dito fiel ao acontecimento. Descartadas as dimensões metafísicas que, por parte, atraíram o discurso platônico à metafísica cristã, a verdade se transforma em uma materialização da categoria de não-identidade a si, mais homófono do acontecimento, do que sinônimo. Acrescenta pela extensão proveniente da teoria dos conjuntos o postulado que a verdade trazida ao infinito acaba desvinculando-o de uma forma única. Desprovida de diferença, a verdade, como qualquer ideia platônica, tem uma única propriedade, exceção feita da sua negação imanente, o que leva qualquer distinção entre o nominalismo e o realismo a um ponto de indecidibilidade. Se a ideia fosse limitada à identidade, nenhuma ideia seria diferente da outra e a metafísica platônica beiraria a inconsistência. Porém, ao postular cada ideia como uma diferença antes de ser uma identidade, resulta-se no seu lugar uma "não-relação" por falta de termo que situa a identidade como relação, ao invés de essência. Situa-se antes de um conjunto, na qual cada "um" operante nas teses de

*mimesis* e da *parataxis* para estabelecer a dinâmica recursiva pelo qual se produz o mundo sensível surge, enquanto verdade, pela instância do não ser. Trata-se de “conjunto vazio”, comum a todo conjunto. Por ter uma origem causalmente indefinida, a construtibilidade da verdade apresenta uma dinâmica instável, porém inesgotável. Por conseguinte, o que é o não ser enquanto não ser permite pelo limiar da contradição apontar a força criativa pressuposta pelo termo que assegura não tanto a identidade, mas a força acontecimental enquanto tal anterior até ao conjunto vazio. Trata-se então do conjunto barrado, proibido pela axiomatização dos conjuntos, o qual respeita o princípio de não-contradição.

Que a verdade seja ao menos uma entidade teórica gerada na quase totalidade de coletividades humanas não parece sujeito à dúvida. Quaisquer que sejam os critérios que assentem sua configuração (pela correspondência, adequação, revelação ou performatividade, além de outros menos discutidos cientificamente), um critério uniforme e unificador poderia bem ser o de que uma verdade é a *mesma* para qualquer um e para todos. Trata-se de um critério formal, um que abarca o conteúdo, conquanto sua extensão e seus parâmetros não sejam postos para fora. Isto significa que pela perspectiva filosófica, a afirmação

7.i. “ $p(i)$  sendo verdadeiro para alguns é uma condição suficiente para que  $pRp$  seja uma verdade”,

onde  $R$  significa relação e  $pRp$  define a relação de identidade, é falsa. Em contrapartida, defender-se-á a veracidade da definição seguinte:

7.ii. “ $p(i)$  é uma verdade se e somente se o valor de verdade  $v$  é o mesmo  $pMv$  para todos,”

onde  $M$  significa uma relação da mesmidade imanente.

Nestes termos, uma proposição cujo referente é a ideia, será uma verdade que diz respeito a seus componentes formais, mas não ao seu valor. Um valor de verdade pode mudar mediante os contextos e os tempos, enquanto os componentes de uma verdade, não. Portanto, o ato social de afirmar uma verdade por apropriação, por exemplo, “isto é minha verdade”, é estritamente autocontraditório pela perspectiva da lógica.

Esta concepção dir-se-á *igualitária* da verdade decorre principalmente da lógica matematizada, embora esteja presente já em Platão e Aristóteles. Ao vê-la na teoria lógica e matemática dos conjuntos, tal compreensão da verdade adquire uma abrangência ainda maior na medida em que se enrijece perante a força constitutiva de qualquer identidade: a unidade, o termo ou a relação. Sua extensão universal é relativa aos parâmetros que não se definem pelo limite da validade, mas pela relação implicativa à qual se determina quais teoremas podem ser inferidos dos princípios, axiomas e teoremas deduzidos anteriormente. Confirma-se desta maneira a dimensão composicional de uma verdade, pela qual se demonstra uma dinâmica interna de materialização. Tal dinâmica subscreve à tese segundo a qual o processo maximal de consolidação inerente a uma teoria é o *limiar da sistematização*.

Na configuração de *L'Être et l'événement I*, a materialização se dá na forma de um processo genérico imanente ao espaço ou "sítio" acontecimental. Isolado, o sítio oferece também a materialização de uma hipótese sobre aquilo que se propõe como origem de um processo deliberativo. Neste processo se intensificam os atos de proferir, praticar, criar ou escrever afirmações acerca do acontecimento. A relação que une tais atos se apresenta simultaneamente como decorrendo delas, instanciando-se como se fosse seus efeitos, embora a referência original seja sem materialidade. Portanto, o acontecimento se apresenta como prototípico formal de um quadro não referencial. Na sua configuração moderna, a filosofia então é tida como um processo que organiza, justapõe, avalia, problematiza e se indaga do fato cognitivo típico aos seres humanos por suas capacidades comuns, empregadas a resolver problemas decorrentes do seu meio.

Qualquer que seja seu grau de sofisticação, a filosofia moderna fundamentava um discurso científico motivado por um sentimento de pertencimento a uma comunidade racional embora limitada a um corpo social e, por isso, cética perante uma inclusão igualitária. No quinto limiar, a filosofia torna-se uma construção mais afinada, também mais geral e abstrata, literalmente um tecido de relações proporcionando uma nova compreensão do termo "ontologia", termo afinal desfigurado por Foucault ao ser vinculado ao presente. Seu intento de rejeitar a validade da tese da luta de classes e de grupos como força transformadora das civilizações envelheceu mal, embora para ser justo, sua coerência está segura

quando vista por dentro do quarto limiar. Ao privilegiar os individualistas, Foucault ainda deixava visíveis rastros neokantianos, garantia que na sua filosofia historicizada ainda era legítimo falar de ontologia embora sem quaisquer instâncias de sistematização formalista.

Onde Badiou e Foucault divergem especificamente é sobre o problema da política, problema este não menos desfigurado pela convicção do segundo de que uma governamentalidade eticamente fundamentada era afinal impossível, mesmo ao se subtrair de um dispositivo do poder. No entanto, a negação crítica funciona, na filosofia, mais como sintoma do que inferência, apontando aos meios insuficientes do arsenal teórico à disposição de Foucault para resolver a questão pós-humanista do sujeito. Como verificará Badiou, a resolução se alcança de fato por uma prática geral da inferência.

### **A Ontologia Postergada**

Após os principais anos do *G.I.P.*, durante os quais Foucault andava com grupos maoístas como a União dos comunistas da França marxista-leninista (*UCFML*), dirigido por Badiou. O trabalho militante carregava um otimismo revolucionário voltado ao nível organizacional de base, e muito menos no do magistério como acabara o levando a função de catedrático no Collège de France. Doravante, constatar-se-á que a questão não resolvida do sujeito levara Foucault a perder seu engajamento na política por se concentrar no problema de como romper com a continuação das relações de poder na *épistémè* pós-humanista. Porventura, a natureza mesma da questão o levara a considerar o poder cada vez menos em termos de uma estrutura centralizada de soberania, seja ela no Rei ou no Estado, ou nos dois ao mesmo tempo, para investigar o nível dos processos afetivos inconscientes onde se formariam as bases que propiciam, ainda de forma alienada, a convicção de que o cerne da questão do sujeito se concentra na sua autonomia.

Já o foco neste nível confere às análises de Foucault a marca das contribuições da análise estrutural francesa à atenção em níveis da pré-consciência ou até no inconsciente, onde se articulariam estruturas que ganham visibilidade principalmente nas formas sociais. Tais contribuições chegarão a transformar

inclusive a filosofia do direito alemã duas décadas mais tarde, assim que fosse desqualificada a teoria do agir comunicativo e a ética do discurso com seu dogma do pré-entendimento da argumentação, inscrita de forma transcendental numa comunidade ideal do discurso. Esta teoria circulava conceitualmente entre normatividade e o transcendental, e destacava a recorrência da pré-condição consensual inscrita na potencialidade da argumentação como se fosse sua finalidade de se reencontrar em um consenso material e social em virtude da independência da razão para com as lutas políticas e sociais. Para Foucault e a geração de pensadores franceses à qual pertencia, o *locus* da transformação social se encontrava na diferença entre o que se dava na visibilidade das relações de poder e o que se dizia sobre as normas pelas quais a liberdade se realiza. Portanto, a categoria do inconsciente voltou a ser vista como naturalizada por um lado, e excessivamente inscrita na cadeia de significantes, o que, se não fosse localizado por seus processos de inscrição em relações e práticas sociais, beiraria um retorno à consciência individual e do indivíduo ou a um idealismo sofisticado por não se opor ao materialismo. Encarregava-se a tarefa de verificar a substituição conceitual possível da configuração do sujeito quando visto pelo eliminativismo oferecido pela analítica do poder. Em 1975, Foucault dirá claramente, "À lógica do inconsciente deve-se então substituir uma lógica da estratégia. Ao privilegio concedido agora ao significante e suas cadeias, é preciso substituir as táticas com seus dispositivos"<sup>7</sup>.

No entanto, na perspectiva de Badiou, Foucault confundira o que surgia enquanto relações disciplinares de poder até a superfície de comportamentos que se subtraíam a tais relações. Para Foucault, as relações de poder disciplinar juntadas à estrutura normativa do desejo psíquico, pelo qual toda uma ciência medicinal estendia seu poder pela integração da morte controlável até afastar de maneira significativa uma morte equivalente ao desconhecido, invertiam a diferença ôntico-ontológica para despedaçar a ontologia em modos de vida. A partir deste prisma, o domínio conceitual do ser existencial se mostra suscetível a uma redução ao âmbito da experiência vital do visível e do dizível. Entretanto, na visão de Badiou, o Estado se define explicitamente como aquilo que satura o espaço do visível, o complexo do

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. (1975) *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., p. 720.

Estado e da economia ocupando o campo inteiro do visível. Frente à esta saturação, a subjetividade genérica literalmente in-existe. É por isso também que a ontologia do múltiplo se mantém possível, pois não há predicado necessário de que seu espaço referencial exista enquanto tal.

O tema do fim da ontologia decorre das teses de Foucault sobre o fim da centralidade da categoria de Homem e do humanismo epistemológico. Visto pela conjuntura à qual pertence também Badiou, merece-se desdobrar mais ainda em toda complexidade a morte do autor e o fim de sujeito. O que Foucault acaba denominando "ontologia" em suas diferentes aplicações demonstra, na melhor das hipóteses, a tentativa de adequá-la à tese do *a priori* histórico, e, portanto, a uma camada da experiência social previamente desconhecida. Entretanto, por mais que Foucault ambicionasse superar Marx, e porventura Heidegger, a qualificação da ontologia com "o presente", mal se sustenta, para nada falar da sua incoerência.

Na sua tentativa de trazer a ontologia, com todo seu prestígio científico e teológico, ao lado do social como solução às tendências totalizantes que reaparecem com a analítica do poder, Foucault acaba confundindo a área da epistemologia histórica à qual permanecia tão fiel em seus trabalhos de fundamentação. Além de que, com o conceito de presente estilhaçado, já conseqüente à analítica da facticidade por Heidegger, a ontologia parece sucumbir à mesma devastação.

Todavia, trabalhar na base de "restos ontológicos", argumento teórico pelo qual se organiza o tema contemporâneo acerca da ontologia despedaçada na pesquisa foucaultiana especialmente no Brasil, só é possível, como mostra Badiou, na medida em que um sujeito acontecimental, aqui respectivo à política de invenção, se naufrague em sua dinâmica transformacional, o que representa um desastre para o pensamento. Por isto, cabe aplicar um axioma, um segundo o qual a ontologia só deixa restos se e somente se tiver um desastre na geração de um *sujeito*.

Na configuração da ontologia apresentada por Badiou na sequência dos anos de 1985-2005, vamos chamá-la definitivamente *L'Être et l'événement 1* (EE2)<sup>8</sup>, o desastre marca três desvios do processo generativo de um sujeito genérico. Na política, este processo remete à invenção, por uma organização ainda indiscernível,

---

<sup>8</sup> BADIOU, Alain. *O Ser e o Evento*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./Ed. UFRJ, 1996.

de critérios pelos quais realizar a emancipação própria. Contudo, é preciso ressaltar como a ontologia, no sistema filosófico de Badiou, se organiza em um modelo formal, fundamentado pela teoria axiomática dos conjuntos e distribuído por compossibilidade em três demais condições: a criação artística, a inovação científica e a experiência erótica-amorosa. Nestas condições, é possível atestar historicamente do surgimento de processos de subjetivação desencadeados singularmente por um acontecimento. Quando a dinâmica imanente ao surgimento de um sujeito acontecimental se encontra travada, pode-se verificar de que tenha ocorrido um desastre.

Dos desastres, uma primeira figura se manifesta na forma da *traição*, caso o animal humano interpelado inicialmente por um acontecimento optar por viver conforme seus interesses particulares. A traição aqui denomina o ato de se desviar de um processo subjetivo para se aliar a indivíduos ou a uma classe ou a uma religião ou etnia ou nação, ao invés de se comprometer para descobrir, sempre *localmente*, a complexidade prática em produzir verdades novas conforme a Ideia. Por ser nova, uma verdade que inscreve a Ideia em um Estado da nossa situação relativa às condições não se *diferencia*, mas, ao contrário, se *universaliza* em virtude de reafirmar a definição mínima de toda verdade, a de ser a *mesma* para todos os animais humanos. Para assegurar que a novidade pela qual se conduz o processo convirja na composição de um mundo emancipado, os protocolos pelos quais se verifique o acontecimento necessitam que sejam articulados de maneira imanente. Faz daqueles que participam da sua demonstração parte de um sujeito em formação, um sujeito fiel a uma formação sem pressupostos.

Manifesta-se uma *segunda* figura de desastre quando forças convergentes por dentro do processo emancipador decretam ter alcançado a verdade de um acontecimento. Neste caso, o acontecimento passa a ser transfigurado em promessa, espera ou esperança, o que desvincula a verdade e a Ideia. Acaba mergulhando o acontecimento nas entranhas do *sentido*. Nesta figura, exalta-se a *sacralização* em um nome *único* de uma verdade capitalizada. Em consequência, toda contestação desta *verdade sacralizada* representaria uma transgressão, pensamento que, no olhar do opressor autoritário que a decreta, não merece o direito de existir.



Há também uma *terceira forma desastrosa* que acomete o sujeito assim que o acontecimento se mostrar ilusório. Em uma forma preliminar do sistema, tal caso se denominava "simulacro", no sentido forte de mentira, que reconhecemos hoje nas *fake news* ilícitos difundidos em massa pelo gabinete presidencial do ódio por *WhatsApp* no Brasil em forma de campanha e propaganda eleitorais, no qual se exaltava a postura antissistema do candidato. Esta forma desastrosa talvez seja a mais difícil a aferir *por dentro* de um processo que, destarte, se incorpora como indiscernível e quiçá revolucionário, pois *enquanto sujeito acontecimento* permanece irreduzível aos agentes burocráticos, militar-policiais e jurídicos de um Estado já consolidado a reproduzir desigualdades monstruosas. Simulacro, mentira, e, poder-se-ia dizer, a dinâmica que perpetua o racismo, o machismo, a homofobia, a feminicida e o genocídio, além do modo de produção, de circulação e de realização capitalistas. Ou ainda, agora visto por fora, da falsa dissidência, da falsa postura política antissistema, isto é, de uma promessa que repete o pior do passado ao contaminar o presente com estagnação, alienação, desigualdade e morte. Tais são os tipos de desastre que comprometem estruturalmente o surgimento do radicalmente novo, tipos que compõem uma ética radical pela qual se avalia a produção de verdades<sup>9</sup>.

Ao encerrar a primeira parte desta contraposição entre Foucault e Badiou para enxergar o que se propõe como processo específico do quinto limiar, cabe levantar o perigo inscrito na metodologia própria à ontologia, que por trás de uma taxinomia estrutural classificatória da geração histórica e quiçá futura do sujeito, há de *moralizar* o acontecimento. Ora, como já mencionamos o acontecimento é literalmente *nada*, contando apenas como ruptura. Um nada, no entanto, que deixa efeitos, marcas, traços de uma inexistência, cuja imaterialidade é capturada pelo termo sítio. O acontecimento não é nada literalmente, mas aquilo que provoca pela concretização de um testemunho *inferencial* um ato inusitado de nomeação. Por isso, é seguro afirmar o seguinte: o que conta nesta leitura da emancipação pelo prisma do quinto limiar, tanto em relação ao acontecimento quanto afinal à ontologia, é o *sujeito*.

---

<sup>9</sup> BADIOU, Alain. "Le "(Re)Tour de la philosophie ele-même », *Conditions*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, e *A Ética. Ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

O mapeamento gráfico da complexidade deste conceito novo de sujeito se desdobra ao longo da sequência dos anos 2006-2018, no seguimento do sistema que cria Badiou, denominando-se em seguida *L'être et l'événement 2* (EE2). Nesta sequência, somos apresentados não apenas à formalização do sujeito emancipador legítimo e fiel ao acontecimento, com suas versões decaídas e desastrosas, mas também aos modelos expositivos dos sujeitos respectivamente reativo, obscuro e ressurreto.

Ora, um reflexo informado nos conduz a atribuir o desastre garimpando o povo brasileiro hoje à opressão histórica e economicamente determinada de um *sujeito obscuro*. Tal incidência *não* deixa restos ontológicos, ainda menos uma ontologia em ruínas. Por isso quero sugerir que neste contexto, aquilo que proporciona o sentimento de que a ontologia estaria despedaçada é a falta de pensar o universal a partir da *provincialização*, ou ainda da *periferização*, dos conceitos e das teorias, em vez da sua *capitalização e apropriação*. A atenção ontológica levada ao *local* ainda provoca uma resistência na ordem lógica vigente à sua coerência, mas até o paradoxo está mal colocado para a explicitar. Isso porque a dinâmica conceitual rompe com a lógica vigente ao verificar a implicação segundo a qual é apenas por meio do foco no local que se adquire a perspectiva descontínua sobre a formação da subjetividade diferencial. O universal resulta de uma dinâmica *geracional* irreduzível às formas existenciais.

Parece-me, por esta exata razão, que existem condições permitindo constatar que, independentemente da nítida dominação exacerbada de uma figura obscura do sujeito no Brasil, encontra-se uma sequência já em curso, na qual surge um verdadeiro sujeito da emancipação, cumprindo assim a verificação de uma modalidade pós-humanista do sujeito. Por meio desta constatação, tanto como sua pressuposição quanto sua consequência, trata-se de *ampliar* os termos epistemológicos pelos quais se formaliza a emancipação. A partir disso, tornar-se-á possível reconhecê-la como expressão da maioria demográfica do país. Por isso, a formalização permite contribuir ao esforço coletivo já em curso para desvendar *um sujeito acontecimental*, aquele que fora parcialmente apagado pela ditadura militar e abafado quase por inteiro pela estratificação oligárquica do Estado que trava a forma

democrática de governo no país desde 1988. O nome deste processo emancipador é: *sujeito da consciência negra*.

Vive-se no Brasil decisivamente o maior movimento de pensamento afrodescendente desde os anos de 1980. Enquanto Angela Davis, em recentes conferências, precisava lembrar ao seu público brasileiro as criações metodológicas esquecidas da filósofa e política Lélia Gonzalez, como interseccionalidade e amefricanidade, a nova geração já andava para frente: na filosofia africana, Renato Nogueira e na filosofia do feminismo negro, Djamila Ribeiro após Sueli Carneiro; na filosofia política, Silvio Almeida; na poesia, Ricardo Aleixo; na arte, Renato Araújo da Silva e Gualberto Tiago; no cinema, Lázaro Ramos e Taís Araújo, e na literatura, após a decana, Conceição Evaristo, os novos talentos, Geovane Martins, Jeferson Tenório, e José Falero.

Talvez não houve no Brasil um acontecimento de destaque como o Congresso dos escritores e intelectuais negros de 1956 em Paris, organizado por Alioune Diop e a revista *Présence Africaine*, nem seu seguimento em Roma (1959) ou Dakar (1966), organizado desta vez pelo então Presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, o poeta da Negritude. Contudo, pelo nome próprio *20 de novembro* ecoa no Brasil um acontecimento aglutinador de nomes convergentes pelos feitos do Grupo Palmares, do Hip Hop nacional, quando não o legado político de Marielle Franco. As verdades produzidas por eles se apresentam todas na forma de uma exceção imanente, deixando inconfundível sua irreduzibilidade aos identitarismos.

Na articulação conceitual específica da exposição fenomenológica do sistema filosófico de Badiou, consolida-se e confirma-se como um acontecimento não deve ser confundido nem com um fato ou uma mudança, tampouco com um evento histórico. Trata-se de uma ruptura sem materialidade, nem simbólico e ainda menos causal. Em termos experienciais, um acontecimento remete a uma pura contingência que, por interpelar o animal humano, lhe proporciona antes de mais nada uma decisão nominativa. Nada disso muda na sequência de *L'Être et l'événement 2*. Em termos teóricos, sua derivação continua decorrendo de uma indução alicerçada na história das condições na qual se demonstra uma estrutura compartilhada entre o surgimento de novas formas do sujeito, a criação de verdades que lhe assegura crescimento e a determinação imanente que o sujeito se apresente como vetor da

correção ética aplicada a uma história de violência empobrecedora. Mesmo sendo assim, mantém-se a exigência derivada da própria empiricidade histórica como o acontecimento enquanto tal deve ser tão *indiscernível* quanto os primeiros passos que são consequentes para um animal humano na sua transformação em sujeito. Para uma proposta de uma ontologia matemática, vale-se reiterar como não é o acontecimento que conta – nem no sentido figurativo e ainda menos no literal. O que conta é aquilo que lhe é proporcionado enquanto verdades novas, cuja produção desperta uma nova figura de sujeito.

A nomeação proposta do *20 de novembro* corresponde ao fato histórico da morte de Zumbi dos Palmares em 1695. No entanto, fora sua nomeação em Porto Alegre no Clube Negro Marcílio Dias, na forma de um ato idealizado pelo pesquisador, escritor e poeta Afro-gaúcho, Oliveira Silveira, quando atuava no Grupo Palmares em 1971, que se firmara o dia pelo qual comemorar a Consciência Negra. Nem este acontecimento existe em relação linear, pois a comemoração nacional da data nitidamente não corresponde à aquisição consequente da materialidade da consciência negra enquanto tal, mas do seu nome. Integrado ao sujeito, o acontecimento cede o lugar às verdades criadas em seu nome, verdades essas que integram um corpo subjetivado composto formalmente, conforme o modelo de Badiou, por composições verdadeiras tanto aglutinadoras quanto de inclusão, integrando desta forma o potencial a se universalizar.

Os avanços deste sujeito acontecimental são sem dúvida importantes, embora tão frágeis quanto seja para esperar de um processo no limiar do indiscernível em relação ao Estado da situação política vigente. A popularização das verdades pelas quais este sujeito se ergue por seus trabalhos depende de uma indústria editorial na beira do colapso. Do fomento público, nem se sonha mais, quando o Ministério da Cultura, no qual brilhava outrora o Ministro Gilberto Gil, se vê dominado já há anos por chefes que não escondem mais sua afiliação com o nazismo e a supremacia branca. Sobre o Ministério da Educação, outrora um laboratório sob a regência de Fernando Haddad de inovações que ampliavam o acesso maior do povo ao ensino superior hoje se vê entregue a fundamentalistas religiosos cuja *branquitude* não deixa mais cego. Amontoam-se as alegadas falhas técnicas num objetivo de sucateamento que visa a destruição de plataformas e do

ENEM. Busca-se persuadir um público desinformado que a gestão das agências de fomento como o CNPq e a CAPES seria mais eficiente se elas forem vendidas a profissionais do setor privado, quando não a bandidos medíocres que primam pela incompetência. Os resultados desmotivam o povo de *leitura*, de *participação* cultural, de *criação* artística e de *atletismo* mental pelo pensamento crítico, o mesmo povo a quem se mente sobre as causas da pobreza e as medidas para reverter a desigualdade, concidadãos cujo desespero transformam alguns em bombas-relógios destinadas a defender quem os impedem de viver.

As condições para manter a formação superior nas ciências humanas no país estão escandalosamente desaparecendo. Enquanto isto, os cursos de medicina, de direito e de administração, além de educar seus alunos tecnicamente, os formam *ideologicamente*. Além das escolas e das academias militares, não há cursos onde se formam bolsonaristas melhor que nesses. Neles se concentram os analfabetos liberal-conservadores, cujo desconhecimento da estrutura da política econômica e da história dos sistemas políticos os leva à convicção de que o empreendedorismo liberado de toda regulação apagaria a corrupção. Enquanto isto, a sonegação fiscal fica tão longe da sua compreensão quanto os mecanismos de concentração de riqueza, quando não da localização geográfica de um paraíso fiscal. Assim que for retirada a justiça trabalhista e o fomento estatal de empresas, o "capitalismo selvagem" do saque e do butim transforma até os empreendedores em uma nova classe de subjugados.

Neste cenário, é sem dúvida verdadeiro que, *contra* o sujeito emancipador da consciência negra, vive-se, além do desmanche das instituições, uma luta violenta promovida por um *sujeito obscuro* contra o pensamento crítico, a imaginação literária e a empatia.

A característica principal desta forma decaída de subjetivação é o apagamento de um novo presente com teor universal. Obscuro se torna seu processo, pois motivado pela eliminação de referências ao que poderia ter sido um acontecimento, a saber, a publicização, no sentido kantiano do termo, da razão *negra*. A partir da perspectiva literal do *mundo* aberto por esta erupção, é importante ressaltar que não se trata de um acontecimento surgido pela forma representacional de governo, com

suas tentativas redistributivas que agilizava o Presidente Lula. Ao contrário, o Lula se tornou elegível *por* este acontecimento.

Os esquemas do sujeito sistematizados em *Logiques des mondes* não cedem ao desejo de ver o surgimento de um sujeito revolucionário, tampouco ao entusiasmo de situá-lo onde não existe de fato. Por isso, pode-se constatar que, no melhor dos casos, os três governos chefiados pelo Partido dos Trabalhadores correspondem a um limiar revolucionário que logo, e porventura antes mesmo de tomar forma, cedeu à figura do *sujeito reativo*. Não obstante o debate que tal classificação mereceria, o que é menos disputável é que houve algo que o precedera, algo que tinha acontecido para proporcionar a formação coletiva pela qual se identifica ainda hoje um processo de subjetivação afrodescendente, apesar e independentemente da captura quase-total do poder político pela megaburguesia nacional e a destruição do projeto social financiado pelo lulopetista na base do fortalecimento da indústria pesada nacional.

Na formalização dos modos de subjetivação na ontologia e na fenomenologia reestruturas no quinto limiar, o sujeito de emancipação, aquele no qual o acontecimento age como se fosse uma causa imanente, é caracterizado de *indiscernível* aos animais humanos que de outra forma lutam pela sobrevivência, o poder, o conforto material ou por um instante de felicidade no meio das tensões cotidianas contra o endividamento. Que o sujeito se torne obscuro implica que o *indiscernível* fora apagado pela força aniquiladora que tomou posse do estado da situação. Para ter uma ideia da tendência paranoica inscrita no sujeito obscuro, vale conferir as declarações emitidas pela "inteligência" das forças armadas brasileiras cujo fórum de debate, quando não nos grupos fechados de *WhatsApp*, é a revista *Defesanet*<sup>10</sup>. Num recente documento especial, publicou-se novamente o livro do general Sérgio Augusto de Avellar Coutinho, sobre a "revolução gramscista no Ocidente". Qualquer coincidência com o momento golpista atual é, sem dúvida, acidental. Encontra-se nesta meditação a medida da falsa paranoia e sobretudo da má-fé detrás das alegações de que pela Constituição Cidadã se prepararia a "quarta tentativa de

---

<sup>10</sup> DOCS: Sobre COUTINHO, Sergio Augusto de Avellar, *A Revolução Gramscista no Ocidente*. Prefácio do Coronel Pedro Schirmer (2002). 08 de Agosto, 2021 - < <https://www.defesanet.com.br/documentos/noticia/41633/DOCS---A-Revolucao-Gramscista-no-Ocidente/> >.

tomada de poder” por “comunistas”, tentativa esta que seria marcada agora pela atuação silenciosa, embora oportunista de militantes de esquerda dentro do contexto da redemocratização, com o intento de derrubar a velha e boa república (militar) brasileira.

Tais análises configuram um quadro merecendo tratamento psiquiátrico se não fosse um desvio hipócrita para justificar o saque estonteante perpetrado pela corporação militar contra o orçamento da União, o aparelho do Estado e do executivo, e os cofres públicos. Os limites da ideologia se encontram nos bolsos fardados repletos da riqueza coletiva do povo taxado por uma das políticas tributárias mais regressivas do mundo. Em um gesto digno de Pinochet, a ideologia da pureza militar visa o patrimônio, a propriedade e a riqueza públicas num cenário de privatizações cuja condução rasga a Constituição Cidadã. O complô consiste em subjugar o aparelho do Estado a seus desejos e vontades, um fato concreto realizado pela atribuição de mais de seis mil cargos públicos comissionados a militares sem concurso público. Sem concurso, pois estes mesmos militares, em razão da formação adquirida nas academias, não demonstram capacidade a conduzir o que cabe ao setor civil da população, pelo simples fato de não ter sido treinados para estes fins. Além de se aprisionar na lógica autorreferencial, o isolacionismo complotista contradiz o espírito, a letra e a ética da pesquisa científica. De fato, ao contrário do sujeito reativo afirmado por tantas “terceiras vias”, o sujeito obscuro não fala sua verdade, pois a aniquila no uso irrestrito da violência para segurar seus privilégios – reais e imaginados.

Nas suas instâncias históricas, o sujeito obscuro se encaminha forçosamente a atos de extermínio, pois por definição e ilustração formal, se trata de aniquilar o novo presente.

#### Figura 4. Matema do sujeito obscuro

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \phi)}{\pi}$$

Os países do Cone Sul o encontraram já na sua atormentada história. Ameaças contra a sociedade civil oriundas das Forças Armadas se juntam à moral obscurantista não apenas do Evangelismo neopentecostal, mas do ramo do calvinismo branco dos setores dominantes, cuja instituição principal é a Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo. Por mais autoritária e conservadora que seja sua ideologia, tais ameaças expressam algo mais tenebroso, o desejo a todo custo de fazer do Brasil um país *branco*. O mecanismo da política genocida em curso visa rasgar da população afrodescendente seus direitos constitucionais, que inclui a liberdade de religiões afro-brasileiras, e os meios econômicos à educação superior pública, reduzindo-a conseqüentemente à pobreza, à fome, à miséria assim como à impotência política, administrativa e intelectual. Busca-se minar no mesmo processo sua confiança nas instituições políticas, jurídicas e educacionais, ao tornar inferior a produção intelectual nacional que não se ajoelha diante a supremacia do significante simbólico euro-americano. O próprio declínio do mesmo se marca por tentativas de intimidação contra a *critical race theory*, o islamismo e por sua frenética celebração interesseira da arte brasileira em prol à mercantilização para mercados paralelos de lavagem de capitais.

Contrariamente, pelo olhar do acontecimento, a ontologia *descentraliza* o ser para valorizar a estrutura *comum* às subjetividades. A título de prova, cabe comparar o contexto brasileiro com o da África do Sul. Nos passos do movimento sul-africano Abahlali baseMjondolo, o filósofo político sul-africano, Michael Neocosmos, encontrou uma instância *local* para filtrar a compreensão dos obstáculos ao processo emancipador pelas teses do sistema criado por Badiou. Neocosmos registra sua análise da luta pela emancipação e a liberdade pós-*apartheid* na África do Sul, sob a égide de Ibn Khaldun (1332-1406), quem escrevera: "aquela disposição natural a pensar... é o significado real da humanidade"<sup>11</sup>. Para Neocosmos, o processo de subjetivação na política surge não a partir da normatividade, mas por *prescrições*. Seu princípio não é que poder e saber circulam num contínuo, sequer um no qual fomentar-se-ia a proliferação de subjetividades múltiplas enquanto tais.

---

<sup>11</sup> IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*, 1377, Apud NEOCOSMOS, Michael. *Thinking Freedom in Africa: toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg, South Africa: Wits University Press, 2016, p. xiii.



O ato igualitário que subjaz o sujeito acontecimental se expressa pelo fato universal de pensar. Que seja “o povo [quem] pensa”, ao invés das “elites”, “pesquisadores” ou “funcionários públicos”, aponta a ideia de que o pensar só pode ser realizado por prescrições em atos que fazem do pensamento uma prática, uma arte, uma teoria ou uma relação amorosa.

No caso da África do Sul, Neocosmos salienta como a “organização popular corajosa em particular – Abahlali baseMjondolo, [o termo na língua zulu para o movimento dos “Moradores de barracos”] da cidade de Durban – tinha tomado uma posição de princípio [*prescritiva*] (pelo menos entre 2005 e 2014) a não participar de eleições e em não comemorar uma *liberdade não existente para os pobres*”<sup>12</sup>. De fato, na África do Sul, organizações populares e intelectuais têm surgido a partir das lutas de base, e não das universidades. Concretizaram-se na vanguarda da crítica à forma democrática de governo da última década por seus desvios da riqueza nacional para paraísos fiscais como as Ilhas Maurício. O resultado, apesar da vitória contra o apartheid, tem deixado partes importantes do país, incluindo enormes segmentos da Cidade do Cabo, numa desigualdade obscena comparável à do Brasil. Os professores universitários teriam sido até agora hipnotizados pelos adornos de uma ideologia do Estado cuja função é desvincular a vitória contra o apartheid e a miséria assolando o país, tendência desastrosa mascarada por uma ética denominada por Badiou de simulacro.

Desta forma, o modo da prescrição quebra com o da declaração por romper com a sacralização da propriedade privada. Aplicada à política, a noção entrara no arsenal do conceito pelo maoísmo francês, mas suas origens se encontram na Revolução Haitiana, acontecimento que lutava ainda recentemente por seu devido lugar entre as narrativas exaltando os feitos do Esclarecimento. De acordo com Neocosmos,

A prescrição dos escravizados em Saint-Domingue foram de dois tipos diferentes: primeiro, a reivindicação pela liberdade jurídica incondicional, e segundo, a luta pela propriedade partilhada (*parcel ownership*). Ambas estas prescrições diziam respeito à liberdade, mas eram formadas em relação a

---

<sup>12</sup> NEOCOSMOS, M., *Ibidem*, p. 20.

singularidades diferentes. *Prescrição é um conceito que nos ajuda a entender o puramente político, assim como sugere que o povo é capaz de pensar em princípios universais situados em excesso para com a identidade. É a prescrição que identifica como o pensamento é uma "relação do real"*<sup>13</sup>.

Neocosmos verifica ainda que "o nexu igualitário da política emancipadora se sustentava durante um longo período. O povo o realizara com sucesso ao pensar o "impossível" da liberdade jurídica, seguida pelo "impossível" da produção independente conduzida por famílias de camponeses".<sup>14</sup>

A reversão dos sistemas de escravatura, do qual o *apartheid* escondia apenas parcialmente pertencimento ao funcionar como parte de um processo de valorização do capital, transforma radicalmente a maneira em que se deve pensar a economia. Teses desenvolvimentistas aplicadas em países emergentes reproduzem meramente o apagamento do princípio de *reparação econômica* já em jogo na guerra que a França conduzia contra o Haiti emancipado. A reparação continental não decorre apenas da responsabilidade dos ancestrais pela violência cometida contra os povos nativos das Américas e da África, mas diz respeito à perpetuação do colonialismo operado tanto pela extração mineira quanto pela rede de centros financeiros *offshore*. *Reparação para a escravatura*, pauta econômica e política pela qual se afirme o sujeito da consciência negra, tem se estendido até se vincular à outra verdade, segundo a qual reparação significa também *correção monetária em renda perdida* durante o século e meio desde a Abolição. Trata-se de uma correção justa, ao contrário daquilo que reivindica a corporação dos juizes federais quando buscam aumentos salariais acima da média. Que o Estado público brasileiro funciona sobretudo para reproduzir apenas os privilégios dos setores dominantes se junto a perspectivas como as dos generais dos FFAA que nunca se consideram parte de um Estado extrativista, cujos "gastos" seguramente não se diferencia da transferência da riqueza nacional sem limite para os tais chamados "elites". A violência econômica se fortalece pela humilhação semântica.

Por isto também ao prescrever politicamente a reparação, demonstra-se a

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 539.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 544.

arma genocida estruturante da propriedade privada contra o bem-estar da coletividade. Em determinados países, a propriedade privada serve sobretudo para os fins de acumulação e concentração do capital, algo patente no processo de financeirização das economias estratégicas, processo que passa pelo termo de "desindustrialização". Já que tal processo não passa despercebido, parte destes capitais são destinados a pagar as forças de violência que asseguram o processo, da mídia à política. Portanto, uma primeira etapa *prescritiva* deve convocar uma *política tributária radical*. Trata-se de um instrumento inscrito de forma latente na força do trabalho, cuja importância Marx e Engels já apontavam no *Manifesto comunista* na segunda e terceira medidas da revolução operária. Na época eram medidas voltadas a países desenvolvidos, que significa onde trabalhava uma população assalariada, e visavam os seguintes pontos fiscais: (i) pesado imposto progressivo, e (ii) abolição do direito de herança. Na economia global atual, uma configuração prescritiva possível pela qual vincular a reparação com a taxaço decorre sucintamente do programa de ação da Auditoria Cidadã no Brasil e do plano econômico de Ladislau Dowbor, sendo distribuída sobre nove eixos:

- Reforma tributária progressiva: criação de alíquotas de taxaço *marginal* indo até 80 por cento para salários acima de 30.000 reais mensais;
- Tributação direta das altas fortunas (1 até 2 por cento do patrimônio investido em capital não produtivo);
- Tributação de dividendos (de 80 por cento, sendo que tais excedentes não são apenas vinculados a lucros produzidos na indústria, e sim aos adquiridos em mercados de capitais, cuja lucratividade está frequentemente vinculada a mercados especulativos a partir da venda de armas, mercenários e tecnologias de contrainsurgência, guerras e extração de recursos naturais proibidos por leis nacionais e internacionais, quando não pela "simples" produção de dívidas);
- Tributação da herança (de 40 até 60 por cento em taxas marginais);
- Terminar toda privatização sem a participação em 50 por cento dos trabalhadores nas decisões tomadas pelo conselho administrativo da empresa e uma política de compartilhar os lucros.
- Fazer uma auditoria cidadã da dívida pública junto com o banco central;
- Expropriação dos bancos privados;

- Gratuidade universal do ensino e do ensino superior;
- Proibição de registrar empresas nacionais em paraísos fiscais qualquer seja o grau das suas atividades comerciais no plano internacional, legislação decerto parcial mas enquanto faltam os meios a eliminar a praga dos mesmos, torna-se imprescindível.<sup>15</sup>

Quem reforça a arma da tributação, sem mais se expor a uma ingenuidade quanto à violência que será usada pelos setores dominantes contra tais prescrições, é também o economista Thomas Piketty. Neoclássico para alguns, no seu último livro, *Capital e Ideologia*, Piketty não deixa sombra de dúvida sobre seus objetivos a favor de um socialismo participativo, que se confirma, em conversa com Badiou, ser um comunismo participativo. Para Piketty, a herança só se justifica se for coletiva. Conforme esta prescrição radical cujo modelo aplicativo é a França, uma herança coletiva poderia ser efetivada pela distribuição a cada cidadão ao alcançar aos de 25 anos de vida. Conforme o PIB francês, a herança poderia alcançar uma dotação de 120 mil Euros, equivalente a 60 por cento do patrimônio médio per capita por adulto em 2018<sup>16</sup>. Evidentemente, trata-se de um plano econômico que visa o igualitarismo muito mais determinado do que o da renda básica universal. Decorrendo de uma política tributária radical, trata-se nesta herança coletiva de canalizar diretamente a dinâmica estrutural interna à propriedade privada ao gerar valor em capitais acima da produtividade da economia. Ou seja, o passo radical criado pelo sujeito da emancipação visa a vincular a reparação pela escravatura à reversão das indenizações recebidas pelos senhores de engenho e dos *plantations*, assim como dos seus descendentes por perda suposta de propriedade escravista decorrendo da proibição internacional de mão de obra escravizada.

Portanto, a *prescrição* de uma política radical de tributação progressiva representa uma maneira concreta e material, quiçá efetiva, para deixar de celebrar nas palavras de Abahlali baseMjondolo uma “liberdade não existente para os

---

<sup>15</sup> Auditoria Cidadã: < <https://auditoriacidada.org.br/e-hora-de-virar-o-jogo/> >. (Acesso 1 de julho de 2021). DOWBOR, Ladislau. *A Era do Capital improdutivo*. São Paulo: Outras Palavras e Autonomia Literária, 2017.

<sup>16</sup> PIKETTY, Thomas. *Capitalisme et Idéologie*. Paris: Éditions du Seuil, 2019. Ver especialmente o capítulo 27, pp. 1226, 1232-1234, e 1237-1249.

pobres". Nas palavras deste movimento de massa, "*liberdade sem terra não significa nada*". Mas trata-se apenas de um primeiro passo. Simboliza as peças e os passos de um *sujeito acontecimental* em formação, um que nunca abolirá a ontologia do múltiplo, pois, o múltiplo não formado não se apresenta em restos, apenas em inconsistências.

### **O Desafio de uma Ontologia Relacional: Do sujeito genérico ao corpo da verdade**

O estudo de caso anterior intencionava demonstrar que os processos vinculados ao sujeito fiel não se aniquilam pelo sujeito obscuro, já que o acontecimento em relação ao qual cada estrutura de subjetivação se desencadeia não é forçosamente idêntico. Por mais prescritiva que seja uma subjetividade política reiterada por critérios estruturalistas, uma *ontologia* propriamente estruturalista tende a produzir uma disposição original de posições possíveis ocupadas por sujeitos em formação. Ao tomar EE1 e EE2 como dois das modelizações mais avançadas do quinto limiar, com sua ontologia acontecimental sistematizada iterada em localidades alicerçadas nas condições, faz-se necessário ainda verificar que a teoria do corpo que a acompanha, e que literalmente a encarna, não repete os mesmos pontos cegos que afinal permitia que suas formas clássicas pudessem ser indiscriminadamente aplicadas para valorizar orientações ideológicas além das filosóficas buscadas.

A modelização é estrutural neste sistema ao sistematizar posições ondulatórias numa rede de relações. Por mais que sua ocupação pelo animal humano resulte de contingências e de modalidades, *enquanto posição* não deixam de se mostrar necessário à coerência adquirida por uma ontologia epônima. Portanto, faz-se importante ressaltar como a contribuição proposta pela análise estrutural ao campo das pesquisas filosóficas é a de modelos classificatórios e dos parâmetros dentro dos quais a coerência é preservada.

As instâncias do sujeito reunidas em EE2 compõem a ética desta visão sistêmica que alicerça um sistema filosófico acontecimental, um que passou pelo crivo do limiar da sistematização, além de resolver o obstáculo teológico-humanista levantado por Emmanuel Levinas contra toda filosofia primeira que se vincula a uma

ontologia. Para Levinas, a história das ontologias ocidentais culminando na ontologia fundamental de Heidegger, fala a partir de uma falsa objetividade factual. Assim falando em seu nome próprio, esta história acaba legitimando um sujeito exterminador da alteridade. Decerto, sem levantar a inscrição desta perspectiva de uma ética estrutural implicada de forma imanente na ontologia, não há como avançar sem resposta.

Porém, há também a exigência posta já por Simone de Beauvoir sobre a neutralidade sexuada do sujeito que, tanto introduziu a suspeição na teoria da alteridade de Levinas, quanto postulava com força que qualquer ontologia deve se explicar com a noção de corpo e os seus afetos. Em EE2, Badiou sustenta que o projeto de modelizar a ontologia deve assegurar uma disposição a pensar eliminada de pressupostos. Por isso, tornava-se tão crucial que uma nova teoria do corpo fosse integrada à concepção de verdades subjetivadas. E por mais que a sexuação do corpo passe pelo mesmo crivo que separa a pressuposição da indiscernibilidade, o sujeito adquire no EE2 um completo tabuleiro variacional de afetos formais pelos quais identificar as modalidades da multiplicidade subjetiva.

Ao falar filosoficamente, o desafio após EE1 era de mostrar o que a estrutura do sujeito sugere enquanto surge à existência em uma condição por meio de um processo não demarcado. Em trabalhos como *Conditions e Éthique*, Badiou ilustrava como a prática radical não pode ser mediada pela categoria da transcendência. Ademais, na medida em que a prática é determinada pelo acaso, defendia-se que o sujeito não é o resultado de uma suprassunção dialética. Eis um aspecto chave de uma ontologia considerada intrínseca, pois voltamos a salientar que a estrutura da subjetivação referente ao quinto limiar é sempre localizada em uma condição<sup>17</sup>. Isto permanece um ponto crucial ao argumento acerca do acontecimento em EE1, sobretudo quando elucidado por dentro da condição política pela figura do militante, aquele "sentinela paciente do vazio instruído pelo acontecimento."<sup>18</sup> Jaz também no

---

<sup>17</sup> Enquanto o termo "intrínseco" veio a identificar a proposta ontológica de Badiou decorrendo da crítica feita por Jean-Toussaint Desanti a sua ontologia em *Les Temps Modernes*, a noção do intrínseco perpassa *O Ser e o Acontecimento* para descrever a natureza não referencial dos conjuntos e a indiscernibilidade do genérico. Ver, por exemplo, BADIOU, Alain, *O Ser e o acontecimento*, Meditação 34 no inteiro, e sobretudo na seção 7 do livro.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 111.

nexo sutil do seu argumento sobre como a matemática da teoria dos conjuntos pode instruir a filosofia sobre o modo formal pelo qual elaborar uma ciência geral do ser enquanto ser. A fórmula “matemática é a ontologia” assegura como a primeira fornece um modelo quase-completo para a segunda a segunda, na medida em que a teoria dos conjuntos é uma teoria do infinito. Porém, fornece também um modelo para um conjunto, um conjunto genérico, que é a extensão do universo conjuntístico enquanto tal. Nenhuma das operações pelas quais conjuntos são construídos e teoremas derivados é dialética em natureza – embora se demonstra facilmente que se encaixam em uma lógica dedutiva.

Portanto, enquanto o universo conjuntístico em EE1 poderia ser o de infinitos de tamanhos diferentes e de multiplicidades irreduzíveis, aquilo que não seria é um universo de corpos e da aparência. Em EE2, aplica-se a teoria das categorias para demonstrar a dinâmica lógica de aparecer. Porém, também suspende o problema de saber se a teoria das categorias se torna mais adequada para ocupar o lugar da filosofia primeira. Temos poucas opções diferentes à do argumento fundamental de EE1. Uma preocupação premente prorrompe com o risco de a verdade ser reduzida e eliminada em um mundo hegemônico que tenderia a reduzir corpos para uma física social geral. Em tal mundo, os corpos agem meramente como polos comunicacionais, independentemente de quão expressiva ou emotiva tal comunicação poderia se tornar. O que os corpos podem fazer é fornecer a um sujeito um pouco de liberdade, mesmo que isto requeira também a verdade.

De acordo com as convicções de Badiou, a liberdade não é uma forma nem uma ideia absoluta. A liberdade não é vinculada à espontaneidade de um corpo, tampouco a suas relações intersubjetivas, mas à maneira que incorpora a verdade ao pé da letra. Desde o início do livro, ele declara que “o objetivo mais significativo de *Logiques des mondes* é sem dúvida alguma o de produzir uma nova definição de corpos, entendido como corpos-de-verdade, ou corpos subjetiváveis”<sup>19</sup>. Subsequente a uma série de objeções críticas, sobre a afirmação acerca da teoria dos conjuntos sendo a matemática, à qual não voltaremos aqui, a coerência da ontologia como pedra basilar para um sistema mais abrangente acaba dependendo

---

<sup>19</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes*. Paris: Seuil, 2006, p. 44.

de uma afirmação adjacente, abonada analiticamente por uma estrutura na qual formas lógicas são correlatas. Na sua resposta aos críticos, Badiou argumenta que esta tarefa, sim, está capturada pela teoria das categorias e especialmente pela noção de topos de Alexandre Grothendieck<sup>20</sup>.

De acordo com Grothendieck, um *topos* é um “metamorfose da noção de espaço”, cuja promessa é a de renovar os tradicionais espaços topológicos e a geometria<sup>21</sup>. *Topos* alterna na sua terminologia precisamente com multiplicidade. Grothendieck ressalta ainda que um *topos* pode ser expresso como uma categoria, mediante sua estrutura ser uma da categoria feixe, sendo que *topos* é como o “envelope” ou “habitat”<sup>22</sup>. No mais, sua novamente elaborada noção de *topos* é unificadora, pois fornece “uma intuição geométrica comum para a topologia, a geometria algébrica e a aritmética”<sup>23</sup>. Poder-se-ia entender *topos* como implicando um número infinito de categorias. Pelos objetivos do sistema de Badiou, captura um número potencialmente infinito de correlações estabelecidas entre os modos possíveis pelos quais existir em mundos dados, na medida que são estruturados de acordo com formas lógicas distintas. Da perspectiva filosófica, a teoria de *topos* serve a Badiou como resposta às complexidades confrontadas pelo sujeito genérico enquanto aparece na forma de uma existência mundana, estruturada por um procedimento produtor de verdades. *Topos* captura um mundo onde a verdade é uma exceção por meio do qual elaborar um sítio de existência, de ser-aí. Neste sentido, faz-se compreensível como Badiou considere *topos* como “entre as estruturas matemáticas mais remarcáveis que vierem à luz nos anos de 1950 e 1960”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> De acordo com Olivia Caramello, “a introdução do conceito de topos de Grothendieck teve origem na observação de que várias propriedades importantes de espaços topológicos, tais como compacidade e conectividade, admitem reformulações comuns de propriedades categoricamente invariantes de categorias associadas de feixes de conjuntos. Ademais, se um espaço topológico  $X$  é suficientemente bem comportado (ou sóbrio, para falar tecnicamente, cf. Observação 1.1.28) pode ser recuperado da categoria  $\text{Sh}(X)$  associada, assim como do quadro  $O(X)$ , até um homeomorfismo.” CARAMELLO, Olivia. *Theories, Sites, Toposes. Relating and Studying Mathematical Theories through Topos-Theoretic Bridges*, Oxford University Press, Oxford UK, 2018, p. 12. Mesmo que Badiou não distinga sistematicamente o topos de Grothendieck, do *topos* elementário de F.W. Lawvere, sua referência é unicamente o primeiro (mesmo que remeta regularmente à teoria das categorias de Lawvere nos seus seminários de doutorado nos anos de 1990.)

<sup>21</sup> Alexandre Grothendieck, *Récoltes et Semailles*. Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier, 1985-1987, p. 46 ft. 27, 56, 273 and 355. (As traduções são as minhas.)

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>24</sup> BADIOU, A., *Logics of Worlds*, op. cit., p. 295.



Desde o início do seguimento da sua proposta ontológica, *Logiques des mondes* contrapõe duas idealizações do corpo que determina um mundo. O livro fornece um nome para o estado atual da situação: "materialismo democrático". Característica do seu sistema de crenças é a forma naturalizada de pensamento pelo qual a existência objetiva é concedida a dois grandes paradigmas: linguagens e corpos. Como em *L'Être et l'événement 1*, o conceito pivô pelo qual tal pensamento é radicalmente contestado são as verdades. O fato das verdades prepara o palco para uma maneira de pensar se denominando "dialética materialista". Pela perspectiva da verdade, esta estrutura uma outra perspectiva sobre como corpos e linguagens podem ser pensados.

Desde que fosse um veículo para o sujeito radicalmente novo, irreduzível e genérico, uma verdade pode ser sustentada na medida em que um "segundo" corpo for entendido a configurar uma base criativa e prática para então encaminhar uma verdade até seu aparecer. Para estabelecer esta reivindicação, a matemática serve os objetivos do sistema mais do que fazia em *L'Être et l'événement 1*, aprofundando desta maneira a topologia do quinto limiar aqui explorado. Porém, é como uma teoria geral da *lógica* que a matemática é usada para mapear as condições pela emergência de um corpo de verdade. Neste *framework*, a lógica significa "pura e simplesmente a coesão do aparecer"<sup>25</sup>. Podemos agora desembalar os termos radicais, segundo os quais um corpo de verdade aparece ao mesmo tempo que recordar com Foucault também considerava necessária complementar seus estudos sobre subjetivação com os "modos de objetivação" por meio dos quais "uma coisa pode se tornar um objeto para um conhecimento possível, como ela teria sido problematizada como objeto a conhecer, a qual procedimento de recorte ela poderia ter sido submetida, a parte dela mesma que é considerada pertinente"<sup>26</sup>. O sistema de Foucault tão quanto o de Badiou não se concentram apenas em articular uma ontologia do sujeito e de seus processos, mas também uma do objeto e das suas relações.

A construção conceitual do corpo é agenciada de acordo com duas fases. Primeiro, na introdução de *L'Être et l'événement 2*, Badiou apresenta um argumento

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. "Foucault" (345), In: *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 1451.

pelo qual o sistema hegemônico atual é o de corpos e linguagens. A pluralidade e primazia dos corpos é montada como um dos bastiões da ordem epistêmica atual. Ao mesmo tempo, um processo de transformação subjetiva do corpo como veículo pela e da verdade se agarra a um lugar fundamental na emergência de novas formas subjetivas. Neste lugar, linguagens devem também ser estruturadas em conformidade. Desta forma, “a norma da vida é, bem naturalmente, que a genealogia de linguagens seja adequada ao poder dos corpos.”<sup>27</sup> Aquilo que for oposto a esta norma surge com a natureza excepcional das verdades. Verdades alcançam a aparência graças a um corpo. Portanto, o programa do *L'Être et l'événement 2* se afirma nos termos seguintes: “Considerando que um corpo suscetível à subjetivação seja um corpo novo, este problema exige que se saiba o que a ‘aparência’ de um corpo significa e, portanto, de maneira mais geral, que seja elucidado aquilo que o aparecer e o objetividade poderiam ser”<sup>28</sup>. Tal tarefa invoca percepção e pensamento, uma estratégia em desvio do campo ontológico explorado em *L'Être et l'événement 1*. Por meio de uma alusão ao *Seminário XX* de Jacques Lacan, o novo programa estipula que verdades “são requisitadas a aparecer “em-corpo” [*en-corps*] e a fazê-lo novamente [*encore*]”<sup>29</sup>.

A noção da verdade que Badiou tinha reinstituída como central – e crucial à filosofia –confronta assim um outro critério crucial. A definição do corpo remete “àquilo, que portador de uma forma subjetiva, confere sobre uma verdade, em um mundo, o *status* fenomenal de sua objetividade”<sup>30</sup>. A partir de uma perspectiva filosófica, a “tese fundamental” já mencionada estipula que tal como a ontologia refere ao pensamento do ser enquanto ser pela matemática, “assim também o aparecer, ou ser-no-mundo, é pensado pela lógica”<sup>31</sup>. Apresenta-se então uma afirmação segundo a qual a dinâmica pela qual um corpo de verdade evoca a exterioridade relacional de mundos distintos poderia ser mapeada de acordo com um *topos* de Grothendieck, organizado em plena exposição das suas variações

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Na verdade, Badiou evoca o programa num tom confessional, admitindo como o problema que relaciona o corpo à verdade “era o problema cuja envergadura eu estava ainda incapaz de avaliar”. *Ibidem*, p. 46.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>31</sup> *Ibidem*

relacionais e estruturas categoriais. O que afeta a verdade fisicamente se regula pela escala de aparecimentos como definida de acordo com os graus ou "intensidades" de existência. As verdades continuam respondendo aos acontecimentos cujo despertar provém neste novo contexto da não-existência genérica, denominada o "o inexistente" em *L'Être et l'événement 2*. Um acontecimento se define então como o processo por meio do qual um inexistente logra uma intensidade máxima de existência. O programa teórico depende desta maneira de provar como mundos específicos mostram uma capacidade a suprassumir o inexistente de um objeto<sup>32</sup>. Por recuar até estas condições transcendentais de surgimento, *L'Être et l'événement 2* fornece uma teoria de objeto sem um sujeito.

Essa emergência repentina alicerça o que veicula a subjetivação singular sem entraves para um sujeito genérico, cuja agarra em um mundo está assegurada por um corpo. As noções de mundos e objetos são esboçadas na forma de "uma teoria lógica, completamente estranha a qualquer doutrina de representação ou referência"<sup>33</sup>. Na medida em que esta teoria é coerente, *L'Être et l'événement 2* se reconhece por ter logrado um espaço comum no qual correlacionar as três principais formas lógicas, sem concessão as incomensurabilidades que as mantém distintas: a clássica ou binária, a intuicionista e a paraconsistente<sup>34</sup>. O contexto particular, ou para falar estritamente, o "mundo", adquire consistência em virtude de ter sido deduzido de uma forma lógica axiomatizada. Aquilo que fornece uma base para analisar a coexistência destes mundos é a categoria *Topos*.

*L'Être et l'événement 2* está repleto de exemplos históricos e modos formais pelos quais um sujeito genérico aparece em um mundo. A análise positiva do corpo de verdade está limitada a um entre quatro possíveis formas subjetivas. Já mencionamos a forma obscura de sujeito com seu matema em que se inscrevem os termos do aniquilamento do novo presente. Por outro lado, o sujeito fiel, como ilustrado por seu matema, é o único a alinhar uma categoria de corpo da verdade ao

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, Livro V sobre a suprasunção dialética.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>34</sup> Marios Constantinou and Norman Madarasz, "Being and Spatialization: an interview with Alain Badiou", *Environment and Planning D: Society and Space*, 2009, vol. 27, p. 791. Também, Alain Badiou, *Logics of Worlds*, *op. cit.*, p. 532.

traço de um acontecimento<sup>35</sup>. O seguinte matema é a imagem sinótica desta forma:

### Figura 5: Matema do sujeito fiel

$$\frac{\varepsilon}{\varphi} \Rightarrow \pi$$

Fonte: BADIOU, Alain Badiou. *Logics of Worlds*, *op.cit.*, p. 53.

A implicação de um alinhamento entre um traço acontecimental em um mundo e um corpo de verdade(s) lhe respondendo subscreve à possibilidade de um novo presente. Porém, o ponto fundamental é como um “corpo dividido (e novo) devem, abaixo da barra, algo como o inconsciente ativo de um traço de um acontecimento”<sup>36</sup>. Este último aponta para o novo *framework* no qual aquilo que não aparece não existe *per se*. Na medida em que é inédito, o novo é pensado a partir de um ponto de indiscernibilidade, o qual evoca o já mencionado inexistente.

Cada mundo é, portanto, estabelecido como campo ou território de escalas variáveis de aparecer. Um “transcendental” é definido como mecanismo remetendo à função pela qual se regula a diversidade fenomenal do aparecer, ou do ser-aí, num determinado mundo. Como Badiou remete ao transcendental com uma “álgebra de Heyting completa”, ou “*locale*”<sup>37</sup>, assegura-lhe a iteração sincrônica que garante a emergência de qualquer mundo integrando um procedimento de verdade. A completude neste contexto remete especificamente às possibilidades de mundos correlacionados. A correlação que conecta de maneira inteligível o transcendental a uma multiplicidade mundana é também tomada emprestado do arsenal de instrumentos de Grothendieck, sendo ele o feixe. Mesmo que “conceptualmente exigido por aparecer de ser delimitado”, feixes preservam o infinito no nível de postular mundos<sup>38</sup>.

<sup>35</sup>

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 103.

Enquanto em *L'Être et l'événement 1*, o sujeito genérico era vinculado à indecidibilidade de um acontecimento, em *L'Être et l'événement 2* o mesmo sujeito desdobra uma sequência de atos imanentes de reconhecimento não conscientes, a prática da qual prossegue a encarnar um corpo parcial, mas expansivo. No matema acima, a divisão marcando o corpo "c" associa o processo de reconhecimento desprovido da dependência ou referência a uma experiência passada. Tal recorrência e a identidade formal deste processo implicam que a verdade remete, em última instância, a um plano contínuo constante. O processo de produzir um novo presente é inicialmente salientado como prosseguindo de forma descontínua "fragmento por fragmento". No andamento da exposição de *L'Être et l'événement 2*, este modo de vincular fragmentos se traduz por instâncias de tomada de decisões, qualquer que seja sua complexidade, podendo estas serem reduzidas a pontos. A intuição geométrica básica surge de trazer uma curva no plano Euclideano, cujas variações contemplam já um número expressivo de variedades. Estas aglomeram desde curvas simples, até curvas mais remarcáveis com o "triângulo" de Sierpinski, o brinco havaiano ou até a escova de Cantor. Desta maneira, o corpo remete a um agenciamento por relações sucessivas, embora distintas, em que um ponto é vinculado a pontos anteriores em uma composição categorial que é coerente (em termos categoriais, sendo associativo e compósito), fornecendo uma clareza expositiva das mesmas relações (em termos categoriais, flechas e pontos) que as constituem. Esta nova perspectiva sobre a produção da verdade, remete a um formalismo proto-ontológico de uma maneira em que a incorporação enquanto corpo de verdade propicia um mapeamento. Esta possibilidade se realiza de acordo com uma abordagem metodológica cuja estrutura se identifica com a da teoria das categorias.

O corpo resultante não é nem passivo em qualquer sentido biológico do termo, tampouco uma entidade monística, na qual a consciência seria reduzida ao cérebro, por exemplo. Na medida em que a leitora estivesse conduzida em uma perspectiva imanente através do qual o corpo amplia os alicerces da sua certeza, Badiou introduz um "órgão do corpo como sua parte eficaz" (*organe comme partie efficace*<sup>39</sup>) geral e

---

<sup>39</sup> BADIOU, *Logiques des mondes*, op. Cit., p. 613-614.

sem conteúdo como operador genérico, órgão este interno à categoria do corpo, a partir do qual as decisões sobre o verdadeiro são tomadas. Com nenhuma vista remota sobre a totalidade desta estrutura, o órgão eficaz organiza uma operação elementar pela qual a atribuição da verdade se constrói a partir de, e sobre pontos. Na medida em que os pontos se aglomeram em uma categoria coerente, chegam à forma e aos objetos que, por sua vez, respondem à circulação da verdade em um mundo específico, ampliando-o potencialmente a se estruturar cada vez em nome desta verdade.

No fim do processo, um corpo de verdade é distinguido da forma do corpo hegemônico por uma estrutura eficaz funcionando pontualmente, ponto por ponto, em “uma ordem de afetos que autoriza a continuação do processo”<sup>40</sup>. Ao contrário de teorias que tendem a emprestar capacidades cognitivas ao cérebro, a “consciência” não é uma categoria reconhecida em respeito a este processo. Em termos de uma conexão referencial, Badiou não fornece bases para a relacionar com as *teorias* naturalizadas do corpo. No que se configura como ruptura, resume-se a um compromisso filosófico estendido à leitora, pois salienta também como se faz necessário que haja uma teoria geral de análise simultaneamente estrutural e matemática sobre o corpo. Faltando este tipo de análise, a leitora arrisca reduzir o órgão de um corpo a noções, teorias ou campos preexistentes, sejam elas da psicobiologia ou do construcionismo social.

Além disso, *Logiques des mondes* convida a leitora a desenvolver uma perspectiva nova sobre a imanência no que diz respeito às suposições detrás do pensamento dialético, como se fosse para sondar a dinâmica interna da suprassunção. De acordo com Badiou, é claro “que o pensamento dialético de um sujeito singular pressupõe o conhecimento do que se trata na parte eficaz do corpo e o que um excesso lógico e material com respeito ao sistema corpos-linguagens poderia ser”<sup>41</sup>. Sua magnitude depende da quantidade de pontos ligados em um processo que nada mais é o pelo qual “uma forma subjetiva está ‘portada’, no fenômeno deste mundo, por uma multiplicidade material organizada”<sup>42</sup>. Enquanto a

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 27.

teoria do sujeito em *L'Être et l'événement 1* é essencialmente formal, ou formalista, a teoria do corpo em *L'Être et l'événement 2* é material, exigindo assim que haja uma correlação de teorias lógicas e composições espaciais capazes de traçarem seu aparecer fenomenal.

Uma das extensões desta configuração do corpo, que nada é senão estrutural, tanto na sua clara dimensão comparativa quanto sua organização a partir de relações, se encontra na distribuição dos afetos determinantes do corpo de verdade em relação da condição na qual emerge. Voltamos à tese fundamental neste sistema filosófico segundo o qual a *filosofia* se mantém pela sua capacidade a circular pelas comparações, as inferências, as postulações e recepção de novos conceitos, assim como sua capilaridade interna perante os desdobramentos lógicos destes conceitos sobre a maneira de teorizar. A contribuição de Badiou, semelhante ao que se encontra em Descola, ambos depois de Foucault, é tratar não de dois planos de indagação como na fenomenologia existencial, mas sobre quatro planos impossíveis e demais perspectivas que não almeja ou não alcança a produção de verdades.

Sendo instâncias explícitas de um limiar de sistematização acontecimental movida pelo estruturalismo, o formalismo inferencial percorrendo o mapeamento do sujeito e do mundo-objeto se presta sem surpresa, ao menos a esta altura, a uma projeção gráfica. Na tabela dos afetos, encontra-se as formas de desdobramento agora inscritas diretamente nos esquemas de sujeito. Ao entender *L'Être et l'événement 2* na forma de uma fenomenologia reestruturada a partir da focalização no objeto por um modelo que não visa a inscrever sua constituição a partir da intencionalidade do sujeito consciente, percebe-se também que nem a atenção levada por Merleau-Ponty ao corpo e à visão consegue desvinculá-lo da sua contextualização essencialista clássica. A tabela dos afetos, denominada por Badiou, a tabela da "ativação singular" dos procedimentos de verdade, vincula o presente de uma verdade à exposição do seu aparecer enquanto sujeito. Mas Badiou salienta que "esta verdade ela mesma reside na materialidade multiforme na qual é construída como parte genérica de um mundo"<sup>43</sup>. Já que a tese verifica sua

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 86.

localização em uma materialidade mesma, ela pode ser resgatada, mesmo sob a pressão das formas de subjetivação que se aplicam a apagar a conexão entre verdade e um presente novo.

**Figura 6. Os Procedimentos de verdade e sua ativação singular**

Verdades	Fundo ontológico (A)	Traço acontecimental ( <i>événementiel</i> ) ( $\varepsilon$ )	Corpo $\phi$	Presente (local)	Afeto	Presente (global) ( $\pi$ )
<b>Política</b>	Estado e gente (representação e apresentação) $A < \text{Est} (A)$	Fixação da superpotência do Estado  $\varepsilon \Rightarrow (\text{Est} (A) = \alpha)$	Organização	Novo máxima igualitário	Entusiasmo	Sequência
<b>Artes</b>	Intensidade sensível e calma das formas $S \leftrightarrow f$	Aquilo que estava sem forma pode ser forma  $\neg f \rightarrow f$	Obra	Nova intensidade perceptiva	Prazer	Configuração
<b>Amor</b>	Disjunção sexuada  $m \perp f$	Objeto indeterminado (encontro)  $\exists (u) [ m \leq u \text{ e } f \leq u ]$	Casal (bissexuado)	Nova intensidade existencial	Felicidade	Encantamento
<b>Ciência</b>	Limiar entre o mundo capturado ou não capturado pela letra $l (m)   \neg l (m)$	Aquilo que era rebelde à letra se submete a ela  $\neg l (m) \rightarrow l (m)$	Resultado (lei, teoria, princípios...)	Novas luzes	Alegria	Teoria

Fonte: Alain Badiou, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 86.

Não pretendemos entrar em detalhe para levantar todos os critérios da forma ética do sujeito, o sujeito fiel, ou seja, aquela que recebeu uma exposição formal em *L'Être et l'événement 1*. Cabe se focar apenas no significado do afeto nesta configuração, e ver como o comparativismo o situa em uma relação a partir do qual seu significado se cristaliza. Entusiasmo, prazer, felicidade e alegria se identificam entre a panóplia de emoções pela qual o indivíduo liberal se descreve no melhor dos seus sentimentos. Mais importante é de se lembrar que no liberalismo, que integrou a teoria binária das emoções da psicanálise freudiana, o indivíduo idealizado, quer seja como nobre ou burguês, permanece por definição alheio aos princípios morais, jurídicos e políticos da sociedade, já que a obtenção de propriedade privada em prol



à valorização lhe é barrada como direito universal. A forte hierarquização social não é causa da insegurança jurídica e trabalhista nas sociedades liberais. Ao contrário, resulta e se aprofunda justamente em decorrência da exclusão da maior parte da população a possuir a materialidade do mais-valor, este "corpo" decaído produtor de riqueza, cujo esquema corresponde ao matema do sujeito obscuro.

Portanto, cada um dos afetos resulta dos parâmetros de uma condição, do acontecimento despertador de um processo de verdade, da imanentização do acontecimento como traço no corpo em viés de subjetivação, pois portador e motivado por uma verdade, cuja finalidade aponta para um presente novo. Daí prossegue a extensão de cada nome específico de afeto, mas não pelo pleito histórico em nome de um sujeito marcado pelo gênero que se sente desfavorecido social e historicamente no contexto de uma sociedade governada pelo liberalismo econômico e social. Tal pleito é mero reflexo do estranhamento.

Seja como for, a história da filosofia desenhada por Badiou a partir deste modelo, faz-se importante ver que, enquanto motor de um processo de subjetivação, as verdades se compõem de afetos. Ausente em grande parte do modelo de *L'Être et l'événement 1*, a teoria de afetos suplementa seu modelo de sistematização ao vestir-se de uma transformação do conceito de corpo pelas postulações da verdade acontecimental inicialmente desenvolvidas nos seus escritos do final dos anos de 1970.

*L'Être et l'événement 1* tratava de multiplicidades, mas não de corpos, pois seu desafio não era de adentrar em descrições de processos históricos de ruptura e construção, processos nos quais o corpo surge antes de outras propriedades. O sujeito jaz além do reconhecimento, pois necessita que sua indiscernibilidade seja mantida tão longe que seja possível na eventualidade de chegar a se manifestar em uma condição. Para todas as descrições de formas de sujeito genérico nas condições, o sistema naquela altura no seu desenvolvimento não apresentava os meios pelos quais um sujeito fiel se manifestava, tampouco como completava caso sua destinação fosse desviada e possivelmente suprimida. Nenhuma destas lacunas enfraqueceram a convicção de a capacidade real que um sujeito tem em derrubar a ordem pela qual uma condição está segurada. Como Badiou a expressa, "eis porque podemos apresentar as figuras do sujeito tão logo, sem ainda possuir os meios para

pensar o devir efetivo ou concreto de um sujeito determinado historicamente”<sup>44</sup>. Para lograr o mesmo num âmbito teórico, a metodologia exige uma postura descritiva.

Ora, isto tudo significa que o argumento de Badiou não é principalmente histórico, tampouco *ex post factum*. Ao invés, preserva a inferência dedutiva como fundamental ao raciocínio matemático<sup>45</sup>. Mas, isto é a envergadura do argumento, pouco importa quão detalhado e impressionante seja sua explicitação em EE1. Sendo que, quando voltamos às condições, o sujeito não é matemático em seu conteúdo material, não mais que a filosofia se reduz à matemática.

A tarefa do segundo corpo para curvar o sistema teórico, isto é, por variações sobre “corpos subjetivados”, é de outra maneira mais sutil. Apresenta um limiar além do que a história como regularidade descontínua necessita falar. Ainda assim, o corpo não é nada sem a descrição que o processo da história efetiva mesma tenha lhe fornecido enquanto contexto no qual volta a favor para fazer história—literalmente. O processo da conexão não-visível dos pontos do seu aparecer é aquilo que assegura indiscernibilidade ao sujeito-corpo no mesmo gesto que assegura sua ampliação.

Pouco importa como certas leitoras de *Logiques des mondes* tenham recebido seu programa, a infinidade está central para a perspectiva adotada. O *topos* de Grothendieck é selecionado devido a seu poder de fazer a teoria cantoriana dos conjuntos se correlacionar com as áreas finitistas da matemática. O corpo, conceitualizado por Badiou, pode assim almejar uma perspectiva sobre sua projetada totalidade. Resumindo, Badiou afirma “uma fórmula abstrata e límpida: um corpo pós-acontecimento é constituído por todos os elementos do seu sítio que investem a totalidade da sua existência em sua identidade ao traço do acontecimento. Ou, para empregar uma metáfora militante: o corpo é o conjunto de tudo que o traço de um acontecimento mobiliza”<sup>46</sup>. Como suporte ao traço do

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>45</sup> A potência da inferência é o sentido todo pelo qual Badiou entende a matematização em um contexto filosófico. Nas suas palavras, “matematizável significa submetido ao poder literal de inferências e, portanto, completamente indiferente à naturalidade tanto quanto a multiplicidade de idiomas”. *Ibidem*, p. 74. Cf. Alain Badiou, *Being and Event*, Meditation 24, “A Dedução como operador da Fidelidade Ontológica”, sobretudo seção 4, sobre “A tríplice determinação da fidelidade dedutiva”, *op. cit.*, pp. 252–255.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 467.

acontecimento, uma composição surge com uma capacidade inferencial a criar um novo presente, um respondendo à verdade pronta a (se) elaborar em nome do acontecimento.

Tal é o sentido da afirmação de que “do sujeito, apenas há uma teoria”<sup>47</sup>. Este sujeito encarnado não é uma coisa, tampouco um objeto. Repulsa as postulações idealistas como as ideológicas que tentam falsificá-lo. Como já mencionado, as propriedades básicas de um sujeito, como formulado a partir da ontologia, estão explicadas em *O Ser e o Acontecimento*, Meditação 35. Seus termos quebram com o modelo da substância, sem que seja o vazio pelo qual um acontecimento se manifesta. Sujeito não remete à experiência, ainda menos à experiência vivida individualizada. Sua situação conceitual é a de ser em excesso à uma condição, ao + do Q. Embora raro, sua ocorrência não é regulada por uma lei. Quando se vê finalmente publicado *Logiques des mondes* quase vinte anos mais tarde, pensa que o devir efetivo ou concreto de um sujeito historicamente determinado “[exigia] uma descrição do corpo que funciona como seu suporte”<sup>48</sup>.

Ao contrário de *O Ser e o Acontecimento*, o enquadramento conceitual de *Logiques des mondes*, se elaborara em dois níveis distintos. Além do formalismo no qual as teorias das categorias e de *topos* forneciam uma lógica geral, introduzia-se uma fenomenologia remodelada centrada em rearticular a noção de ser-no-mundo material. Examinamos o modelo fenomenológico aplicado para analisar conceptualmente as correlações radicais formalizadas pelas estruturas categoriais e teóricas assim como as do *topos*. Questionamos se a delimitação típica de mundos, tal como expressa pela noção de horizonte específico à fenomenologia, pode não minar a radicalidade do sistema filosófico de Badiou. Notadamente, afirmamos que sua metodologia é claramente estruturalista, e como exige enquanto tal uma quebra clara com a fenomenologia por razões de clareza e coerência. *Logiques des mondes* justifica, pelo menos indiretamente, as extensões radicais inexploradas do estruturalismo, uma vez que o acontecimento e o infinito sejam juntados a seu arsenal conceptual. A fenomenologia nunca fora capaz de pensar o infinito sem voltar a um compromisso teológico.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 49.

As afirmações conclusivas sobre o corpo de verdade ocorrem no Livro VII de *Logiques des mondes*. Encontra-se nelas a recapitulação do argumento completo, a demonstração, prova e ilustrações históricas. Embora atencioso com o processo pelo qual esta estrutura aparece, seu modelo simplificado sugere uma forma de circulação conceitual ausente do contexto fenomenológico. Assim sendo, a estrutura pode ser simplificada de acordo com as cinco condições seguintes:

- Um mundo existindo, no qual chega-se a viver, agitado por problemas antigos e novos;
- O devir de um sítio: por dentro deste sítio, um traço do acontecimento está recebido como uma quebra em um mundo, não como uma extensão;
- Embora o traço seja uma ruptura, não possui elementos, e se mostra sendo algo mais. Um corpo se constitui a partir dos elementos que integram pontos mais ainda por dentro de um mundo não completamente discernível. Enquanto tal, o corpo não se reduz a um traço;
- Parte deste corpo é seu órgão eficaz, cujos elementos decidem sobre estes pontos que permitem sua amplificação, que prossegue por meio de novas correlações;
- Subsequente a estas correlações, conceitos novos envelopam a parte eficaz mesma, um processo no e por meio do qual cada "nova órgão" está formada para um corpo.

Enquanto a articulação de tal modelo não falta de familiaridade para pensadores da sexuação críticos do binarismo do gênero, o esforço de Badiou neste livro provoca tais teorias a assegurar que a incorporação seja filtrada por um traço de acontecimento que rompe radicalmente com a perspectiva que naturalizou o *gender binary*. Portanto, desafia a teorização do conceito de gênero para concretizar tanto a pós-identidade sugerida pelo jogo de máscaras na *performance*, quando para quebrar aquilo que obstrua o surgimento de um sujeito fiel *em situ*, cuja forma o conceito butleriano de "abjeto" visa a prescrever pela inversão do seu significado primeiro. O "abjeto" da materialidade não está, de modo algum, oposto ao "excesso" da subjetivação acontecimental.

Gostaríamos de supor, ao menos pelos objetos do estado atual da situação, a coerência da aposta de Badiou. Decerto, as projeções metafóricas estão longe de apostarem na inércia do modelo, como certos críticos da filosofia de Badiou afirmam<sup>49</sup>. Pelo contrário, são passíveis de materialização. Contudo, obstruções a realização também cabe à responsabilidade da leitora, senão fosse à deficiência dos leitores homens heteronormatizados. Novamente, *Logiques des mondes* delega a responsabilidade à leitora para decidir sobre os pontos aos quais decisões valorizadas em nome de uma ideia ampla da verdade são determinadas para a próxima etapa pela manutenção de um traço de acontecimento ativo, pelo qual se desloca para circundar agora um horizonte acontecimental.

### O Limiar Amoroso

A ontologia vista por Badiou em ação nos discursos coexistentes proporciona a filosofia de forma descontínua. *Manifesto pela filosofia* detalha as variações desta relação sistêmica cujo efeito é o de particularizar a aparência da filosofia, mesmo que seu foco seja repetido entre épocas. Dependendo da predominância da condição científica, é possível ver na sequência dita “moderna” da filosofia, um conjunto de pensadores tal como Descartes, Leibniz e Kant; de a da condição política, de Hobbes, Locke, Rousseau, e possivelmente Marx; da artística, também se identifica Rousseau, mas também Nietzsche e adiante. Acrescentaremos a condição amorosa, em que se promovem, com reservas, Blaise Pascal ou Sade, e sem dúvida apesar da sua ausência em Badiou, de Mary Wollstonecraft. Enquanto filosofia que age por *feedback* nas quatro condições, há Hegel.

Que a ontologia de Badiou realiza o projeto vislumbrado por Foucault pela travessia de um quinto limiar não se restringe apenas à sistematização, mas por aquilo que necessitava juntar a este processo. Embora mensageiro do grande projeto do racionalismo ocidental, o sistema também se encaminha ao amor. Trata-se não tanto daquela paixão da sabedoria que acabou desnudando um corpo filosófico sem

---

<sup>49</sup> Cf. V. Tasic, “Badiou’s Logics: Math, Metaphor, and (Almost) Everything,” *Journal of Humanistic Mathematics*, Volume 7 Issue 1 (January 2017), pages 22–45 or S. Rahman, “On Why Mathematics Can Not be Ontology”, *Axiomathes* (2019) 29:289–296.

atração sexual, mas tampouco não ao um sexo libertário que entregava o amor aos arcanos da monogamia burguesa imposta por religiões sensíveis às novas possibilidades abertas pela luta de classe. No sistema, o amor se transforma em vivência cuja experiência se mostra suscetível de criar também um novo presente.

Pela promessa que o amor vivido de acordo com a ideia comunista não repetirá, por meio da continuidade, os ciclos da finitude, o sistema não aposta por esperar. A lógica da experiência do acontecimento, da sua nomeação, se opõe à qualquer esperança. A disposição da esperança se torna, nesta configuração antiética no que diz respeito ao acontecimento. Para identificar o acontecimento, é fútil esperar, o que cabe é de estar pronto. Para manter a prontidão, o animal humano tem a opção de se treinar, tal como evocava Foucault na figura do atleta do acontecimento. Pronto para sentir, para olhar, para dizer ao invés de falar. O entrelaçamento propiciado por um encontro amoroso apaga projetos de maternidade, paternidade ou de família. Foucault se enganava a desejar fazer da sua vida uma obra de arte. A criação da arte emprega o trabalho necessário para realizá-la em ruptura com a fusão unitária assegurada pela lei falocrática, pela qual um escopo restritivo e exclusivo determina o gênero dos agentes. O amor conforme o sistema se realiza quando a relação sexual se entende como fonte de criatividade como também exigência a trabalhar para que alcance a promessa inscrita nos instantes de um encontro.

Contudo, a teoria do corpo avançada por Badiou não nos parece seguir a capacidade demonstrada pela análise estrutural a cernir a nova topologia que constrange tanto a ontologia quanto a filosofia. Ao se voltar a uma fenomenologia, atualizada em uma fenomenologia transcendental, pela qual explica-se como as categorias do mundo aderem a uma força inercial, Badiou parece esquecer que, da perspectiva filosófica, sua modelização do espaço relacional da topologia acontecimental participa da lógica dinâmica interna do estruturalismo. Tanto a teoria das categorias, quanto a lógica paraconsistente, as duas vertentes de uma grande lógica cujo objetivo é o de mapear o campo do aparecer, é a análise estrutural reduzida a seu formalismo imanente.

Não obstante a referência metodológica nominal, a grande contribuição de *O Ser e o Acontecimento II*, isto é, *Logiques des mondes*, é integrar o corpo no espaço

da ontologia. Seu espaço é material e topológico, sendo o veículo do aparecimento da verdade nas distintas condições. Mesmo se for possível disputar a antecedência com Judith Butler, na segunda teoria da performatividade do gênero em *Corpos que Importam*, ou até mesmo com Simone de Beauvoir, mesmo que a ontologia não determinasse a inscrição do sujeito-mulher na situação dividida pela alteridade, a transcendência e o corpo do sujeito sexuado, é o conjunto lateral que conta. A esse respeito, capturar num recorte metodológico e histórico o que se faz neste período da reconfiguração da ontologia, também incluirá a obra de Foucault.

A teoria das categorias e a lógica intuicionista, suplementada pela lógica paraconsistente, não necessitam uma doutrina do aparecer fenomenal, pois não se intenta explicar o sentido detrás dos componentes necessários de um campo acontecimental, isto é, dos objetos, dos mundos, das formas de mudança, e dos corpos. O campo acontecimento "é" esta configuração. Seu diferencial se assegura a ser pensado a partir deste nível.

Em termos do livro que sustenta nosso projeto, estas divergências estratégicas de composição poderiam ter levado o autor a valorizar uma ideia da vida em lugar de reforçar a disciplina ontológica necessária a concluir os acabamentos de uma sistematização estruturalista do limiar da sistematização. A perspectiva fenomenológica acaba também reduzindo a implicação de que o corpo acontecimental deva, por definição, ser não-binário e que a lista de afetos relativos às condições poderia não ser tanto acontecimental quanto se pensa. Entusiasmo, prazer, felicidade, alegria, denominam os afetos respectivos às condições da política, da arte, do amor e da ciência. Na Tabela 1.1 de *Logiques des mondes*, encontra-se uma redução da sexuação a uma posição de polaridade binária. Faz ver como um corpo binário circula sem ser nomeado. Mesmo que o corpo de uma verdade materialize a teoria do sujeito, a topologia do seu sitio acontecimental não deve ser limitado à condição do amor, pois a sexuação, como bem mostrou Foucault, é alvo de um dispositivo político de gestão populacional.

O corpo relacional gay, composição última da arqueogenealogia estrutural de Foucault, necessita que a passagem pelo quinto limiar se articule junto com as demais condições. Ou seja, tratar-se-á de uma estrutura subjetiva acontecimental *ontologicamente verificada*.

Na perspectiva de explicitar um modelo coerente pelo qual organizar uma ciência geral que possa valer de forma transhistórica, transcultural e porventura transcivilizacional, uma ciência do ser enquanto ser, a inclusão do corpo tem pouca força de convencimento. Por um lado, a compreensão do corpo sempre parecia, ao contrário do pensamento, alcançar maior completude quando abordada por uma estratégia multidisciplinar composta de ciências particulares. Em nossa *épistémè* pós-humanista, por exemplo, as ciências propostas são a biologia, a neuropsicologia e a biolinguística, quando não da ciência do gênero. Por outro lado, desde as teses segundo as quais o corpo não exclui demais particulares emergentes em função das configurações socioculturais nas quais crescem e se forma, processos de sexuação, de atribuição de raça, de diferenciação sexual e de gênero sendo os que levam a identificação de causas específicas a pontos de indecidibilidade, razões suplementares se apresentam para manter o corpo afastado enquanto categoria na articulação de uma ontologia.

Prevalecer-se-ia então a neutralidade assim que a ontologia for explicitada? Acredita-se que não, porém é necessário de se constatar que por mais que as condições científica, artística e política forneçam operadores e até teorias inteiras para se pensar a ontologia, *o que não realizou uma contribuição é a condição amorosa*. No ensaio, "Beckett e a escritura do genérico", Badiou mostra explicitamente uma variação sobre o tema ontologia=matemática, como também sugeriu a mesma possibilidade para a política. A inscrição da ontologia em cada uma das condições arrisca expor bases de uma objeção sobre um processo de "sutura" que prejudicaria o uso de qualquer modelo para explicitar a ontologia. Não infreqüentemente, a ontologia matemática recebe esta objeção, por exemplo. A inclusão da condição política em *L'Être et l'événement* poderia ter levado ao mesmo empecilho.

Entretanto, a transferência de tais operadores tem como objetivo assegurar os critérios da indecidibilidade do acontecimento, da indiscernibilidade do sujeito e da genericidade da verdade. Por mais fundamental que seja o reconhecimento do amor como condição genérica de produção de verdades, existe um operador que explicita o sítio do acontecimento como fora da lei de um estado da situação. Claramente, é o relacionamento gay tal como proposto por Foucault em ruptura com



a categoria da homossexualidade, atualizada nas décadas depois do seu falecimento no termo queer". Este conceito corresponde ao múltiplo irreduzível, cujo surgimento subjetivo pós-acontecimental alcança uma redefinição do espaço relacional por meio do trabalho de Foucault e a comunidade gay dos anos de 1970. Mais importante ainda o operador gay, entendido por Foucault, integra a diversidade dos gêneros e inerte a heteronormatividade *por dentro*, para assim falar.

No próximo capítulo, seguiremos a derivação das condições de possibilidade de uma ontologia gay, argumentando novamente como a coerência da sua realização passa pela reorganização da análise estrutural filtrada pelo quinto limiar. Neste capítulo, intencionava-se a mostrar a participação dos projetos filosóficos de Foucault e Badiou à superação do humanismo e como o estruturalismo alimentara suas respectivas inovações teóricas. Que Foucault tenha essencialmente abandonado a ambição de criar uma nova ontologia confirma a persistência – e as dúvidas – quanto a *épistémè* humanista no seu próprio pensamento. Mas tal como a clareza adquirida por Badiou, de que a questão da alteridade do Outro é resolvida pela articulação de uma ontologia a partir realismo matemático, pois só a letra matemática preserva estruturalmente o sujeito de se repostar pelo princípio da identidade, assim também Foucault encontrará pela relacionalidade intrínseca à análise estrutural bases para articular uma ontologia gay/queer – ainda que não tenha encontrado o tempo para conduzi-la a cabo.



# CAPÍTULO 8

## TERCEIRA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR

### Ontologia relacional e Genericidade Queer

“Não é a crítica das representações, em termos de verdade ou erro, em termos de verdade ou falsidade, em termos de ideologia ou de ciência, de racionalidade ou irracionalidade que deve servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua ilegitimidade. É o movimento para se desprender do poder que deve servir de revelador para as transformações do sujeito e para as relações que ele tem com a verdade.”<sup>1</sup>

Eu não creio que tenha muito sentido em falar de um estilo homossexual. Sob o plano mesmo da natureza, o termo homossexualidade não significa muita coisa. Estou precisamente lendo um livro interessante, lançado há pouco nos Estados Unidos e que se intitule *Proust and the Art of Loving* (Proust e a arte de amar) [Rivers (J. C.), *Proust and the Art of Loving: The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times and Art of Marcel Proust*, New York, Columbia University Press, 1980]. O autor mostra a dificuldade de dar um sentido à proposição “Proust era homossexual”. Parece-me que temos aqui, definitivamente, uma categoria inadequada. Inadequada no sentido onde, por um lado, não se pode classificar os comportamentos e, por outro lado, o termo não dá conta do tipo de experiência que se tem. Pode-se, a rigor, dizer que há um estilo gay, ou pelo menos, uma tentativa progressiva de recriar um certo estilo de existência, uma forma de existência ou uma arte de viver que se pode chamar “gay”. Em resposta à sua questão sobre a dissimulação, é verdade que no séc. XIX, por exemplo, era necessário em certa medida, esconder sua homossexualidade. Mas tratar os homossexuais como mentirosos equivale a tratar como mentirosos os resistentes em uma ocupação militar, ou tratar os judeus como agiotas, em uma época onde a profissão de agiota era a única que lhes era permitido exercer.<sup>2</sup>

A primeira citação refuta explicitamente e de antemão a alegação novamente feita por Giorgio Agamben de que Foucault nunca conseguiu articular um pensamento do corpo que não fosse capturado em relações de poder, e que isto teria

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M. *O Governo dos vivos*, 2014: 71.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “Sexual Choice, Sexual Act”; entrevista com J. O'Higgins; trad. F. Durant-Bogaert). *Salmagundi*, n. 58-59: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, automne-hiver 1982, pp. 10-24. Traduzido a partir de. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 320-335 por Wanderson Flor do Nascimento, p. 5-6 [325]. < <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213/escolha.pdf>>

comprometido sua explicitação da subjetividade gay<sup>3</sup>. A segunda citação evoca a luta pela publicização de uma subjetividade previamente excluída do espaço dos direitos, das proteções e da vida para rejeitar representações, ou até mesmo idealizações, feitas sobre ela que não se trata apenas de descrever aquilo que teria existido em uma forma implícita, e muito menos como experiência "menor". Ao contrário, a dinâmica genérica da subjetividade em ruptura com o Estado da situação por mais que se manteve indiscernível enquanto experiência, seu desafio prático-teórico surge da ruptura acontecimental que dispersa conseqüentemente a vigência da forma sujeito, com sua razão e seus princípios.

Pela sistematização de uma lógica relacional, na qual circulava a dimensão descontínuista proposta pelo conceito de acontecimento, Foucault abria a *épistémè* pós-humanista a uma nova forma de sujeito.

O modelo do quinto limiar com acontecimento sensivelmente determinava que não mais para a problemática sobre as práticas que sobre a teoria, não se deve forçar a questão, mas mostrar a força de uma questão. Ela tem ritmo lento, gradual, mas insistente. Este ritmo diz respeito ao surgimento no projeto arqueogenealógico de Foucault do *lócus* gay.

Desde a temática do pensamento do fora até a metáfora de Foucault sobre discursos silenciosos, anônimos e silenciados dos "homens infames", a constituição da temática gay se faz prevalente nos passos que tomou a diferença e a alteridade no seu projeto. O Outro em Foucault nunca é transcendente, e sim sempre localizado, embora estruturalmente ao invés de empiricamente.

Desde o curso de 1972-73, analisava-se a "criação de uma certa ficção social que serve de norma e permite o exercício de poderes no interior da instituição [colegial de ensino] e finalmente a projeção de algo que deve se tornar a realidade mesma da sociedade, onde a heterossexualidade está permitida e onde a homossexualidade não existirá mais"<sup>4</sup>. A força do operador da ficção nunca era um apelo a esvaziar o discurso científico das suas pretensões à validade e ainda menos da sua verdade. Para os convencidos de que não se trata mais de filosofia, confundem a ausência de problemas verdadeiros com a da verdade nos problemas.

---

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos corpos*. Homo Sacer, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M. *Le Société Punitive*, op. cit., p. 220.

Se Foucault teve recurso à sistematização da lógica da contraexclusão após ter apresentado os conceitos de acontecimento e a categoria da ficção, é por causa do caráter inaparente da verdade da exclusão, sua inexistência. Esta verdade ainda necessitava ser descoberta.

Para os adeptos de ler na obra de Foucault uma sequencialidade corretiva, ou seja, que os períodos ou eixos subseqüentes corrigem as metodologias anteriores, é curioso não encontrar, inclusive entre os foucaultianos de cátedra, considerações sobre este ponto sempre despedido às margens, secundarizado, quando não quase ausente. Decerto, pode ser justificada pela conjuntura da obra, já que seu autor não tinha tempo para fechá-la. Entretanto, seria voluntariamente, *heteronormativamente*, faltar com a responsabilidade exegética que deixar silencioso por que não se justificar a razão pela qual o problema gay não é visto como se deve: o motor conceitual que faz circular a o projeto da "história" da sexualidade. Nada disso apaga o fato de que os vetores estavam claramente formados e os pontos do foco idealizados, até por comparsas de Foucault. Silenciar esta progressão, como ainda se estivéssemos nos anos de 1970 na França, só pode enfraquecer a compreensão global da obra, pois a deixa confortável em sua fragmentação, como se fosse desejado ou seu destino – ao invés de marcar o retorno em força do estruturalismo na sua abordagem deste silenciamento exigido por lei.

Argumentamos até agora que estruturalismo e análise estrutural intencionam um objetivo a sistematizar o pensamento relacional como novo *lócus* de uma alteridade que se faz *localidade*, exatamente como processo em ruptura com o legado conceitual e histórico do humanismo. A partir disso, torna-se possível unificar os demais discursos nos quais se particulariza a alteridade contida neles para dar visibilidade a um sistema cuja racionalidade se firma na coerência do ato de se fundamentar a partir do *lócus* acontecimental. As novas contradições na distribuição epistêmica proporcionaram uma reviravolta acerca da subjetivação assim que a perspectiva "gay" for liberada, algo a qual Foucault só dará plena vazão em entrevistas concedidas na imprensa gay no Canadá e nos Estados Unidos. Salienta-se que no pensamento de Foucault o termo *gay* não era idêntico ao sentido desejado de homossexualidade, o que sugere que tal como substituíra o termo homossexualidade será também substituído pelo *queer*.

## Filosofia da sexuação

Na diferença irreduzível ao qual Foucault tentava manter a partilha entre sujeito e gay, entre sexo heteronormado e estrutura gay-sexuada, encontra-se a articulação ainda provisória de uma teoria do sujeito pós-humanista figurativo e literalmente invertido universalmente por seu local. Metaforizado nem pelo esvaziamento de um centro conceitual essencializado, tampouco pela relacionalidade em difração do modelo da rede, a teoria almejava a particularização do jogo conceitual que Heidegger sacralizava com sua descrição da verdade do ser que passa pelo desvelamento do velamento, *Alétheia*. Pois, a subjetivação gay procura ampliar a criatividade ilimitada proporcionada pela não identidade, bem além do jogo recorrente nas entrevistas dos motivos da máscara e do desaparecimento. Por este crivo, evocativo daquilo que Deleuze, Derrida e Luce Irigaray, antes de Judith Butler, capturaram na imagem platônica da *Khôra*, abrem-se os muros de uma ideologia que excluía as práticas de corpos divergentes dos modelos que lhes impusera a consagração soberana do direito a chegar à visibilidade. Enxergava-se repentinamente os mecanismos específicos que injetaram intensidade às existências.

Neste sentido, *in-existir* não se limita mais a uma questão de origem, mas acompanha os corpos nas suas práticas em determinadas sequências, estas são aquelas que se reorganizam lateralmente as identidades. É também o caráter duplo da ontologia e do *a priori* tornadas ambas dinâmicas, pois, "históricas" no seu fundamento, no seu "solo", como escrevera Foucault. Sua historicidade relança novamente a distribuição lateral e universal de regularidades formadoras, fenômenos pelos quais se enxerga a figura pós-humanista de subjetividade.

Se as ciências humanas tiverem desfeito a unidade sistemática da filosofia, como conclui Guillaume Le Blanc<sup>5</sup>, é forçoso de se constatar que elas não tomaram seu lugar, ao menos por enquanto. Le Blanc defende que mesmo pela desconstrução da metafísica as ciências humanas não deixam de se confrontar aos limites em que se encontra a própria filosofia, ou para usar seu termo, em que "se abriga" a filosofia.

---

<sup>5</sup> LE BLANC, Guillaume. *L'Esprit des sciences humaines*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 2005, p. 258.

Todavia, se tomássemos, ao contrário da perspectiva analítica de Le Blanc, a posição de que a desorientação das ciências humanas se reconhece pela coerência de um discurso no limiar da aparência, quiçá indiscernível, mas condicionado pela produção de verdades, então a prática gay no pensamento de Foucault aponta um processo no qual emergiria um novo sujeito contemporânea, distinto e irreduzível aos modelos levantados por ele nas suas intervenções na genealogia da ética. Tornar-se-ia possível entender aquilo que se encontra sempre fora da filosofia como sendo o protocolo de identificação de um sujeito de verdade, porque indiscernível mais ainda que diferencial. A referência teórica à biologia se mostra conseqüentemente limitada a tal ponto que é possível se perguntar se a ciência da vida não está corrompida por uma sobredeterminação moralista que a corrompe. A abordagem pela qual se constrói este sujeito *na teoria* é de fato estruturalista, mesmo que sua particularidade nesta realização se dá a partir de um conjunto de práticas discursivas, cujo norte corresponde a atos de *reconhecimento* e de *afirmação*.

Ao seguir este raciocínio, Barbara Stiegler sem dúvida tem razão a lamentar um ponto cego que Foucault não resolve quando tratava da biologia e de Nietzsche<sup>6</sup>. Na sua pesquisa sobre os textos não publicados por Nietzsche nos últimos anos da sua vida criativa no final dos anos de 1880, ela ressalta uma presciência no autor de um investimento político crescente da teoria biológica da evolução por seleção natural, sobretudo a partir da temática da luta pela sobrevivência. Desde os excessos cometidos em nome de Darwin no início do século, o trabalho realizado pela comunidade de biólogos a eliminar o darwinismo social da sua ciência deu certo para futuras leituras da *Origem das espécies*. Após a Segunda Grande Guerra, a biologia se limpou de toda conexão com a especulação eugenista na evolução das sociedades (ainda que a psicologia social a capturara com seus objetivos sociais não menos perniciosos). O descobrimento da dupla hélice do DNA e os achados arqueológicos de fósseis e esqueletos forneceram à biologia suas láureas de cientificidade. No entanto, capítulos selecionados de *Descendência do homem* conseguem com mais dificuldade a inocentar seu autor de ter propagado a doutrina

---

<sup>6</sup> STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard/Folio, 2021.

civilizatória que será usada pela Grã-Bretanha na sua violação territorial do continente Africano.

Foucault herda desta nova configuração apurada da biologia que ficou marcada, como aponta Stiegler, pelo tabu a derivar teses políticas das ciências experimentais. Ela lamenta, entretanto que, ao alistar Nietzsche para “retornar” e “revolucionar” à história, Foucault descartava as contribuições singulares dele que poderiam unificar o biológico e o político – apesar de ter sido idealizadas ainda em pleno surgimento da ideologia racista da pureza do sangue ariano.

Na sua defesa dos interesses tidos por Nietzsche pela ciência, e sua crítica de que esses teriam sido abafados pelo neoromantismo e por Heidegger, Stiegler ainda deixa sem comentário a probabilidade de que Foucault não desejava tecer o conceito de biopolítico desde suas origens por uma razão singular. Como Roberto Esposito mostrará no seu livro, *Bios*, sua história está justamente entrelaçada com o eugenismo colonialista e racista do início do século vinte<sup>7</sup>. O que poderia ter trazido Foucault a mergulhar nesta história da biologia, mesmo se fosse apenas para quebrar o “tabu” que Stiegler tanto lamenta? O darwinismo social dinamizava, em uma das expressões mais escandalosas de investimento científico na teoria de evolução de culturas distintas, um reducionismo vinculado ao determinismo genético. Que importa se Nietzsche estava sensível à sua dimensão “científica” quando os biólogos da época consideravam como evidencia empírica o que projetavam por ignorância sobre povos e nações destruídas por suas forças armadas?

Além das questões sobre a biopolítica, Stiegler desconsidera que Foucault explorava a biologia de maneira filosoficamente coerente em *As Palavras e as Coisas*. A arqueologia estrutural é frequentemente tachada por idealizar a cientificidade na história. No entanto, o comparativismo formalista desenvolvido neste livro alcança uma dimensão da pesquisa científica por abstrair a falsa causalidade linear pela qual se organiza a biologia. Enquanto ciência experimental ela se torna ciência por compartilhar com a teoria econômica do valor e a modelização da fonologia, modos laterais de derivação. O comparativismo se aplica

---

<sup>7</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Prefácio: Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edição 70, 2010.



a examinar e verificar na produção de semelhantes positivities empíricas, um nível discursivo que necessita a arqueologia para mostrar que a regularidade discursiva está mantida apesar desta circulação formal entre ciências particulares pela atuação subjacente de estruturas. Tendo uma arqueologia estrutural, pela qual verificar que a biologia é estruturalmente interdisciplinar, por que será que deveríamos ficar sensíveis à tese de Stiegler sobre Nietzsche? Ademais, Wolfgang Müller-Lauter já problematizou a dependência nos textos inéditos ao tentar completar um pensamento nietzschiano<sup>8</sup>. Stiegler não apenas descarta tal prudência, ela literalmente defende que Nietzsche se interessava suficientemente pela biologia para merecer a classificação de cientista.

Ora, a nosso ver, e como demonstramos em nossa discussão sobre sua conferência proferida sobre Cuvier em 1969, Foucault se interessava ainda menos pelo determinismo geneticista do que ao vitalismo. A dimensão ideológica propagada pela biologia não se limita a justificar o colonialismo, quão aborrecedor que seja. Ela se inscreve mais ainda na heteronormatividade e nas falocracias contemporâneas. Foucault estava na procura, arqueologicamente, de um discurso ainda não plenamente inteligível, apenas prefigurado pela psicanálise e isto realmente apenas no início dos anos de 1970. Até então a psicologia reproduzia o darwinismo social num domínio psíquico com pouca sensibilidade ao que escapava das suas ambições. Cientificizar a normalidade se organizava ainda a partir de prescrições jurídicas e decretos religiosos. No início da década de setenta, o discurso da emancipação das mulheres, não infrequentemente em reação à exclusão que sofreram da liderança dos movimentos de 68, visava a apropriação de um controle político e jurídico sobre seus corpos que passava pela liberdade de interromper a gravidez. Simultaneamente, surgem movimentos dirigindo a questão da liberdade e da justiça ao corpo em grupos de homossexuais na França.

Neste sentido, importante certamente é lembrar que Foucault identifica, com a paciência do recuo filosófico, como a cristalização da sexualidade em um novo discurso põe em xeque os parâmetros da ciência biológica. O impacto da

---

<sup>8</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Potência em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

sexualidade vai muito além de uma ciência particular, ultrapassando os limites da biologia. Portanto, ao contrário da análise de Le Blanc, não seria pela biologia que se organizaria uma nova ordem epistemológica que atualizaria as ciências humanas. Ao contrário de Stiegler, nem seria por uma biologia paradigmática das pressões manifestas pela quantificação científica sobre as humanidades que se deveria entender os rumos, e porventura, a crescente irrelevância da filosofia francesa. O que Foucault apresenta sobre sexualidade, por meio de uma convicção que acaba fortalecendo a filosofia, demonstra que suas verdades se alcançam pela força crítica inscrita no nível discursivo. O enfoque adquirido sobre a sexualidade se pensa a partir de uma agência discursiva propiciadora de novos espaços de livre comportamento e criação.

Seu ato de transformação social se expressa pela localização do sujeito gay/queer como nexos e nós que separam os modelos de análise da exclusão, da desigualdade e da perseguição por uma reorganização dos pressupostos científicos sobre o(s) corpo(s). Esta nova ciência demonstra toda a possibilidade de configurar a nova exigência posta à ontologia, isto é, que seu objeto adquire sua generalidade por um conceito do local, no qual convergem o *a priori* histórico, as figuras de subjetividade em rotação, movidas pela dinâmica da diferença. Nesta rotação provisória da tese anterior de uma *épistémè* arqueologicamente configurada e verificada, senão falseada, encontra-se novamente a ontologia, sem substância, variacional e movente.

Independentemente de Nietzsche, mesmo que a atenção de Foucault não se perpetua a partir da biologia, não se pode negar como ele se orienta à uma crítica da medicina e da punição para desvendar sua dupla face: por um lado, nada existe de moral na punição que não implique uma ciência voltada ao corpo, e nada de biológico existe na medicina sem que seja entendido como técnica voltada à normalização. O projeto de retirar o corpo da dominação pelo direito penal e da normalização pela medicina, oferece a Foucault a possibilidade, explicitamente afirmada no Resumo do Curso de 1972-73, ainda anos antes da biopolítica, de organizar uma nova história fisiológica dos corpos cuja perspectiva, longe de ser historiográfica, é estrutural, pois

trata-se de “uma história das *relações* entre o poder político e os corpos”<sup>9</sup>.

Na busca prudente, as vezes silenciosa, noutras anônima, mas sempre persistente, da constituição do pensamento gay, de um “estilo gay”, Foucault desdobra as camadas normativas que proporcionam ao mesmo tempo a inércia que restringe não apenas sua formação visível, mas também sua força caleidoscópica. No fundo, é a questão à qual Foucault não para de se confrontar. Visto por este prisma, não é tanto saber se as ciências específicas do homem, como a psicologia ou a sociologia, seriam sempre dependentes, como defende Le Blanc, da “forma médica” ou da “biologia”. A finalidade visa muito mais a transformar a filosofia de tal forma que se torne, pela absorção dos singulares descobrimentos realizados pelas ciências humanas, uma ciência, ou melhor, a base ontológica de um *sistema sexualizado*. Se a compreensão da sexualidade visa a completude de análise que derruba as fronteiras traçadas pelo falocracia, da heteronormatividade e das instituições afetivas nas quais se atualiza e se reproduz a lei fálica, então a temporalidade difrativa deve se articular a partir da polimorfia dos corpos.

Decerto, faz-se interessante seguir a transformação de modelos fundacionais usados por Freud para situar um espaço anterior à lei fálica. Seu recurso à narrativa outrora denominada mitológica se ativa a partir de uma escrita científica moderna, sem nunca perder a ilusão e o empecilho de estender o pensamento mítico para seu lugar e seu tempo. Porém este recurso se calca na exterioridade vitalista anteriormente explorada pelo tema do “estado natural” nas teorias do contrato social. Sua especulação sobre o que precederia a lei falocrática, mesmo no mundo da psique, trata no fundo deste campo situacional não formado.

O estado natural reposicionado no domínio da psicologia recupera o estado anterior do funcionamento desta lei gerenciadora dos termos da hegemonia da ordem cultural mundial contemporânea, isto é, onde o totem está ainda vivo e o tabu variável. Em compensação, no livro *Três Ensaios sobre sexualidade infantil*, publicado uma década antes de *Totem e Tabu*, apresenta um mito do estado natural que destaca a polimorfia das práticas de sexualidade nas crianças no fundo de uma condição pouca ressaltada: *a indistinção genérica dos corpos rotativos*. O conceito

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, M. *La Société punitive*, op. cit., p. 268-69.

de sujeito genérico, como procedimento anterior da regulamentação por qualquer norma, constitui a suplementação que a filosofia atrela a todas as ciências humanas, à antropologia, à psicologia e à sociologia inclusas, mas condicionado por uma dinâmica intrínseca, porventura inata: que a força criativa que o sujeito acontecimental necessita para se ampliar passa menos por uma dependência da biologia, que por um saber multiforme da *sexualidade*. Tal campo operava ainda de forma subjacente pela justificação da pessoa humana. Esta lhe servira a formalizar seu objeto em prol à cientificização, o tal de homem.

Neste ponto, Judith Butler acerta quando afirma que o tabu não explicitado no modelo freudiano da diferenciação sexual não é tanto o incesto quanto a homossexualidade. Esta observação se confirma independentemente da sua classificação, pelo menos em certos textos de Freud, como perversão. O contexto do ciclo edipiano de Sófocles mostra justamente como a desestabilização da ordem cósmica – a “tragédia” – é susceptível de reparação, por mais doloroso que seja o processo. O tabu inscrito no abafamento da homossexualidade diz respeito à restrição de dar liberdade a uma expressão ilimitada dos prazeres, restrição que alicerça a dinâmica reguladora e reprodutora do desejo. Por isso, Butler tem razão, mas ainda se confunde com o plano, pois explicitamente, a homossexualidade é a grande proibição sobretudo em *Totem e Tabu*. Apesar de mostrar um tempo pré-totêmico antes do primeiro crime do assassinato do pai pelos filhos, a obra anterior de 1905 é mais radical, pois nem recorre ao simbolismo para tecer hipóteses sobre o papel das etapas da latência na psique. Mesmo de forma indireta, pela vista da normalidade do traço sexual-formal, quando circula fora do âmbito da lei heteronormalizadora, estes corpos aparecem tanto sem orientação determinada no nível do desejo quanto sem identidade discriminatória no nível do gênero.

Com a separação entre o essencialismo inscrito na categoria biológica descritiva da homossexualidade e da constituição de um conjunto de práticas performativas gay, pelo qual se forma uma nova ciência *prescritiva*, a construção genérica da identidade gay fez um salto epistemológico além das particularidades projetadas por Foucault, substituindo assim sua metodologia histórica de análise. No final da sua vida, nenhum pronunciamento buscara uma dependência maior da análise estrutural. Ao contrário do que isto poderia significar macroteoricamente diz

respeito à ausência do projeto de analisar identidades sem sujeito, o estruturalismo veio reforçar como a filosofia deve pensar o sujeito por uma microerótica rotacional. Não se articula tanto pela descrição ou pela normatividade, quanto por uma topologia relacional sexuada subtraída à unidade.

Desta forma, o estruturalismo acaba se atrelando a um realismo no qual um processo de subjetivação aborda diferencialmente sua constituição, pois determinado por corpos. Tal como já pensado por Foucault em paralelo a seus estudos arqueológicos, a nova *épistémè* surgira, sim, por práticas não discursivas, ainda que ele tenha errado ao pensar que essas práticas não eram de escrita, no sentido material. Viver na *épistémè* pós-humanista corresponde a escrever, física e coletivamente, uma natureza socializada não-binária confiante da sua força de convencimento, pois sensualizada pela verdade.

### **Sexuação e liberdade existencial... na teoria**

As contribuições do primeiro volume da *História da Sexualidade* serão decisivas na gradual articulação da perspectiva sobre corpos. Ganha-se uma coerência conceitual depurada de um contexto empírico, critério fundamental que permite passar ao nível de uma ontologia. As sociedades letradas esperavam muito tempo para que a sexualidade fosse conceituada pela filosofia. Trabalharam também para extrair os prazeres criados das garras, tanto de uma nobreza deplorável que os reservava como sendo do seu direito, quanto do clero que, ao aproveitar do analfabetismo geral, os usava para desacreditar o monopólio do poder aristocrático sobre o comércio em nome da corrupção moral que praticava. Esta luta no topo do poder feudal se tornara mais acirrada ainda nas terras conquistadas e subjugadas do que na própria metrópole. Já que o clero controlava também a educação da nobreza, não deixaram de enquadrar toda sexualidade praticada fora da função reprodutora de famílias como corrupção moral, pecado e impiedade. A filosofia operava em grande parte como sua arma científica.

Não menos que os genes, germes ou o aço, o sexo fora constrangido a ser pensado por dentro do seu complexo médico-teológico antes que pensadores-escritores(as) como Simone de Beauvoir, Sartre e poucos outros relevassem a íntima

conexão entre o corpo funcionalmente sexuado e a neutralidade genérica do sujeito. Na segunda metade do século vinte, a sexualidade veio à proeminência do conceito, assim vista paradoxalmente como simultaneamente central e epifenomenal ao pensamento humano.

Para Foucault, a sexualidade é antes de tudo um discurso constitutivo e produtor de experiências e, quando totalizada, de estruturas. Neste sentido, a sexualidade se vive conforme um dispositivo de poder, trocando prioridades com o biopoder. Nesta função, a tarefa da sexualidade visa a ser a determinante criadora de *identidades*. Portanto, uma análise histórica daquilo que lhe existe em termos de exterioridade, apontando para sua alteridade fundante, deveria passar por aquilo que fora excluído, tachado de anormalidade, marginalizado em nome de um conduto imoral e ilegal. A homossexualidade ocupa esta posição rendida à inercia no dispositivo da sexualidade. Ela consegue ainda mal se emancipar, mesmo por uma teoria que tenta rearticular a experiência da sexualidade por uma axiomática que desconhece e rejeita a primazia da identidade, pois a classifica conceitualmente como pertencente à mesma ontologia que fundamenta a lei falocrática e a heteronormatividade.

No primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault explicita os quatro significados do termo "sexo". Seus critérios proporcionam a força reprodutora do dispositivo da sexualidade no qual se identificam, primeiro, uma modalidade dos comportamentos humanos (as condutas eróticas); segundo, o sexo biológico na sua relação com a procriação reprodutiva (a sexuação); terceiro, a identidade sexuada, que denomina o « masculino » e o « feminino » ao incluir o sexo no social, aquilo que é assinado ao indivíduo cujo estado civil é a marca, e no psicológico, aquele que constitui sua identidade íntima e verificável; e por fim, a identidade em relação com a orientação sexual e de maneira cardinal, a homossexualidade, como modelo da "psiquiatrização do prazer perverso"<sup>10</sup>.

Além da psiquiatrização à qual é submetida pelo modelo falocrático, Foucault resgata da história médico-psiquiátrica a figura do "invertido". Trata-se de uma primeira figura positiva de emancipação homossexual, embora ainda articulada por

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, M.. *L'Histoire de la sexualité*. Volume 1 : *La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 138.

dentro da "*Scientia sexualis*". A explicitação da posição na sua obra, seguindo seu processo de redescobrimto desta fase histórica, teve que esperar a publicação em 1999 do Curso *Os Anormais* (1974-75), permitindo uma compreensão maior para seus leitores. Neste curso, a base documental e de arquivos do primeiro projeto da *História da Sexualidade* já se encontrara em uma forma avançada de organização temática. No entanto, no Resumo do Curso, Foucault não enfatizava tanto esta figura do invertido. Divulgava ao invés um conteúdo no qual a figura essencialista do indivíduo sexuado se fragmenta entre o "monstro humano", o "indivíduo a corrigir" e o "onanista"<sup>11</sup>. O objetivo dele era mostrar como esta nova configuração contribuía a compor um modelo de "degenerescência" humana, o qual fornecerá a justificação teórica na construção de uma rede de instituições que simultaneamente retiram as "ameaças sociais" e "defendem a sociedade". Adentrando sempre com mais revolta o campo da medicina social, Foucault acusa a medicina, a teologia e a psiquiátrica nascente do século XIX por terem constituído um receptáculo antinatural, do "*Antiphysis*", na forma de uma sociedade.

Mas, ele culpará a psiquiatria pelo surgimento das anormalidades na ordem teórica. Dará vazão, de maneira singela, aos sistemas de racismo biossociais. As afirmações mais polémicas de uma "genealogia histórica" que era possível de articular, acusam a "tecnologia da psiquiatria" de ter elaborado um plano de práticas de policiamento visando a remover e penalizar as pessoas que a teoria faltava a integrar no escopo de uma normalidade alegadamente fundamentada pela ciência. Por isso, a partir de seu próprio rigor científico, nas considerações conclusivas da última aula do ano, Foucault declara sua pretensão a "retomar o problema do funcionamento, no final do século dezenove, da psiquiatria como defesa social, tomando como ponto de partida o problema da anarquia, da desordem social, da psiquiatrização da anarquia. Portanto, um trabalho sobre o crime político, a defesa social e a psiquiatria da ordem".<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, M.. "Résumé de Cours". Publicado inicialmente no *Annuaire du Collège de France*, 76e année, *Histoire des systèmes de pensée, année 1974-1975*, 1975, p. 335-339, retomado nos *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, 4 vol.; cf. II, no 165, p. 822-828, e republicado no Curso *Les Anormaux* (1974-75), op. cit., pp. 305-310.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel, *Les Anormaux* (1974-1975), (cours de 19 de mars de 1975), op. cit., p. 299.

Sendo que o “invertido” apresenta uma linha que rompe com as exclusões promovidas pelos discursos científicos que configuram o humano no século 19, tal como defendido na aula inaugural de 1970, é razoável supor que não há um lugar mais fértil para um retorno à problemática de uma nova teoria do sujeito que na sua cadeia histórica dos nomes pelos quais apontava a homoafetividade. Operante nesta problematização, embora introduzida discretamente e não sempre nomeada, se encontra a análise estrutural. É apenas por meio da adoção transfigurada desta metodologia analítica que Foucault consegue escapar não apenas de uma genealogia da hermenêutica do sujeito, já presente como opção no primeiro curso, quanto a entrega da pesquisa a uma ciência histórica desprovida de um alicerce ontológico perpassado pelas teses sobre o fim do humanismo.

Após o primeiro volume da *História da Sexualidade* e sobretudo seu inquirido da revolução iraniana, Foucault se comprometera em público plenamente à dimensão histórica da sua pesquisa sobre sistemas antigos de pensamento. Mas na impossibilidade de se assumir homossexual publicamente, o enclausuramento típico das ciências históricas ameaçava revelar seus parâmetros subjacentes como essencialistas. A análise estrutural, tal como ele a formatou na segunda parte da década de 1960 na linha de ruptura latente com a *épistémè* pós-humanista, volta então a conceitualizar a descontinuidade pelo processo de subjetivação imanente à homossexualidade. Conduz Foucault a reforçar o avanço de uma vivência que não integra a homossexualidade pela transgressão exclusionista em decorrência da sua psiquiatrização em nome de uma perversão biológica e sua criminalização como corrupção comportamental. Nas profundezas do próprio trabalho da teoria, ele prosseguirá a repensar a categoria a partir dos novos recursos conceituais apresentados pelo operador lógico-epistemológico do “enunciado”. Este conceito chave, inaugurando o quinto limiar, proporciona o deslocamento da experiência empírica para alcançar um nível constitutivo do significado de um termo ou substantivo.

Em uma experiência que visa transformar a arqueologia em processo teórico gerativo de noções a partir do critério acontecimental conferido ao enunciado, Foucault encontra possibilidades por dentro do seu aparelho teórico a constituir os termos definicionais de uma vivência gay. Formara-se na teoria não a partir de uma



historiografia descontínua, como eventualmente no caso das variações históricas do cuidado de si, e menos ainda a partir de uma dialética, na qual, a princípio, poderia se projetar pelo termo negado de homossexualidade constitutivo de um novo conceito por superação. Ao invés, as limitações teóricas da categoria de homossexualidade servirão a pensar a configuração teórica do sujeito *gay* como *paradigma* de um sujeito gerativo correspondendo à *épistémè* pós-humanista. Assim sendo, este novo paradigma projeta implicações e desafios inéditos para uma filosofia novamente em prol ao universalismo.

Concedemos que esta ponte, ousada na época, do surgimento da sua própria possibilidade, tardaria a se formar. Escapava ainda desta possibilidade no início dos anos de 1970 pelas razões da repressão de Estado e do poder psiquiátrico a serviço das religiões, cujo dispositivo também tardará a ser objeto de uma exposição. Foucault salientara a importância de desvincular, tanto a disciplina da soberania, quanto do campo dos direitos e do jurídico, em *Vigiar e Punir* bem especificamente. Como *paradigma*, o sujeito *gay* no âmbito da sua teorização perpassara por um acontecimento que de uma só vez é científico, político, artístico e erótico.

Pelas categorias do quinto limiar, estamos conduzidos então ao processo de pensar o formalismo de uma dimensão ontológica, na qual se condiciona a análise de uma relação intrínseca a qualquer modelo em que se desenha concomitantemente sua efetividade. Nesta ontologia, qualquer aparência de um sujeito histórico se rende automaticamente a um relativismo determinado pelo contexto que lhe propiciava o *status* de objeto teórico. As distribuições conceptuais que Foucault traz também farão com que se identifique singularmente a geração de uma ontologia formalista, embora impossível de pensar por *a priori*s e essências sem uma historicidade circulante e estruturante. Porém, tudo isto depende de integrar uma intervenção estruturalista, pois sem ela, a multiplicidade que se torna sua contribuição inédita se perpetuará em um alinhamento ao Uno, ou seja, a um modelo conceptual já alvo de críticas por ter subjogado a diferença em nome da eternidade substancial eleita a carregar o edifício teórico do pensamento moderno.

Na sua história hermenêutica, a homossexualidade continuava reduzida a um processo essencialista por manter ativa a coerência dicotômica de um nível *bionatural* explicativo das normas que determinam a sociedade, com suas crenças e

convenções. A ocultação da dimensão médica que sustenta a categoria de homossexual se fará particularmente sentida na pandemia do HIV. Neste contexto, difícil era não apenas de manter a homossexualidade livre do essencialismo, mas sobretudo de subtraí-la às novas tentativas a enquadrá-la sob a categoria de perversão natural. O conservadorismo científico que percorria o campo da zoologia faria apenas confirmar o caráter antinatural sobreposto ao homoerotismo, ao preço de censurar a própria "natureza" por um vírus que se abatia nos novos campos socioculturais produtores de prazeres.

A exposição de um processo de naturalização operante nas ciências obrigava qualquer intelectual a se cuidar, ainda na época em que trabalhava Foucault, para alicerçar a orientação sexual no domínio da escolha estruturante de um projeto geral de teorização do sujeito. Ora, o estruturalismo exige que a dinâmica referencial dos processos estruturante de subjetividade seja indexada no plano anterior à consciência, enquanto determina também a escolha de *conhecimento* e *aceitação* como processos formados e estruturados no nível subjacente à consciência.

Ao naturalizar fenômenos bionaturais, tornar-se-á possível juntar uma pseudociência psicossocial a um essencialismo. A determinação e realização de se fazer passar para uma ciência advêm conseqüentemente pelas extensões e variações da existência inautêntica em que o "homossexual" deve encontrar seus modos de sobrevivência e êxtase. Esta nítida separação das esferas da produção semântica, em que o significante "homossexual" migra por dentro dos labirintos do sentido, não elimina a multiplicidade entrelaçada que se cria entre natureza e sociedade no seu caso. Para a análise estrutural, aquilo que força uma homologia do termo gay a unificar os de gênero e orientação sexual nada mais é que o operador intrínseco à subjetivação. Seu significante irreduzível da multiplicidade, pelo qual se gera contingencialmente o leque de sentidos que se sedimentam socialmente, surge então como opção teórica para quem está posicionado a resistir ao processo de transformar a naturalização em normas.

Temos defendido como o estruturalismo se destaca em termos de metodologia por uma série de gráficos rotativos, com exemplos perpassando a obra de Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Alain Badiou, Philippe Descola e o próprio Foucault. Vale trazer um gráfico comparativo sobre a relação entre homossexual e queer criado

por Richard Miskolci em sua sofisticada introdução à teoria queer.

**Figura 7. Espírito político comparativo em uma perspectiva Queer**

	<b>Homossexual</b>	<b>Queer</b>
<b>Regime de Verdade</b>	Binário hetero-homo	Normal-anormal
<b>Luta política</b>	Defesa da homossexualidade	Crítica aos regimes de normalização
<b>Perspectiva</b>	Diversidade	Diferença
<b>Concepção de poder</b>	Repressora	Disciplinar/controlado

Fonte: MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*, 2012, Figura 8.1, p. 20.

Um dos mais articulados pesquisadores sobre a nova política de gênero representada pelo queer, Miskolci é cientista social. Além de militante e organizador de eventos de visibilização da pesquisa queer no Brasil, ele segue uma orientação epistemológica fiel às ciências sociais teóricas e aplicadas estadunidenses. Novamente, na perspectiva da filosofia, não se deve surpreender que as ciências sociais transmitiram modelos de análise estruturalistas para as orientações ditas pós-estruturalistas. O que deixa frustrado é não encontrar também na própria filosofia os protocolos teóricos que justificam esta transferência! Por isso, é possível apreciar a relutância de Miskolci, como também de outros importantes pesquisadores da área como Berenice Bento, a se misturar com visões filosóficas, além de as de Judith Butler, uma divisora de águas também na e com a filosofia.

Não obstante, na estruturação do “espírito político” do queer evidenciam-se as contribuições de Foucault. De acordo como temos salientado, o queer corresponde em nossa contemporaneidade àquilo que Foucault ainda elaborava em nome do termo gay. Portanto, captar este momento em flutuação e rotação em Foucault indica a magnitude do projeto engajado ainda nos anos de 1980. Se a associação da filosofia de Foucault à “homossexualidade” pode parecer reducionista,

não há como negar que sua teoria da alteridade se investe no gay pelo conceito de diferença radical, cuja concretização se fará ainda pela noção de multiplicidade irreduzível que assina o espírito queer.

Que o modo da análise busca extrair para tornar visível alternativas subordinadas pela estruturação de uma técnica de teorização que pressupõe a identidade, o binário, a natureza e fronteiras limitadas e protegidas pelo princípio de (não) contradição, necessita ainda de uma suplementação de uma axiomática que faz da lei da razão apenas uma regra dinâmica que emancipa a circulação de termos. Esta riqueza teórica, presente como opção emancipadora perpassa a filosofia, quando não continua cada uma das suas inflexões e divergências. Certamente era determinante para uma das primeiras teóricas do queer, que é a Eve Kosofsky Sedgwick. Em sete axiomas, ela não apenas corporifica a cena da diferença como a povoa com as oscilações e rotações pelo qual a personificação se emancipa da identidade<sup>13</sup>. Assim observando esta crucial proposta de axiomatização, torna-se difícil de se convencer de uma dimensão “paranoica” subjacente, como Sedgwick, acabou alegando mais tarde. Já que sua referência teórica se desloca da análise estrutural à hermenêutica de Paul Ricoeur, novamente a impressão surge que uma escolha teórica que se afasta do estruturalismo por seu alegado dogmatismo formalista acabou entregando o que eram seus instrumentos mais contundentes à uma doutrina teórica, a da hermenêutica, que busca a todo custo a conciliação e a fuga perante o conflito.

Por mais que se calibre pela postulação de uma substância teórica, a estrutura da ontologia clássica concretiza uma organização formal a partir de um ponto que não admite que uma contradição passe a se transformar em verdade, processo pelo qual seu valor de verdade circularia indiscriminadamente do falso ao verdadeiro. A ontologia decreta que uma contradição não só deve acarretar o falso, mas exige que seus componentes sejam isolados e eliminados. Com extensão ao binarismo dos valores de verdade sobreposto aos entes existentes, formula-se a tese segundo a qual *no que diz respeito aos corpos* apenas existem dois gêneros suscetíveis a serem

---

<sup>13</sup> Cf. McCANN, Hannah e Whitney MONAGHAN. *Queer Theory Now: from Foundations to Futures*. London, UK: Red Globe Press, Macmillan International, 2020, na figura 5.1 e 5.2, páginas 139-142 onde as autoras expõem por meio de diagramação o modelo dos sete axiomas apresentado por Sedgwick, em *Epistemology of the Closet*. New York: 1990.

indexados, dois gêneros opostos entre si, sobrepostos aos valores de verdades e contraditórios em termos de identidades. Neste binarismo, como no dos valores de verdade, estamos longe de uma simetria, propriedade também observável na natureza, especialmente em estruturas cristalinas cuja variabilidade seja propiciada por algoritmos naturais. Entre os gêneros binarizados, não há como indexar simetria, pois são hierarquizados. Ademais, o binarismo tem um defeito na sua teoria do humano mais flagrante ainda quando se salienta sua hierarquização.

A conferência de uma identidade em cada polo é assegurada, tanto pela dimensão natural (cada gênero tem um corpo especificamente sexuado), quanto a cultural ou social (cada corpo é marcado por uma "orientação" voltada às práticas de relacionamento amoroso e erótico), mas neste cruzamento também se encontra a possibilidade do seu desenlace. As possíveis variações relativas a cada polo e a cada relação entre eles são limitadas apenas por juízo extrínseco, que lhe impõem a exigência de que as variabilidades sejam reduzidas a apenas duas opções. Que a relação entre os dois demonstre variações, ou seja, entre os sexos é possível que "o alguém" de um sexo acabe desejando "o outro" de um sexo que, na superfície, parece o mesmo, ao mesmo tempo que se diferencia por meio de uma irreduzível alteridade em uma torção dinâmica de identificações que o arqueo-estruturalismo lougro a explicitar, mesmo se fosse principalmente pela lógica diagramática. Voltamos a defender que a estrutura não é nem sujeito, nem objeto, porém rearticula o pensamento do ser pela prática de relações múltiplas: cerebrais, energéticas, corporais. Nas ontologias binárias aplicadas rejeitam como premissa falsa o cruzamento dos termos de atração, buscando equivale-los conforme o binário da polaridade eletromagnética. Na lógica, não deixa de ser parcial, senão falsa, ainda mais quando estas se materializam em aplicações delimitadas na ordem psicojurídica por meio do modelo falocrático. A categoria de orientação sexual estendida à performatividade e à transitividade, gesto que contempla a realização de um papel por um agente neutro, se sobrepõe ao binarismo do sexo, e assim potencialmente o elimina. O termo elevado ao conceito por Foucault para configurar estas transferências de sentido ao longo de campos de identidades rotacionais, é o de gay.

Desta maneira, é possível apreciar ainda que a abordagem existencial da explicação entre gênero e orientação apresentara avanços teóricos para se desviar da ontologia clássica cujas normas estruturantes condizem, não por coincidência, com as do moralismo humanista. A articulação no nível dos afetos de um ente em projeção no mundo evita o essencialismo inscrito no *Dasein* como *a priori* ou transcendência. No modelo heideggeriano, por exemplo, *Dasein* só se disponibiliza à voz do ser acontecimental após ter perpassado os diferentes obstáculos significativos da jornada existencial, como a repressão dos afetos e as pressões cognitivas exercidas pelas reduções da facticidade. Apesar de ter introduzido instrumentos conceituais fundamentais, Heidegger nunca abordara a dissimetria hierarquizada entre os corpos.

Nas mãos de Simone de Beauvoir, esta jornada lida pela fenomenologia existencial ainda envolve um percurso por um mundo teórico concentrado nas mentiras centrais que fizeram com que a mulher seja radicalmente inferior ao homem – outra instância flagrante da falsa base sobre a qual se justifica a hierarquização naturalizada. A máxima sobre o devir da mulher se afirma apenas depois de ter se mergulhado na profundidade densa das mentiras pelas quais se articulavam os ramos distintos das ciências literárias e experimentais a partir da conceitualidade torta atribuída à mulher. A partir do momento da ruptura deste regime, cuja justificação era a base essencialista que alicerce a bionaturalidade da sua condição, a mulher advém plenamente à potencialidade do ser humano, pois atrelada agora à força da transcendência libertacional. Porém, de acordo com Beauvoir,

o que é certo é que hoje é muito difícil as mulheres assumirem concomitantemente sua condição de indivíduo autônomo e seu destino feminino; aí está a fonte dessas inépcias, dessas incompreensões que as levam, por vezes, a se considerar como "sexo perdido". E, sem dúvida, é mais confortável suportar uma escravidão cega que trabalhar para se libertar: os mortos também estão mais bem adaptados à terra do que os vivos. Como quer que seja, uma volta ao passado não é mais possível nem desejável. O que se deve esperar é que, por seu lado, os homens assumam sem reserva a situação que se vem criando; somente então a mulher poderá viver sem tragédia, "quando se quebrar a escravidão

infinita da mulher, quando ela viver por ela e para ela, o homem – até hoje abominável – tendo-lhe dado a alforria”<sup>14</sup>.

Eis como se termina o *primeiro* volume do *Segundo sexo*. Apenas então abrirea uma emancipação sem concessão com o passado para se projetar num devir que será a própria escrita do corpo da mulher, desconhecido pela razão pública. Já neste *finale*, Beauvoir reconhece o obstáculo expressivo ao qual mulheres possam se emancipar. Será necessário aguardar a proliferação de novos dados empíricos da década de 1970 para que um rompimento com a heterossexualidade se fizesse mais pronunciado no seu pensamento.

Nesta altura da sua pesquisa, a tarefa considerável era a de apresentar o segundo corpo sexuado, desconhecido ainda no discurso racional, como foi também nas ciências “naturais”. Este corpo, como qualquer outro, se torna inteligível apenas na sua contemplação em diferentes modos de vivências. As surpresas deste corpo se manifestam em momentos distintos neste relato cujo caráter narrativo desvenda a temporalidade extática na qual a apropriação da liberdade se constrói existencialmente. Mais que Sartre ou Hegel ou até Marx, o foco da apropriação *teórica* de Beauvoir é Heidegger. A partir da importância crescente que ela dará a seu conceito de diferença irreduzível, ela se mantém ainda como principal interlocutora, senão a propagandista chave, do feminismo francês da segunda onda dos anos de 1970. Ainda em *O Segundo Sexo*, o capítulo sobre maternidade subscreve a tese normativa do direito à interrupção voluntária da gravidez, enquanto o sobre a lésbica abre a decisão antecipadora a favor de uma versão ainda transcendentalista da performatividade de gênero, mas uma que aponta como já se deduz da tese de “não se nasce mulher, mas devém-se”. Embora a segunda frase seja mais conhecida na língua portuguesa como “torna-se mulher”, faz-se importante salientar que o conceito em jogo aqui é o *devir* (*devenir*, em francês). Ainda mais importante na medida em que “tornar-se” adquiriu nestas últimas décadas uma conotação construcionista, socialmente falando, ao invés do projeto ontológico do existencialismo. Salienta-se como Beauvoir também transforma a ontologia em uma

---

<sup>14</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*, vol. 1. *Op. cit.*, p. 308-9. (Citação: RIMBAUD, A. *Lettre à P. Demeny*, 15 mai 1872.)

moral, seja esta “uma moral existencialista”, fazendo com que, pelo conceito fundamental do devir, ela tenta conciliar, na sua ambição a trazer literalmente uma nova definição filosófica do conceito de mulher, simultaneamente a contradição e a ambiguidade. Portanto, longe do seu modelo heideggeriano-existencialista inicial, a hipótese conduz internamente a um projeto de pesquisa cujas categorias e passos concretizam uma ruptura com o binarismo.

Nas linhas argumentativas concorrentes, há embutida no *Segundo Sexo*, uma atração controlada e não confessada pelo estruturalismo já atuante na época da sua redação. Há um deslocamento dos marcadores do sexo de qualquer essencialismo biológico, pois a mulher, como demonstrado no primeiro volume, *Fatos e mitos*, existia apenas sob forma falsificada. O conjunto desta reversão aponta a uma constatação inegável. Por mais que a inclusão da mulher no plano do sujeito prossiga, mesmo de forma falsa, a causa da sua alegada inferioridade será a conturbada sexuação – para o conceito – do seu corpo. Trazer a mulher à autonomia da qual se define o sujeito livre tem menos a ver, no final das contas, com o sentido existencialista da transcendência que com uma ruptura diferencial entre categorias fundacionais. A mulher se torna sujeito não a despeito, mas em virtude da sua sexuação conforme uma dinâmica cujas consequências evidentemente acarretam também aos homens. A divisão do sujeito hegemônico, “Homem” abre caminho para afirmar a igualdade entre quatro séries de sujeitos sexuados, “mulheres, homens, lésbicas, hermafroditas”. Enquanto proposta filosófica, nada mais é que acontecimental, tanto pela metodologia quanto para seu conteúdo.

A obra de Beauvoir ainda aguarda uma recepção digna da sua radicalidade. O conceito fenomenológico de “situação”, atrelado por Sartre à intencionalidade, não permitia a associação imediata entre corpo e sexuação. O desafio a criar a positividade discursiva da autonomia da mulher passava pela escritura teórica e sistematizada, além da literária. De lá até a análise estrutural, aproximava-se cada vez mais o sexo e a orientação, seja dialeticamente, à nova síntese apresentada pelo conceito de gênero. Alia-se à ideia de que a orientação sexual não se pode depender de um essencialismo se não quiser constranger também os polos binários a permanecerem na sua estabilidade semântica naturalizada. Não é nem pelo cuidado



de si, nem pela história da hermenêutica cristã do sujeito que essa ruptura se encontrará mais tarde em Foucault, e sim pelo acontecimento.

Ser gay como decorrência de uma decisão resoluto, existencialista, tanto para aceitá-lo quanto não, realizar-se-ia a favor de um conceito *asubjetivo* perpassando os corpos cuja identidade continuava presa pelo essencialismo à ideia do binarismo. Para Foucault, a análise estrutural fornece a perspectiva teórica para radicalizar as conclusões de Beauvoir com sua “moral existencialista” – apesar de nunca a ter reconhecido por esta contribuição crucial. Explorar-se-á a multiplicidade deste acontecimento em que se tece uma topologia cumulativa das multiplicidades conduzida por uma lógica diferencial. Foucault se pergunta: “Como chegar, por meio de práticas sexuais, a um sistema relacional?”<sup>15</sup> A dinâmica do acontecimento seria a de romper com a de descobrir “em si a verdade sobre seu sexo, mas, mais importante que isso, [a de] usar, daí em diante, de sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações”<sup>16</sup>. Nesta pragmática, a “inventividade própria a uma situação como a nossa” é de prima importância<sup>17</sup>.

### **A relacionalidade estrutural**

Nas entrevistas e análises esporádicas dos últimos anos da sua vida, Foucault ousou explorar como a inexistência essencialista denomina a fronteira separando o homem heterossexual do homossexual. O que ele entende por homossexualidade tem diretamente a ver com o uso dos prazeres, cujos limites e proibições surgem pela inércia psicológica e a exterioridade social que formatam uma pessoa. O acontecimento é um fio que perpassa, tanto como conceito quanto como catalisador, todos os cursos dos anos de 1970. Mas a encenação das situações em que este conceito surge parece sempre beirar o limiar do surgimento de um sujeito ontologicamente fundamentado, justamente por falta de um modelo de sujeito

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, M. “De l'amitié comme mode de vie”, in *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit., p. 984. [De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amizade.pdf>>. Acessado em 2021.]

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 982 [Trad. Brasileira, p. 1.]

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 986. [p. 5]

performativo ou genérico. Este processo se faz por uma disposição que o emancipa concomitantemente do seu sentido. Anos mais tarde, Judith Butler o conferirá com o conceito de "citationalidade", entendido como "processo de sedimentação" ou de "materialização" do corpo que passa pela "aquisição do ser mediante a citação do poder, uma citação que estabelece uma cumplicidade originária com o poder na formação do "eu"<sup>18</sup>. O quinto limiar se proporciona também por este conceito discursivo crucial apresentado por Butler como substituto do conceito de performatividade, cuja promessa contemporânea se vê na sua capacidade de reformular o que foi condenado politicamente como "abjeto". O primeiro dentre esses casos de abjeção política sendo justamente a homossexualidade.

Ao comparar estes passos acerca da compreensão de um novo sujeito com a conceptualização realizada por Badiou em *L'Être et l'événement* a partir de uma categoria do trabalhador sem propriedade em viés de desaparecimento, é possível enxergar como em Foucault o acontecimento nunca chega a não contar por nada, a não ser pelo despertar de um processo de verdade que o transforma em sujeito genérico. Apresenta-se em termos que percorrem ainda o projeto filosófico de Badiou nos anos de 1970, quando este afirmava "sem nada ceder ao indeterminismo, [trazer] que o processo-sujeito se resolve no do indecível. O indecível é o conceito da sua constituição."<sup>19</sup> Ainda muito sartreano, Badiou formulara então uma ética para este processo nos seguintes termos: "A ética volta-se à máxima: "Decida conseqüentemente no ponto do indecível".<sup>20</sup>

Porém, constituição e estruturação são irreduzíveis entre si na teoria do acontecimento. O acontecimento se concretiza a partir de uma ruptura formal, não localizável, mas em afastamento do qual o processo decisório se realiza. Tanto é que o próprio acontecimento não é instância de um dar-se, de uma pureza, e sim do surgimento, ou se quiser de uma "surjetivação", articulando-se ao seu redor num campo que lhe é intrínseco estruturalmente. Sem a distância, o sujeito se reduz implodindo ao acontecimento, fadado a sumir – conforme Foucault o anotara sobre o Homem pelo silogismo hipotético com o qual se conclui *Les Mots et les choses*.

---

<sup>18</sup> BUTLER, Judith. *Corpos que Importam: os limites discursivos do « sexo »*. São Paulo: N – 1 Edições, 2019, pp. 34 e 47.

<sup>19</sup> BADIOU, A. *Théorie du sujet*. Paris : Éditions du Seuil, 1982, p. 395.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Ao chegar à permutação gay/queer da homossexualidade, o desafio é o de manter na teoria o espaço homológico que ocupa um pensamento estrutural na prática. Por ela, a *escritura física* reencontra a *estrutura relacional* insubordinada à lei e indiscernível ao essencialismo:

Se o que queremos é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente... Ao invés de disputar que os direitos são fundamentais e naturais ao indivíduo, nós deveríamos tentar imaginar e criar um *novo direito relacional que permite todos os tipos possíveis de relações a existir e que não sejam impedidas, bloqueadas ou canceladas por instituições relacionais empobrecidas*.<sup>21</sup>

Tais direitos terão que ser não apenas resultante de escrituras, mas de transliterações da indiscernibilidade, pois a estrutura relacional da qual se trata rompe inegavelmente com a ortodoxia jurídica legitimada em última instância pela teologia.

Um acontecimento relacional *localizado* oferece uma singular perspectiva formal pela qual o universalismo pode ser proporcionado por um sujeito diferencial. Perante tal relacionalidade estrutural, constitutiva de subjetividades ao invés de excludente do indesejado, a distinção entre homo e heterossexual se transforma em um falso constrangimento, para nada dizer de "oposição". Mais ainda, o *local* denomina aquela singularidade a partir do qual é possível não tanto refutar, quanto mapear uma dicotomia na sua falsidade: assim que localizada, a relação distintiva se afasta da linha simplificada que dividia para diagramar novos pontos de passagem. Tratava-se, na ordem da sexualidade, de se localizar uma topologia fulcral tão nítida quanto a propriedade fora entre capitalismo e comunismo, ou a cor da pele seja entre racismo e igualdade. Se o comunismo rejeita a privatização da propriedade, essa encontra novas propensões a produzir riqueza para a coletividade quando fora socializada. Da mesma forma, se a igualdade rejeita a racialização de certas cores, um cosmopolitismo pós-racial aponta para produções culturais que

---

<sup>21</sup> [FOUCAULT, M. "Le Triomphe sexual du plaisir sexuel." (313). In: *Dits et écrits*, vol. III, op. cit., p. 306. [Tradução brasileira: "O triunfo social do prazer sexual". In: *Ditos e Escritos*, vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 119-125.]

redefinem a inclusão de todos os cidadãos no espaço público protetor da diferença. No caso da sexualidade, se a vivência queer rejeita os limites postos pelo regime heteronormativo quanto ao binarismo, o espaço dos prazeres determina o corpo inteiro como superfície erógena em prol à multiplicidade orgásmica. No caso da sexualidade, no quarto volume da *História da Sexualidade*, com uma ironia onde sua intenção profunda permanece ocultada, Foucault recorda a exegese realizada por Clemente de Alexandria (Titus Flávio Clemente) da literatura grega acerca da sexualidade de certos animais não humanos<sup>22</sup>. Por mais que a leitora possa adivinhar que a contribuição de Clemente vai ao encontro da fixação do binarismo dos sexos, Foucault aproveita para devolver a lição moral à alegoria específica. Trata-se das teses defendidas pelo naturalista grego Herodoro de Heracleia (século VI a.C.) sobre as hienas e as lebres, comentado inclusive por Aristóteles. De acordo com Herodoro, a hiena possuiria duas genitálias e a cada ano oscilaria entre macho e fêmea. Por sua parte, na lebre cresceria periodicamente um novo ânus, visivelmente destinado apenas ao prazer.

O que interesse a Foucault nesta história é o contraste entre as leituras realizadas por naturalistas helenísticos e romanos, os últimos prefigurando já os romanos cristianizados. Por exemplo, Aristóteles já rejeitava as conotações do prazer sexual que poderiam ter sido associadas ao fenômeno nestes dois mamíferos, caso fosse verificado a variabilidade dos órgãos. Conforme o entender de Foucault, Aristóteles demonstra a dupla perspectiva típica dos naturalistas quando entrelaçam a arte da observação com o dever da conformação. Aristóteles coloca em ato a postulação de que o naturalista no seu trabalho de recolhimento de fenômenos naturais deve observar com o mais estrito rigor. Ao mesmo tempo, ele está sob obrigação a se adaptar ao que a natureza parece ensinar sobre as normas justas para a condução moral. Já que o caso da hiena e da lebre fora eventualmente falsificado, entrando assim na dimensão das lendas, Aristóteles seguira o passo, aproveitando para descartar a existência do "hermafroditismo" na natureza. Por sua parte, Clemente de Alexandria recolhe a lição moral para postar uma ideia contranatural à natureza. De acordo com Foucault, a partir deste caso, Clemente

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, volume 4 : *les Aveux de la chair*. Paris : Gallimard, 2018.

afirmava categoricamente o seguinte: "O indivíduo não pode nem mudar de sexo, nem ter dois, tampouco ser de um terceiro que seja um intermediário entre o macho e a fêmea, pois são aí quimeras que os homens imaginam, mas às quais a natureza se recusa".<sup>23</sup>

### **Inversão de perspectiva por localizações no corpo**

Se fosse um *clin d'oeil* seria insignificante na intenção, mas o uso prazeroso do ânus, se for o símbolo do inferno, não deixa de ser, após a árvore do conhecimento, o tabu principal postado no Éden para Adão e Eva. O prazer anal é o que faz do nó entre gênero e orientação sexual o *locus* de um acontecimento pelo qual se torna possível redesenhar o sujeito depois do humanismo binário.

No decorrer dos anos de 1970, Foucault descobriu o livro do transexual Herculine Barbin. A partir da publicação de uma versão inglesa das suas pesquisas sobre sua vida, Foucault cunhou o termo de "o verdadeiro sexo". O uso deste termo despertou uma análise crítica por Judith Butler que teve forte impacto sobre a compreensão do pensamento aparente de Foucault acerca da homossexualidade e da transexualidade. Em um artigo curto sobre o assunto publicado em inglês, Foucault de fato parece carregar, mesmo que despercebidamente, um essencialismo fundamental ao pensamento sobre sexualidade visto pela vivência de pessoas transgêneros. Entretanto, ao compará-lo aos textos escritos em francês sobre esta pesquisa, seu argumento demonstra justamente o contrário, uma abertura em prol ao que se tornará o conceito determinante em Butler de performatividade do gênero. Ele reforçava esta ideia quando fala como a sexualidade repensada a partir dos prazeres eróticos "escapa tanto quanto possível do tipo de relações que a sociedade propõe para nós e tenta criar, nos espaços vazios onde nós estamos, novas possibilidades relacionais"<sup>24</sup>.

Leitores de Foucault que andam intocados pela questão gay arriscam fazer abstração do sofrimento do autor e sua comunidade por ter passado a maior parte

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV : les Aveux de la chair*. Paris : Gallimard, 2018, p. 42-43.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. "Le Triomphe sexual du plaisir sexuel." (313). In: *Dits et écrits*, vol. III, op. cit., p. 306.

da vida escondendo suas paixões por razões não apenas profissionais, mas jurídicas. A expressão pública de paixões homoafetivas permanecia proibida na França até o início dos anos de 1980. Ainda para a maioria de leitores *cis* de Foucault, é possível sentir ceticismo ou até rejeição pela tese de uma realocização da questão ontológica a partir da experiência gay/queer. Não obstante, nosso argumento valoriza a orientação sexual como fonte produtora da multiplicidade criativa que cabe a cada um. Pouco valorizada pela academia, tal fonte do pensamento humano não se limita à percepção, nem à linguagem. A lamentação do trágico perante o sofrimento e a morte não é o que constrange o pensar. São os obstáculos postos pela cientificidade à agitação da variabilidade flutuante e da extensão intensiva dos infinitos prazeres eróticos que constroem. Sem esta extensão de nossa situação, à guisa de uma teoria da subjetividade se apresentaria apenas parcialmente, pois conceder a emancipação conceitual ao gay e à lésbica visa também a emancipar os *cis* do seu pensamento essencialista naturalizado pelas artes culturais denominadas "ciências da vida".

Por isso, é importante se lembrar que no estágio pré-falico em Freud e em Lacan, é falso dizer que todo mundo seria "bissexual" na forma de uma "orientação" sexual. A tal denominada perversão polimórfica salienta ao invés, que a existência pré-falica admite várias versões deste estado natural. A versão atrelada à atribuição da perversão natural reitera, por sinal, a reação à lenda da hiena e da lebre, afogando-a por um peso moralizante, ou mais especificamente, como levantava Lacan com o trocadilho na língua francesa de "*père-version*", por uma versão consolidando a hegemonia do pai em uma ordem simbólica e jurídica que antecede sua manifestação repetida em tantas configurações familiares.

É também possível ir mais longe, até uma extensão contratualista, pois na imposição e a reprodução da lei falica, trata-se de um contrato social renegociado na família nuclear. Na "polimorfia" pré-falica, não há separação fixa do gênero, e, portanto, *nem de corpos*.

Em contrapartida, na obra heideggeriana, em momento algum em *Ser e Tempo*, *Dasein* passa pela decisão existencial de ter ou não ter filhos. Pelo cuidado, *Dasein* escapa à tentação do suicídio, mas nunca Heidegger levanta o lócus singular que liga os afetos existenciais ao que um corpo deseja em virtude da sua sexuação,

tampouco explica a condição sexuada de *Dasein* ao se dispor perante os instrumentos no alcance-da-mão, os quais, em uma sociedade fálica, codificam singularmente às mulheres na sua utilidade e na sua força de trabalho pela maternidade. O *Dasein*, de Heidegger, não se reproduz, ainda que reapareça e se repita. O solipsismo profundo de *Dasein* se encontra neste ponto, se não em episódios de autoafecção onanística.

A decisão antecipadora que orienta *Dasein* a se deixar encaminhar para a existência criada na temporalidade extática, subestima o objetivo do acontecimento diferencial. Por mais que possa sugerir a sublimação perante a escuta do silêncio, a decisão se firma retroativamente como experiência mística, a de se extrair mais ainda do corpo que já chegava a sua intuição pela visão do "lançamento". Para Simone de Beauvoir, ao contrário, na subjetivação trata-se de uma *separação* dos corpos por uma convocação a viver na igualdade, um corpo em prol à variação se tiver o apoio para romper com a restrição que lhe é posta pela lei fálica. Para Heidegger, a axiomática radical de inscrever o ato de existir na realização repetitiva da essência existencial do *Dasein* é ainda essencialista, e, portanto, metafísico, na medida que deixa intacta a lei fálica. Em termos ontológicos, faz da finitude radical a nova figura do Uno que condena a multiplicidade irreduzível à impropriedade – não obstante a máxima da autonomia metodológica apresentada sobre a essência ser o dever de existir por um processo de apropriação de si mesmo. O acontecimento apropriador no *Ereignis*, se situa no e pelo corpo emancipado de todas as tentativas de o transformar em propriedade, quer seja como trabalhador, mulher ou vida biopolítica.

Portanto, a ideia de "relação" na discussão engajada por Foucault não deve ser confundida com uma relação entre polos identitários. Quando, no contexto da homossexualidade, Foucault salienta o caráter relacional, e mais ainda, quando ele enfatiza como o termo de "modo de vida" cabe bem a caracterizar o *resultado* de tais relações, ele mesmo circula num nível diferencial de intensidades. Na intensiva organização das novas categorias encontradas e criadas no caminho, ele parece determinado também a ver no campo subjetivo gay uma atuação semiautônoma dos elementos do pensamento estrutural, dinamizados pelo conceito de acontecimento,

e orientados a uma sistematização subjetiva. Em 1981, entrevistado pela revista *Le Gai Pied*, ressaltara:

Como chegar, por meio das práticas sexuais, a um sistema relacional? Será que é possível criar um modo de vida homossexual? Esta noção de modo de vida me parece importante. Será que não haveria a introduzir uma diversificação outra que aquela que é devido às classes sociais, às diferenças de profissão, aos níveis culturais, uma diversificação que seria também uma forma de relação, e que seria o "modo de vida"? Um modo de vida pode ser compartilhado entre indivíduos de idade, de estatuto, de atividade social diferentes. Pode dar azo a relações intensas que não se aparentam a qualquer umas daquelas que são institucionalizadas. Parece-me que um modo de vida pode dar azo a uma cultura e a uma ética. *Ser gay, creio eu, não é de se identificar às características psicológicas e às mascaras visíveis do homossexual, mas procurar a definir e a desenvolver um modo de vida*<sup>25</sup>.

Na extensão desta linha de pensamento, a obra foucaultiana é talvez melhor representada por Didier Eribon. Autor da primeira biografia sobre a vida do autor, Eribon continuará suas indagações não só em um segundo trabalho de cunho biográfico, mas também em um terceiro. Desta maneira, Eribon foi seguindo a transferência dos recursos investidos por Foucault no conceito de gay ao de queer. Como o afirmara, mas com reservas, "sem ceder ao utopismo, sem tentar ser irênico, poderíamos ainda armar a probabilidade de que o movimento gay e lésbico (entendido de maneira mais vasta e vaga) poderia ser pensado como uma força que exorta transformações profundas na maneira que indivíduos previamente isolados chegam a considerar a sociedade e como tomam posições concernentes a problemas que se estendem bem além dos da política sexual"<sup>26</sup>.

Assim, uma relação não "seria" de antemão um modo de vida, pois a relação

---

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie» (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux), *Gai Pied*, no 25, avril 1981, pp. 38-39. In : *Dits et écrits*, vol. IV. (293), *op. cit.*, p. 165. [Tradução brasileira: A amizade como modo de vida. In: *Ditos e Escritos*, vol. VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 348-353.]

<sup>26</sup> ERIBON, Didier. *Insult and the Making of the Gay Self*. Translated by Michael Lucey. London: Duke University Press, 2004, p. 129.



se faz, ao invés de remeter a uma referência já fixada pelo verbo ser (algo). Ao contrário, cria-se por meio de um processo de tensionamento do diferencial sistematizado por práticas inovadoras num plano localizado de novas experiências. Esta articulação conceptual é nada menos que o processo de um pensamento estrutural que engaja novamente com os feixes, as lacunas e os impasses iniciais da teoria estrutural do sujeito que a arqueologia não chegava a desvendar, senão pela ideia chave de dispersão. Nossa tese mantém que foi por causa de um afastamento apressado da análise estrutural que o alvo se afastava.

Consequentemente, a temporalidade criativa deveria ter sido pensada em termos de relação diferencial, de amizade e de amor, ao invés da *Eticidade* inscrita nas estruturas de parentesco, subentendida por Foucault como abrindo a uma imanência intensiva que passaria pelo discurso no limiar do inconsciente. Constatase, pela posteridade da pesquisa, que a linguística estrutural se mantém ainda o foco operante na estruturação da intimidade física e sexual de práticas, já que encontra novos critérios a serem pensados em termos de uma biolinguística. A faculdade linguística confere aos seres humanos perante o tempo alongado da exploração erótica algo que confirma uma capacidade de criatividade distribuída a todos, mediante as condições sociais e econômicas apropriadas. A sexualidade gay equivale aos prazeres que aguardam a serem escritos por corpos, os nossos, que dão um sentido novo à topologia de envelopar a mente. Decerto, sua implicação evoca esticar a porosidade das fronteiras entre cis e trans. As práticas sadomasoquistas, na sua dimensão de performance, abrem também o caminho desta ontologia lisa.

Portanto, uma via pela ontologia pós-humanista seria a de colocar a filosofia inteira sob condição de práticas de deslocamento conceitual da corporalidade. De fato, desde a *História da loucura na idade clássica*, torna-se possível verificar duas linhas de organização teórica que percorrem o pensamento de Foucault. A primeira situa a série linguagem/discurso/sexualidade, enquanto a outra articula a da loucura/estado-limite/prazeres. Sua convergência se faz acerca do conceito gay. A partir do primeiro volume da *História da sexualidade*, e aproveitando de uma flexibilização na legislação francesa em prol às relações homoeróticas, Foucault

abordara cada vez mais o gay de acordo com suas práticas<sup>27</sup>. Se este momento advém de uma comunidade em formação, nitidamente exposto nos escritos de um dos seus principais teóricos, Guy Hocquenghem, sua inventividade procura ainda quebrar as barreiras que fazem parte das culturas vanguardistas. Confirma-se então que ser gay, para Foucault, se distingue da homossexualidade pela margem criativa que lhe é inscrita estruturalmente. Se o afeto que o nutre é a amizade, a prática que reproduz sua genialidade é o “fenômeno do sadomasoquismo”<sup>28</sup>.

A aparição inicial do termo nos *Dits et écrits* remete ao ano de 1977, em uma mesa redonda levantando o primeiro registro histórico do S/M na medicina. No entanto, Foucault pretendia bem retirar o S/M do domínio do fantasma e da psiquiatria. Na cena de San Francisco, descoberta durante suas visitas à Universidade de Califórnia, em Berkeley, o S/M gay apresenta “a criação real de novas possibilidades do prazer, que não se imaginava anteriormente”<sup>29</sup>. Em 1982, Foucault subtrai o S/M das associações alegadas com a violência. Ao se engajar em uma exploração dos limites do prazer, de uma “dessexualização do prazer”, ele aposta que “podemos produzir o prazer a partir de objetos muito estranhos, ao utilizar certas partes bizarras de nosso corpo, em situações muito inusitadas”<sup>30</sup>. Assim, o S/M não reproduziria o poder, mas expõe sua nudez. Significa que sua configuração supera a referência ao Marquês de Sade, relegado no *opus* desde o início dos anos de 1970 ao dispositivo do poder disciplinar<sup>31</sup>.

O tema de S/M segue uma progressão conceitual que passa por (i) a admissão da presença de uma nova prática experimental que surge nas relações homoafetivas, a (ii) o reconhecimento de que o “S/M é a erotização do poder, a erotização das relações estratégicas”<sup>32</sup>, até (iii) o sítio central de uma celebração comunitária de uma nova subjetividade relacional, cuja experiência física torna concreta o perigo implicado por toda nova subjetivação: “o que interessa os adeptos do sadomasoquismo é o fato de que a relação está submetida ao mesmo tempo a regras

---

<sup>27</sup> A lei francesa revoga toda penalização da homossexualidade envolvendo pessoas de mais de 15 anos de idade, em 4 de agosto de 1982, após de ser retirada das “doenças mentais” em 1981.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 1151.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 376.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. “Sade, sergent du sexe”, *Dits et écrits*, vol. II, *op. Cit.*, pp. 1686-1690.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 1561.

e está aberta"<sup>33</sup>.

O S/M aumenta a qualidade do prazer criado e refina a originalidade da seleção das partes utilizadas do corpo. Não é surpreendente que as primeiras tentativas para desacreditar a obra de Foucault passam pela espetacularização da sua alegada participação nas sessões S/M, em San Francisco, quando a epidemia do HIV se espalhava com fervor.

### O elo da atualização

Na sua obra magistral, *Réflexions sur la question gay*, Eribon propusera então uma terceira biografia sobre Foucault, nesta vez se concentrando sobre a história do pensamento e da literatura, na época, LGBTQ+ (e agora tendo crescido para LGBTQIA+). Eribon estabelece um vínculo axial entre loucura/estado-limite/prazeres, que de fato transformara integralmente a pesquisa acerca da sexualidade na filosofia. Para realizar esta transformação, a filosofia precisava de inovações articuladas pelas ciências sociais. Suas contribuições não apenas aprofundam a metamorfose da filosofia em ontologia discursiva, mas separa a sexualidade de todo funcionalismo biológico destinada tanto à reprodução quanto ao modo de representá-la na epistemologia histórica.

Antes de aplicar este livro crucial de Eribon para entender as implicações aqui levantadas sobre a exegese da obra foucaultiana e verificar se o fio acontecimental confirma ser o do sujeito gay, faz-se importante considerar o que implica, para o legado da obra, a publicação recente dos seus cursos sobre a sexualidade, proferidos ainda nos anos de 1960<sup>34</sup>. Estes cursos foram publicados a partir das notas encontradas no Fonds Michel Foucault, textos estes desconhecidos por Philippe Artières quando alegava que o acervo não continha nada que acrescentaria o conhecimento já logrado da obra. Neste livro, de recém publicação, se juntam os cursos ministrados na Université de Clermont-Ferrand ainda em 1966 às notórias disciplinas proferidas no Centre Experimental de Vincennes em 1969, cujo conteúdo

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> FOUCAULT, M. *La Sexualité suivie de: Le Discours de la sexualité*. Edition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Claude-Olivier Doron. Paris : Seuil/Gallimard, coll. « Hautes Études/EHESS », 2018.

caiu no esquecimento. É possível seguir de perto tanto o conteúdo das pesquisas quanto as inflexões que estas traziam à sua metodologia para reconfigurar a sexualidade no momento da sua pesquisa quando Foucault se ocupava publicamente, ao menos, com tópicos relacionados às ciências da vida.

Neste material, constata-se nitidamente que não havia reviravolta alguma em relação à fenomenologia. Faz-se importante também salientar que não há menos ainda em relação à hermenêutica, já que a grande concentração de pesquisas feitas a partir desta metodologia na França era, no decorrer dos anos de 1960, da autoria de Paul Ricoeur. Portanto, não há como caracterizar a arqueologia da sexualidade fora do projeto geral de uma fundamentação crítica das ciências humanas, cuja finalidade era a de verificar a indução histórica sobre a morte da categoria do homem, do humanismo e das ciências que produzem conhecimento em seu nome. Na melhor das descrições, é possível considerar o projeto de Foucault como concentrado numa filosofia transdisciplinar que visa a entender a subjetividade humana a partir da conceitualização do corpo sexuado no que é dito, falado, comunicado, expressado nele e por ele. O espírito do tempo era voltado a trazer a radicalidade da construção política à dimensão de uma emancipação, propiciada inicialmente por homens brancos cis, a grupos diversos cada mais radicais em suas contestações por serem as primeiras reivindicações de vasta envergadura na história da civilização ocidental: de homens gays, de mulheres lésbicas, de afrodescendentes cis nos processos de pós-escravatura e do pós-colonialismo, mas ainda sob efeito da segregação e do apartheid, e aos poucos, na medida em que a visibilidade não as ameaçavam mais que já estão cada dia da sua vida, de pessoas queer e trans.

Como o levanta Le Blanc, faz-se importante entender como a mobilização, distribuição e variação do método estruturalista nos projetos de Foucault passaram de uma epistemologia geral à uma ontologia latente configurada a partir das ciências da vida<sup>35</sup>. A esse respeito, a diferença entre epistemologia e ontologia é de grande determinação para a filosofia. A epistemologia preconiza uma atividade de conservação dos saberes na medida em que o objetivo seja o de reagrupar um segmento significativo da produção científica para lhes fornecer um modelo estável

---

<sup>35</sup> LE BLANC, Guillaume. *L'Esprit des sciences humaines*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

e explicativo das suas finalidades respectivas, e dos seus parâmetros a partir de um modelo comum que lhes seria intrínseco, mesmo que não aparente. Porém, o intrínseco não é o mesmo que o imanente. Para que seja intrínseco, o modelo deve, até certa medida, nitidamente explicitar seus parâmetros e suas fronteiras, para não justamente se particularizar em outro

saber ao invés de sistematizar de forma geral o que pertence aos demais discursos. Após produzir o efeito indesejado nas induções conceituais em *As Palavras e as Coisas*, o qual foi reiterado até o processo terminal da própria filosofia, Foucault parece ter-se convencido da necessidade de romper com o *estruturalismo epistemológico*.<sup>36</sup>

Como dito anteriormente, as aulas ministradas por Foucault em Vincennes, publicadas a partir das suas notas estabelecidas e usadas como "Discurso da Sexualidade", fazem parte dos manuscritos do Fonds Michel Foucault. Sob o trabalho editorial meticuloso de Claude-Olivier Doron, foram juntadas ao Curso sobre sexualidade ministrado em 1964, e publicadas pelo projeto conjunto dos Editores Gallimard e Seuil em 2018. Em termos de progressão da obra do autor, preenchem o ano de 1969, um dos poucos que até a publicação deste livro estava sem documento sobre o conteúdo do ensino seguido. Além de apontar o interesse preeminente sobre o tópico da sexualidade na sua pesquisa, a tensão temática subjacente é indicativa da estratégia de Foucault para reconfigurar o nexos sugestivo da loucura e da sexualidade trabalhado pela psicanálise e visto a partir das estruturas elementares da reprodução da família burguesa patriarcal. Esta configuração de categorias de uma ontologia social é revisitada e revista a partir da margem de uma perspectiva ainda proibida, o discurso gay latente e implícito. Para que tal substituição seja produtora de verdades, a análise estrutural fora distribuída em toda sua abrangência pela qual recebesse na teoria, e não apenas descrevesse, a constituição de novas subjetividades. O plano do curso segue um recorte clássico. Na primeira aula, a apresentação do contexto de uma análise da sexualidade em seu discurso. Na segunda, fazer o levantamento dos novos conhecimentos produzidos sobre

---

<sup>36</sup> Esta observação poderia ser comparada à tipologia proposta por P. Maniglier sobre a obra de Lévi-Strauss, mesmo que não concordamos que *Estruturas elementares de parentesco* participaram de um momento "pré-estrutural", e sim de um estruturalismo epistemológico.

sexualidade no século XVIII, o qual, conforme a dinâmica lógica da análise sincrônica, estabelece pontos de mutação na qualidade e na quantidade destes conhecimentos em relação àquilo que circulava anteriormente. Na terceira aula, Foucault alicerça a sexualidade no discurso que lhe dá corpo.

A quarta lição percorre a integração da sexualidade no Estado de direito nas formas jurídicas às quais o acasalamento entre dois seres deve se consolidar contratualmente no ato de casamento. Nesta aula em especial, Foucault estabeleceu a estrutura vinculando a loucura com a sexualidade na articulação da psicanálise, um saber em formação. Na transformação que aproxima e separa os discursos sobre loucura e sexualidade, a segunda se diferencia entre uma sexualidade normatizada acerca do casamento e outra que participa com a loucura das perversões designadas pelo discurso hegemônico. A análise arqueológica vem se aproximando à positividade de uma perversão apontada nas práticas homoafetivas, para lhe impor o corte do limiar da discursividade. As demais três aulas tratam respectivamente da epistemologização da sexualidade, da biologia e da utopia. Desta forma, as aulas aprofundam ao mesmo tempo que verificam a categorização dos limiares da *Arqueologia do Saber*, com a sexta aula integrando, agora a partir dos objetivos projetados do estruturalismo ontológico experimental, a reconstituição do conhecimento geral em circulação sobre sexualidade.

O que tipifica a abordagem de Foucault é que o trabalho conceitual acerca de um discurso se relaciona com o trabalho sobre outro conceito numa parte do discurso que os cientistas desejam preservar e desviar das implicações teóricas evidenciadas. O caso em questão isolado por Foucault parte da relação entre a exclusão de uma sexualidade vegetal com a inscrição de um ponto de vista essencialista que se reproduz na identificação do sexo individual. Assim que fora flexibilizada a sexualidade humana, para não determinar a identidade sexual pelo órgão da função sexual, torna-se possível admitir “uma organização sexual macho-fêmea que pode ser distribuída sobre um ou vários indivíduos”<sup>37</sup>. Quando aplicado à sexualidade vegetal, é mister que a “sexualidade precede o indivíduo”<sup>38</sup>. A aula na qual tal tensão trabalha mais intensivamente a pesquisa se intitula “A biologia da

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, M. *Cours sur la sexualité*, op. cit., p. 171.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

sexualidade". Decerto, esta biologia singular examina, entre outros tópicos, o surgimento de uma ciência da sexualidade. O caráter estrutural da análise se encontra na justaposição dos eixos desta ciência não apenas sobre a sexualidade humana, mas também sobre a dos animais não humanos e a dos vegetais. Já a partir da sexualidade vegetal, Foucault constata a existência de um não-dito que conduz a um desconhecimento significativo. De acordo com ele, tal desconhecimento sobre sexualidade revela possuir valor de um reprimido e de um não dito estrutural. Tratando de sexualidade, o ponto reprimido funciona como princípio funcional no interior de uma prática discursiva, pelo qual é possível entender as lógicas que abafam o conhecimento sobre sexualidade vegetal, conhecimento já possuído entre mulheres na Europa continental ao seguir o argumento de Silvia Federici. Em consequência desta tradição, mulheres foram acusadas de feitiçaria. Pela constatação nos registros levantados por Foucault, o comportamento homoafetivo em vegetais e animais não humanos já organiza a relação interna de uma ciência entre seu modelo central e suas margens. O resultado deste silenciamento é que na ciência da sexualidade vegetal não haveria "função sexual"<sup>39</sup>. O vegetal, embora tendo tido os órgãos sexuais identificados, é, no prisma da ciência que se forma, desvinculado da função sexual. Preserva-se assim o estatuto exemplar de uma inocência idealizada quando comparada à dimensão violenta da sexualidade animal. A história natural, como qualquer discurso visando a se materializar em ciência, organiza um espaço de possibilidades conceituais e de eliminação de sobredeterminações. No que lhe diz respeito, Foucault salienta que trata a espécie humana na base da figura do indivíduo. Georges Canguilhem, num artigo famoso dos anos de 1950, já demonstrava como as correntes ideológicas e políticas perpassavam a biologia teórica do século 19 entre pesquisadores liberal-conservadores, que consideravam a célula como elementar no organismo, ao contrário de os pesquisadores socialistas que defendiam que era, no caso, o tecido<sup>40</sup>. Foucault identifica no discurso da história natural uma extensão para além da política ao considerar que, no tocante ao indivíduo, seus limites são absolutos e intransponíveis. A discussão concluía que cada indivíduo seria fechado na sua

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 168

<sup>40</sup> CANGUILHEM, G. *La Connaissance de la Vie*. Paris: J. Vrin, 1952.

essência, ora de homem, ora de mulher, e nada mais. A partir desta determinação, os órgãos sexuais seriam então "vinculados à essência do ser humano"<sup>41</sup>. Para preservar esta visão essencialista, a história natural, ressalta Foucault, rejeitava o processo mesmo da sexualidade vegetal. De tal maneira, tratar-se-ia, no final das contas, de um "discurso [que] resiste a uma prática real"<sup>42</sup>. Novamente, a fineza da proposta foucaultiana não se define pela análise do discurso como fechado por um sistema em torno do nexos linguístico. Expõe-se sua metodologia arqueoestrutural como capaz de identificar uma organização ideológica da razão subjacente aos efeitos da cientificidade numa tentativa de preservar sua conceitualidade. Por isso também, o estruturalismo não se confunde com uma metodologia historiográfica, muito menos historicista. E faz mais: a análise estrutural integra alguns dos meios para filtrar a ideologia, separando-a da ciência. Em lugar algum se mostra com tanta clareza que como na análise da sexualidade. Neste exercício de história das ciências, Foucault deseja mostrar como um discurso, que anteriormente excluía fatos, se reorienta no contexto do pós-humanismo para receber e integrá-los novamente, propiciando desta maneira uma implacável intensificação dos valores que lhe eram associados. Ao intensificar a produção de conhecimentos sob sua condução contribua a transformar os valores sociais na sua totalidade. No caso, surge do reconhecimento, por este discurso subjacente à biologia, da estrutura sexuada do hermafroditismo, ou seja, de uma estrutura anteriormente não teorizada, pois excluída das variações possíveis da organização das normas pelas quais se legitima a identidade sexual. Em compensação, a história natural lançava mão dos primeiros alicerces justapostos em uma continuidade peculiar com a formação dos órgãos sexuais em vegetais, como nos seres humanos. Pensa-se no caso do pistilo e do saco ovariano para as fêmeas e étamines-pólen no descobrimento dos espermatozoides nos machos, conforme a pesquisa de Camerarius<sup>43</sup>. Foucault ressaltara ainda o conceito, cher à Canguilhem, de meio vital. Neste meio se opera a "transformação mais importante" da passagem da formação discursiva da história natural à da biologia, isto é, à uma ciência da sexualidade. Concernente a esta ideia,

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. *Cours sur la sexualité*, op. cit., p. 170

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.



a sexualidade não é mais uma “função dependendo dos outros, tampouco do indivíduo”. Foucault remete a dinâmica interna ao processo de cientificização, do limiar que lhe diz respeito, a uma autonomização discursiva com seu modo próprio de produzir novos conhecimentos em decorrência do surgimento de conceitos desconhecidos. Em uma formulação que só poderia ser produzida pela análise estrutural, “a sexualidade vai aparecer como um conjunto estrutural e funcional – não mais subordinada a uma grande propriedade de crescimento, mas independente e articulada sobre outras funções”<sup>44</sup>. Novamente, como no caso da sexualidade vegetal, neste discurso o sexo não é mais produzido pelo desenvolvimento da individualidade, mas é o indivíduo “que se constrói a partir da sexualidade”<sup>45</sup>. Na conclusão desta disciplina, magistral em tantos pontos, Foucault mostrara a transformação da conceitualidade acerca da morte, da sexualidade e da história como encaminhando uma mutação entre história natural e biologia. Replica, desta maneira, suas tematizações descontínuas inferidas a partir da historiografia destas ciências. No meio dos conhecimentos radicalmente novos surgidos no campo da biologia, saber este que poderia ter desenvolvido também e principalmente uma ciência sexual se esta fosse ampliada além da finalidade reprodutiva para integrar o papel dos prazeres na natureza, o campo filosófico abandonaria sua resistência humanista para aceitar que tal ciência deve se subordinar a uma antropologia estruturalmente reconstituída. O humanista, na forma da resistência, não deixa de ser culpado por restringir esta inversão da sexualidade pela relacionalidade. Não obstante, o binarismo essencialista em torno da identidade sexual individualizada será mantido na biologia, como também a redução da sexualidade a sua alegada função primordial de reproduzir espécies: duas orientações normativas demonstrando o compromisso do humanismo com apenas uma finalidade, independentemente de se ver sustentando uma postura anticientífica – postura esta que o estruturalismo vai pôr a nu. O dois simplesmente não se relaciona no um.

---

<sup>44</sup> *Ibidem.* p. 173.

<sup>45</sup> *Ibidem.*

### Uma inferência que se transforma em postura

Desta forma, o biológico concentra os primeiros passos que Foucault fazia nos anos de 1960 em direção a uma concepção de “práticas políticas”. Após o sucesso intelectual de *As Palavras e as Coisas*, Foucault concedera as duas famosas e longas entrevistas às revistas *Esprit* e *Cahiers pour l'analyse*. Não é exato que Foucault ignorava as críticas levantadas por Sartre de ter escondido por trás de uma análise culturalista uma visão política liberal-conservadora que condenava o humanismo, nem quando postas por jovens militantes desejando entender as implicações políticas de uma arqueologia que destaca David Ricardo, ao invés de Marx. Assim sendo, a revista *Esprit* se propunha repassar as perguntas de leitores para o autor. A percepção de Foucault ser um administrador do Estado, em suma, um “tecnocrata” e até um “reacionário”, decorre da sua aparente redução das inovações do materialismo histórico aplicadas à análise do capital ao descobrimento do valor na precificação de mercadorias. Parecia usar qualquer artimanha para que o corte epistemológico falhasse a encontrar a ruptura epistêmica. Reforçava-se pela impressão de que substituíra à teoria dialética da revolução proletária o conceito de acontecimento intrínseco restrito a sistemas epistemológicos.

De fato, Foucault se tornara mais “cientificista” ainda que Marx no seu tratamento das transformações internas ao sistema capitalista, pelo menos tal fora a convicção de seu colega, Althusser. Torna-se nítido nestas leituras que a transformação se faz no âmbito de um sistema ao passo de supô-lo como condição de possibilidade.

O ponto de inquérito de Foucault nunca era monolinear, seu foco tendo sido a maior compreensão da forma discursiva tanto da economia política, quanto das ciências da vida. Sobretudo, desejava explicitar como estes discursos vieram a se institucionalizar tanto como ciências delimitadas por objetos de pesquisa, quanto produções de uma legitimidade junto com o Estado. Ilustrativa destes focos de inquérito ampliados posteriormente é a persistência do campo médico e da formação da clínica como linhas convergentes em uma ciência da sexualidade. Lembra-se que, no Brasil pelo menos, a transposição deste contexto se fizera perceber nos primeiros

trabalhos do recém-falecido Roberto Machado, quem, junto com sua equipe de pesquisa na PUC-Rio, abriu a pesquisa do campo denominado "medicina social".

Das distinções feitas de gays e lésbicas no conjunto de pessoas classificadas como loucas no Grande Encarceramento, relatado em páginas memoráveis na História da loucura, até o caráter marginal dos primeiros médicos que praticaram a dissecação, como Xavier Bichat, Foucault não deixa de considerar a medicina e a clínica, além do próprio asilo, como um campo de luta política. Após as considerações aqui apontadas, torna-se claro que o objetivo deste campo era o de abafar as condições de surgimento de incorporações diferenciais, de pessoas cuja identidade não se encaixava com as narrativas bíblicas a partir das quais a biologia ainda prossegue em nossos dias. Por isso, na « *Réponse à une question* », Foucault alicerça seu campo de análise como sendo « a formação do discurso clínico que caracterizou a medicina desde o início do século XIX até nossos dias, ou quase"<sup>46</sup>. A prática política se situa então num cruzamento com a formação de discursos científicos, de modo geral, e com a medicina em particular:

Se existe de fato uma ligação entre a prática política e o discurso médico, não é porque esta prática teria mudado inicialmente a consciência dos homens, sua maneira de perceber as coisas ou de conceber o mundo, e então, no final das contas, a forma do seu conhecimento e o conteúdo do seu saber; tampouco seria porque esta prática tem refletido de antemão, de uma maneira mais ou menos clara e sistemática, em conceitos, em noções ou temas que têm sido em seguida importados na medicina; é de uma maneira muito mais direta: a prática política transformou não o sentido nem a forma do discurso, mas suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento; ela transformou o modo de existência do discurso médico<sup>47</sup>.

A partir da análise epistemológica e estruturalista do nascimento da clínica deriva-se sua teoria estrutural do discurso, teoria da "linguagem na sua efetividade" como também formação de um campo caracterizado não tanto "por objetos privilegiados, mas pela maneira em que se forma seus objetos, de resto muito

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits vol. 2*, op. cit., p. 688.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 689-690.

dispersos, assim como “define (pelo menos quanto a seus objetos) se se puder estabelecer um conjunto semelhante; se se puder mostrar como qualquer objeto do discurso em questão aí encontra seu lugar e sua lei de aparecimento; se se puder mostrar que ele pode dar origem, simultânea ou sucessivamente, a objetos que se excluem, sem que ele próprio tenha de se modificar”<sup>48</sup>.

Que o estruturalismo seja integral a está derivação, se percebia já com maior nitidez ainda na primeira versão do Nascimento da clínica, cujas substituições numa segunda edição deixa clara o palimpsesto cometido acima da análise estrutural que o gerou.

Ainda se especula pelas razões da supressão destas passagens que tornam o texto não apenas uma crítica da estética fenomenológica, o que permanecerá na segunda edição também, mas um manifesto pelo estruturalismo. Reiteramos: sua retirada não mudara o tom singularmente anti ou pós-fenomenológico deste livro, no qual Foucault realiza a separação entre os domínios da visibilidade e da dizibilidade pela primeira vez. Em trabalhos contemporâneos, ele ainda examinara a experimentação literária a capturar o que denomina “a *distância*” entre os dois, termo pelo qual visa a conduzir pelo limiar da positividade sua *a distância* delimitação do campo em que prosseguem os grupos de transformação. Em *Nascimento da clínica*, ele se ocupa de uma vasta superfície de práticas discursivas, justapondo duas *épistémès* da sua atuação sincrônica. Em *As Palavras e as Coisas*, como já vimos, ele experimentara a capacidade de organizar as transformações entre quatro eixos de empiricidades (os três da vida, da linguagem e do trabalho, além do eixo espectral da centralidade formal em si) e três *épistémès* com sua quarta especulativa cintilando nas suas expressões sugestivas. Torna-se claro porque a dialética não podia lhe servir neste ponto, bem que as exigências do comparatismo diferencial superam também o método que teria sido o da distância.

Ainda entre suas respostas às questões, Foucault avança cinco hipóteses sobre uma política progressista. A clareza delas leva novamente a refletir sobre suas razões profundas por abandonar um modelo global de transformação. Será que estas hipóteses diferem das que defendemos, as que percebem a exclusão da

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, op. cit., pp. 49-50.

especificidade da subjetividade gay nas visões da futura sociedade? Não há como negar que a opção de teorizar o sujeito a partir do assujeitamento e da sujeição implicava em que não tinha modelo de comunidade que lhe satisfazia. Efetivamente, por que defender uma sociedade em que os direitos do povo gay e lésbico não eram centrais, sequer inscritos.

Sua escolha a favor de uma política "progressista" diz respeito a ser uma política que "reconhece as condições históricas e as regras específicas de uma prática", que "define em uma prática as possibilidades de transformação e o jogo de dependências entre estas transformações", que define "os planos e as funções diferentes que os sujeitos podem ocupar em um domínio que tem suas regras de formação", que "considera que [os discursos] formam uma prática que se articula sobre outras práticas" e se encontra "tomada em um sistema de correlações [explicitadas por discursos científicos] com demais práticas". A política progressista se afasta de modelos nos quais as transformações são representadas por grandes totalidades de abstrações transhistóricas, reguladas por necessidades embasadas em normatividades e operadas pela posição central de um sujeito, nas quais o discurso pressupõe a consciência humana que, por sua vez, se considera exterior à ciência. Resumindo: a política progressista, pensada por Foucault, se determina pelas categorias da regulamentação, da variabilidade e das subjetividades diferenciadas, cujas práticas não remetem nem aos mandantes, sequer aos comandantes, mas às demais práticas circulando em um sistema emancipado. Seus limites são flutuantes e sua extensão indeterminada tanto na sua magnitude quando na estratégia, quando precisa crescer ou ainda mais quando optar por uma retração, cuja forma é variável.

Roberto Machado defendia a ideia de que "não existe um método, nem um sistema" em Foucault, e que a "arqueologia" não é unitária no decurso das suas pesquisas. Porém, ele estava convencido de que a genealogia se manteve unitária e mais, de que a genealogia subjaz à arqueologia<sup>49</sup>. Ora, em nossas análises e pelo embasamento em citações, textos e manuscritos, é forçoso de se constatar que

---

<sup>49</sup> Michel Foucault e a diferença - Roberto Machado, Parte 1. 27 de abril de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M4gRr9mE6Ag>. Acesso em: 2021.

Foucault repetidamente afirmava exatamente o contrário. Acreditamos ter mostrado porque importa tanto entender corretamente o estruturalismo. A intelectualidade passa demais por cima das verdadeiras ferramentas para transformar a sociedade. Talvez, seja porque ela mesma não sairá de tais transformações ilesa.

Ao seguir suas ideias sobre a prática teórica gay/queer, compartilhada principalmente apenas nas publicações das comunidades gay norte-americanas emergentes, Foucault transforma em conceitos aquilo em que foi ator e testemunho. Tais noções visam a uma formalização que não está indexada às formas históricas de surgimento de meios de subjetivação, mais bem à criação de novas comunidades que se articulavam por meio de interconexões *transurbanas*, *transétnicas* e *transraciais*, ao invés de se assentar em nações, culturas e religiões. O seu espaço é o da emancipação *interurbanista* que rejeita a obrigação de justificar-se perante as circunscrições constitucionais do Estado-nacional. Pela perspectiva de outra pandemia, é possível constatar a qual ponto o crescimento deste movimento de subjetivação estava obstruído na sua ampliação com a explosão da epidemia causada pelo vírus HIV e da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida. A Aids se propagou justamente em agentes transformadores que optaram pelo corpo como veículo criativo. Portadores e transmissores de uma reação institucional, foi preciso uma década depois dos primeiros casos até que o *Establishment* médico internacional acelerasse a pesquisa para produzir remédios. O trâmite ao qual Foucault entre outros militantes e artistas deram azo marca uma etapa irreversível da consagração do nome da multiplicidade de modos de vida que simboliza a inscrição LGBTQIA+.

Socialmente falando, a vida gay, antes do HIV, era aquela que devia se deparar com a lei falocrática multivalente que a proibia. Era uma vida também relegada à precariedade e à violência sempre presente em centros urbanos como Paris, Berlim e Nova Iorque. Um dos testemunhos mais realistas daquele período foi o escritor afro-americano, James Baldwin. Em três romances, uma peça de teatro e demais ensaios escritos nos anos de 1950 e 1960, Baldwin relatava a vida de personagens homens queer, gay ou bissexuais, alguns que transavam também com mulheres cis.

O romance, *O Quarto de Giovanni*, narra a paixão amorosa entre o jovem Americano, David, que tenta escapar do conservadorismo heteronormativo do seu

país natal ao desfrutar da vida noturna queer em Paris. Em um bar gay noturno, ele se apaixona pelo garçom Giovanni, um jovem italiano ele mesmo em ruptura com a vida *straight*. Eles abraçam um relacionamento de intensa sensualidade antes que se torne trágico. Cenas de sexo homoerótico de surpreendente realismo para um romance que escapou da censura embelezam uma escrita cuja proposta rejeita o experimentalismo frio, para nada dizer da problemática supremacia branca e assassina de um William S. Burroughs. Pela sua poesia, Baldwin mostra que homens também se amam e se desejam sexualmente e que o prazer anal proporciona uma variação multiplicadora das intensidades das quais o corpo masculino devém capaz. No romance, a sociedade treme perante a possibilidade que lhe é dada de criar um espaço mais justo se os homens pudessem vivenciar livremente o prazer de ser penetrado sem ser alvo de um complexo industrial homofóbico. Repressão e exclusão são criadoras de mundos em que o amor se transforma em atos de desespero lidando à morte, quando não a um senso de culpa tão avassalador que conduz cada um a optar pela normalização do desejo mesmo que seja inseparável da mentira.

Quatro anos mais tarde, será a vez de *Another Country*, retraduzido recentemente no Brasil como *Numa Terra Estranha*, romance tórrido da vida urbana norte-americana entre Harlem, Greenwich Village e o Lower East Side. No romance, um grupo de jovens escritores e músicos se apaixonam e transam entre si, enquanto lutam para se definir pelas suas criações. A busca deles pelo reconhecimento e sucesso não esconde a precariedade na qual vivem, cuja pressão sobre corpo e mente intensifica uma incapacidade de receber o amor que busca tanto a ser expresso. A ponte asfaltada entre Harlem e o Village se cruza com a ponte cultural entre o norte e o sul do país com todos seus perigos contrastantes em um único território constitucional. Em Nova Iorque o racismo segue violento, mesmo sem a segregação oficial e os linchamentos bárbaros que fizeram sangrar o sul. O mal do racismo acabou se compensando pelo suicídio, pela crucifixão do músico Rufus na terceira ponte, cujo nome George Washington obstrui qualquer resolução social. Junta-se outra ponte, a aérea entre Nova Iorque e a França, principalmente Paris novamente. Para os jovens leitores de *On the Road* de Jack Kerouac, que suspeitavam que a amizade machista entre Sal e Dean ofuscava o desejo sexual,

Baldwin já resolvera o dilema em cenas de sexo inter-racial, hétero e homossexual, que por pouco não abarcava cenas de sexo entre mulheres.

Após a fama e notoriedade adquirida por Baldwin por sua militância no levante dos Afro-Americanos nos anos entre 1956 e o extermínio da liderança dos Black Panthers no início da década de 1970, frequentemente esquecia-se seu quarto romance, *Tell me How Long the Train has been Gone*. Conta-se a vida de um extravagante ator preto queer, que ultrapassava até o Factory de Andy Warhol no seu vanguardismo pós-heteronormativo. Warhol mesmo, só romperá com sua branquitude mais de uma década mais tarde, ao se deslocar ao Mudd Club e abraçar a jovem estrela da arte contemporânea, Jean-Michel Basquiat.

O ponto culminante na revolução cultural vivenciada em Nova Iorque naquelas décadas veio com a revolta de *Stonewall*, quando explodia o movimento de reivindicação de direitos civis pelos frequentadores do bar epônimo localizado também no Village. É notório como a revolta gay e queer a partir do *Stonewall* era apoiada pelas comunidades Afro e Latino-Americanas, fato frequentemente silenciado. O sucesso da revolta foi em grande parte conquistada pela ajuda de militantes vindo de Harlem que defendiam a comunidade e brigavam nas ruas para que os policiais racistas e homofóbicos da cidade parassem de assediar os patrões de um bar já suficientemente prejudicial à vida e aos bolsos da comunidade por ser controlado pela máfia.

Foucault nunca se interessou a desenvolver pesquisa sobre esta direção em que o diagnóstico sobre o fim do homem lhe conduzia. Nem a suposta radicalidade metodológica da genealogia nietzschiana lhe dava os meios para escrever uma genealogia do sujeito gay. Compensando parcialmente essas lacunas, encontra-se, do lado francês, a defesa do livro de Pierre Guyotat, *Éden, Éden, Éden* (1970), censurado pelo governo francês por sua narrativa graficamente sexualizada que mistura pessoas que eram gays ou bi enquanto cumpriram seu serviço militar na guerra de atrocidades colonialistas que fora a da independência da Argélia. Por outro lado, pouco explica porque Foucault se afastava das polêmicas em que se envolviam Félix Guattari e Guy Hocquenghem quando estes desafiavam a legislação francesa que proibia a publicação de erotismo homoafetivo em revistas científicas.



Uma das primeiras avaliações do impacto da crescente publicização póstuma da homossexualidade de Foucault, pelo menos fora da França, veio pela caneta de David Halperin no provocante livro, *Saint Foucault: A Gay Hagiography*. Halperin percorre o projeto da *História da sexualidade*, sobretudo na versão do projeto que se manifestava nos cursos a partir do ano letivo 1979-80, a qual Foucault deu o título *Verdade e Subjetividade*. Já nas primeiras aulas, é nítido como Foucault prossegue a identificar suas novas pesquisas sobre subjetividade com a sexualidade. Ele mapeava linhas podendo explicitar como a sexualidade queer é historicamente vinculada a novas expressões subjetivas, pelo menos se o modelo relacional do "cuidado de si" fosse generalizado como modelo ético da amizade, entendido como modos de vivenciar os prazeres. Halperin fora inclusive o primeiro pesquisador a defender Foucault contra as acusações lançadas pelo seu biógrafo estadunidense, James Miller, de que teria participado da cena sadomasoquista gay em San Francisco, mesmo sabendo que estava doente com Aids.

Por este mesmo espírito, Halperin identifica práticas na comunidade gay que já pressupõem igualdade, rejeitando desta maneira a fácil redução do S/M à dialética hegeliana. Ele creditara a comunidade gay de ter descoberto a "única verdadeira inovação sexual" do século vinte nas práticas generalizadas do "*fisting*"<sup>50</sup>. A progressão de uma sexualidade afastada da reprodução, emancipada em relação à monogamia, na busca do prazer pela intensidade grupal e a frequência da prática até a ampliação dos prazeres proporcionados por próteses e afrodisíacos pela qual o nexos do prazer e a dissolução da divisa hetero/homo se encontram *dentro do corpo* e não da mente, viriam a equivaler o sexo queer com a multiplicidade irreduzível. Ainda em grande parte, o homem heterossexual considera o prazer anal como limite não transgredível no seu próprio corpo. Baldwin, por exemplo, mantém o amor romântico imediatamente inscrito em qualquer verdadeiro encontro, qualquer seja o gênero dos amantes, mas a exponenciação das relações e dos parceiros, mesmo se não fosse explicitamente desejada, somente podia enxergar a dimensão do infinito como seu limite se almejava a criação de grandes comunidades. A criação delas não

---

<sup>50</sup> HALPERIN, David. 1995. *Saint-Foucault: a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press, 1995.

demorava mais de dois ou três décadas quando se consolidava, em nome do orgulho, a aquisição de uma visibilidade positivada.

Portanto, o acontecimento fundador de uma ontologia diferencial se encontra na profundidade do corpo. Ao simbolizá-lo apenas como ponto de resistência, reproduz-se a desigualdade no ato de proibir a penetração do seu próprio corpo.

### **A estratégia de extrair da teoria uma biografia múltipla**

No primeiro capítulo de *Saint-Foucault*, Halperin sistematiza as propostas desenvolvidas por Foucault em diversas entrevistas publicadas em jornais da comunidade gay para organizar uma representação do pensador gay, figura esta que na França ainda permanecia na obscuridade, já que nem Foucault desejava tornar pública sua orientação sexual. Quem realiza este trabalho é Didier Eribon, mas ele também o fará não na primeira, nem na segunda biografia, *Foucault et ses interlocuteurs*, mas na terceira. Foucault se junta então a uma sequência de atores, seguindo Oscar Wilde, Marcel Proust e André Gide.

No livro *Réflexions sur la question gay*, cuja tradução inglesa contém um novo prefácio de Eribon para contextualizar o título, *Insult and the Making of the Gay Self*, o autor oferece uma arqueologia das estruturações anteriores à formação do campo queer, estas surgindo principalmente pela literatura e a estética<sup>51</sup>. A análise estrutural conduz Eribon a encontrar caminhos para romper com as normas pelas quais se reproduz a hegemonia heteronormativa. Sua análise da obra de Proust explicita sobremaneira como adentrar a lei fálica heteronormativa por meio de um inconsciente insubmisso, e como tal ato implica reestruturar a ontologia enquanto tal. Eribon mostra ainda como Proust experimentava com o modelo de “inversão” trabalhado pela psicologia da sexualidade no final do século dezenove justamente para encenar como, no nível do desejo, a relação mutualmente opositiva do binário não é universal, sequer naturalmente, estruturante. Isso sugere que o inconsciente não seria apenas estruturado *como* uma linguagem, conforme a tese de Lacan, mas *pela* linguagem, ou ao menos certos aspetos estruturantes da linguagem

---

<sup>51</sup> ERIBON, Didier. *Insult and the Making of the Gay Self*. Translation of *Réflexions sur la question gay* by Michael Lucey. London: Duke University Press, 2004 [1999].

comunicacional heteronormativa. Na leitura de Eribon, "a teoria proustiana considera como ponto de partido que o homem homossexual é, na verdade, uma mulher que procura um homem heterossexual, que seria um homem real. Mas na medida em que para Proust, falando em termos de definições, o homem heterossexual não poderia sentir interesse sexual ou emocional no homossexual, pois ele ama apenas mulheres reais, o *invertido* deve geralmente se contentar com outros invertidos, tentando imaginá-lo como homens reais – a exceção sendo quando o dinheiro pode proporcionar um acesso aos homens reais"<sup>52</sup>.

Na época de Proust, este entrelaçamento estruturante do relacionamento dos "invertidos" antecipara, no nível do desejo e do inconsciente o rompimento com o binarismo no discurso e na teoria. Promovia o surgimento da categoria do "terceiro sexo", tal como a denominara o pesquisador Karl Heinrich Ulrichs, "o primeiro grande militante da causa gay"<sup>53</sup>. Na triangulação formal vista como integrando certa plasticidade do inconsciente, cujos limites com o cérebro não devem ser postos de antemão como rígidos, chega-se a um dos critérios fundamentais do comparativismo estruturalista. Por meio desta metodologia, uma relação nunca se limita a dois termos, mas se estrutura pela proliferação de um terceiro irreduzível e imanente, pois o "amor entre invertidos" não se restringe pelo binarismo ou bipolaridade, pois, marcaria pelo traço memorial a insubmissão perante a determinação fálica. Este terceiro cortaria até com a predação do quarto, tal como Lacan a concebia quando contemplava ligar o sintoma à dinâmica reducionista entre o real, o simbólico e o imaginário, na qual se proscrevia o gozo. Contra o trabalho normativo da linguagem heteronormativa, Eribon salienta que "apenas o trabalho político e cultural da reinvenção coletiva de pessoas gay por elas mesmas chega a perturbar o ciclo imemorial no qual essa heteronormatividade social irrefletida se reproduz"<sup>54</sup>. Não obstante, grande parte deste "trabalho", quando se agarra ao pensamento teórico, alcança um nível metodológico, hipotético-dedutivo e, sobretudo, ontológico. Foucault ele-mesmo acabara reconhecendo como a análise de estruturas relacionais seguramente prepara o campo das práticas para que surge

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 87.

a ideia de um ser gay, cujas consequências são nada menos que universais.

A diversidade da estética queer não deixa de circular nas vanguardas artísticas em geral, mesmo ao ter ocupado um período de alta visibilidade na cultura anglo-americana pop, antes que ingressasse nos campos de pesquisa científica. Os posicionamentos vindos destes campos, como dava para sentir no primeiro Colóquio sobre Estudos Queer organizado no Brasil em 2015, se projetam além das expressões estéticas queer ao abarcar a passagem na teoria de uma organização entre saberes para uma sistematização de ciências criativas do queer que assegura uma justaposição com as críticas de práticas de violência coloniais, patriarcais e econômicas. Em momentos preocupantes, e estamos em um deles nesta conjuntura neocalvinista da ortodoxia de valores que busca reforço na coerção, quando não da violência, de forças policiais e paramilitares, as universidades contribuíam mais que nunca a fornecer proteção e espaços de liberdade criativa aos grupos alvos destas tentativas de repressão conservadora.

Eribon, cujo percurso passou pelo jornalismo antes de terminar sua formação doutoral, fora recepcionado pelos principais pensadores estruturalistas, Claude Lévi-Strauss, George Dumézil e finalmente Pierre Bourdieu nos anos de 1970 e 1980. Sendo o primeiro biógrafo de Foucault ele também era o primeiro a divulgar, mesmo dentro da moderação, a narrativa sobre a homossexualidade do filósofo. Em epígrafe a nosso livro, o citamos a partir do prefácio a *Réflexions/Insult*, onde relata como vê seu retorno à obra foucaultiana como uma revolta contra os “guardiães do templo e os protetores da interpretação ortodoxa da obra. Me criticam bem duramente por tendo tentado “explicar a obra de Foucault por meio da sua homossexualidade”, que, para eles, de alguma forma implicava traição ou desvalorização do seu trabalho. Um deles até sugeriu que eu devia “voltar a me vestir [*aller me rhabiller*]”. Era quase impossível na França na época da Aids falar sobre a homossexualidade de um filósofo.”<sup>55</sup>

A perspectiva de Eribon em *Réflexions/Insult* se aproxima a uma teorização da subjetividade por seguir seu efeito cascata a partir das marcas variadas inscritas em corpos por atos que visam a ofender por insultos, afrontas, injúrias e ultrajes. O

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. XI.

prefácio da tradução americana o deixa claro: “na sua maneira própria e em forma quase ideal, Foucault vivenciou todas as fases que têm marcado as vidas gays no século vinte”<sup>56</sup>. Esta experiência alimentava seu projeto de uma história da sexualidade, assim como sua orientação e eventualmente as mudanças que atravessaram o projeto.

Na sua publicação subsequente, *Retour à Rheims*, Eribon prossegue a aprofundar descritivamente relatos autobiográficos de repressão da subjetividade de pessoas cis, trans e queer na época das lutas operárias. Com o subtítulo, “teoria de sujeito”, o livro teve repercussões internacionais por situar a política cultural de abandono nos anos de 1980 pelo governo socialista francês de famílias operárias vinculadas às lutas trabalhistas em proveito das lutas queer, feministas e gays. A pauta deste segundo conjunto social andava previamente excluída até do sistema laico de educação por um Estado com valores republicanos, mesmo que pressionado pelo Partido comunista francês (PCF). O Partido socialista francês reconhecia a pauta das subjetividades excluídas, mas acabou usando-a para afastar seus antigos aliados do PCF. Pela desorientação sofrida em consequência da briga, é inegável a percepção de que a base do PCF se sentiu traída pelos Socialistas que em lugar de somá-las às suas próprias pautas, mais bem as substituiu. Disto, ao próximo passo, só tem oportunismo político, pois o François Mitterrand e suas diversas composições legislativas abraçaram uma política econômica de privatizações e de desregulamento parcial do mercado financeiro que faria equivaler a nova liberdade adquirida por comunidades LGBT ao empobrecimento das classes trabalhadoras, política esta que as entregavam pouco a pouco aos cuidados da extrema direita xenofóbica e homofóbica.

*Retour à Rheims* apresenta o diagnóstico do enfraquecimento da representação política dos mais desfavorecidos num clima crescente de desigualdade. Não menos que nos países anglo-saxões, a alta burguesia francesa voltara a inovar e adquirir *expertise* em novas formas de extração e de acumulação de riqueza. Seus resultados sobre a visão política da sociedade criaram o terreno fértil ao oportunismo político e ideológico da extrema-direita. Isto prosseguiu sobre

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. XIII e XII, respectivamente.

um fundo de crescente misoginia, racismo, homofobia e que pôs os laços interpessoais do amor sob enorme pressão, mostrando que a aposta só servia para enriquecer os setores tradicionalmente dominantes da república colonial francesa. Desta forma, a teorização, no olhar de Eribon, deve ser agilizada pela vivência subjetiva dos seus atores.

Por mais que reconheça o caráter pioneiro do estudo articulado por Foucault, é possível entender porque Eribon não está convencido de várias das suas propostas. De maneira instigante, se propõe a articular a história de um povo, *o povo gay*. Ele busca situar esta história com os recursos desenvolvidos pela discursividade da sexualidade em Foucault, ao mesmo tempo que ambiciona corrigir seus erros de análise, de categorização e de interpretação.

O que Eribon vai aprimorando pelo seu estudo da história da comunidade intelectual de gays na Inglaterra e na França, no século dezenove, é a maneira em que Foucault atrela a afirmação dos laços da comunidade gay a uma reação contra o projeto hegemônico da psiquiatria. Decerto, o relacionamento que a filosofia crítica teve, e tem, com a psiquiatria é tumultuoso. A função policial e mercantil que a psiquiatria tem demonstrado acima de sua preocupação com as plausíveis causas políticas e econômicas do mal-estar humano é anátema aos compromissos teóricos e científicos de uma filosofia radical. O que mais revolta Eribon são os constrangimentos aos quais Foucault e toda uma comunidade intelectual gay e lésbica teve que se confrontar na França, e como sob o nome de um discurso político e social supostamente de esquerda, a França permanece, apesar do que representam as mínimas conquistas jurídicas consagradas pelo PACS (Pacto Civil de Solidariedade), um país homofóbico. Por isso é preciso adentrar o espaço teórico queer para ver com clareza a implicação toda do conservadorismo homofóbico francês, cuja violência não se limita à sociedade civil no continente, se distribuindo até nos seus "domínios territoriais" planetários<sup>57</sup>. Pois, é inegável que nos planos

---

<sup>57</sup> "Estou plenamente ciente de que tais explosões de homofobia acadêmica – sem dúvida vinculado à alguma crise na heterossexualidade francesa no limiar do século vinte – são completamente diferentes dos tipos de homofobia encontrados nos Estados Unidos, onde até recentemente as relações sexuais entre homens estavam ilegais em certos estados e onde homens gay e mulheres lésbicas não são uniformemente protegidos perante a discriminação. Além disso, vale a pena insistir que aquilo que se encontra escrito na França por professores universitários putativamente de

culturais, econômicos e políticos, a França permanece um império, mesmo que menor em tamanho daquilo que representava outrora.

Eribon continua sua reflexão conceitual no tom da ação militante. Pensamos ser possível ver no trabalho dele um dos pontos do despertar do quinto limiar. No seu trabalho evidenciam-se algumas implicações para uma teoria do sujeito pós-humanista que não descartam a importância de amenizar as divisões frequentemente tão rígidas que distinguem filosofia e sociologia. Longe de ser o depoimento de um historiador sobre a vivência de uma minoria social, o projeto de fundamentação da subjetividade gay de Eribon realiza a passagem por uma sistematização da interdisciplinaridade para que surja à inteligibilidade as linhas subjacentes da plena dimensão da trans(i)dentidade subjetiva em nosso tempo, seja gay ou lésbica, ou queer, cis ou trans.

O capítulo 11 de *Réflexions/Insult*, por exemplo, explora singularmente a "lógica da inversão interna" na forma de uma extensão da grafia rotativa já destacada nos melhores exemplos da metodologia estruturalista. Seu objetivo é seguir os modos de estruturação do inconsciente gay ao identificar o papel das "regras heterossexuais da linguagem" e expulsá-las<sup>58</sup>. Consequentemente, nunca a organização categorial pela qual pensar a identidade diferencial terá sido tão promissora na teoria para entrelaçar orientação sexual com a dinâmica performativa, transitiva e genérica do gênero. Os pensadores gays o escreveram desde os anos 1970: a "minorias" gay é mal denominada, pois se vive como um povo, e povo não se reserva a uma etnia, sequer a uma nação ou um Estado. Tendo um modo de viver criativo, que se define tanto por seus trabalhos inovadores quanto por práticas sexuais, ambos afinal indistinguíveis entre si, a dinâmica queer também subjaz à ideia de classe e de raça ao entrelaçá-las por relações diferenciais.

Já vimos em nossas considerações anteriores como um discurso se aproxima a se generalizar, à medida em que seu objeto principal é suscetível de proporcionar um pensamento que se subjetiva por se nortear conforme um universalismo parametrizado pela igualdade. Em relação a possibilidade de uma teoria geral do

---

esquerda em nome da "razão" e do "inquérito científico" seria imaginável nos Estados Unidos apenas saindo das canetas de conservadores religiosos ou líderes de direita." *Ibidem*, p. XVII.

<sup>58</sup> ERIBON, Didier. *Insult*, op. cit., pp. 81-87.

sujeito, alicerçada por uma ontologia pós-binária e teoricamente queer, Eribon permanece prudente. Na sua magistral jornada pela raça e à homoafetividade, ao incluir obras em luta contra a exclusão, por exemplo, a de James Baldwin, ele ainda busca apoio no juízo reflexivo pelo qual se fissa o cânone estilístico da grande arte europeia. Desta forma, Eribon tece uma continuidade com certa temperança diante das expressões mais emancipadoras da cultura queer dos anos de 1990.

Sobre a obra de Foucault especificamente, a leitura mais polêmica, e mais instigante, se realiza justamente a partir dos filtros de uma "história que não ousa dizer seu nome". Eribon identificara nesta história um *shift semântico* pouco percebido logo na *História da Loucura*. Aí se convergia justamente a extensão semântica derivada de instâncias de "loucura" num lugar significativo que ocultava a nomeação da "homossexualidade". De acordo com ele,

*História da loucura* assim propôs uma historicização radical não apenas da loucura ou da "doença mental", mas também da homossexualidade. O personagem do homossexual não é uma figura fixada que pode ser encontrada em qualquer século ou sociedade. Assim como a loucura é percebida e, portanto, produzida diferentemente a cada época, também a homossexualidade não terá a mesma realidade na Grécia de Platão ou na Europa da Idade da Razão. O que a psiquiatria chamará homossexualidade é a criação específica da Idade da Razão<sup>59</sup>.

A pessoa homossexual, ou de acordo com o termo apresentado por Eribon, o *personagem homossexual* emerge pelo acontecimento capital encenado por Foucault na história à dupla face que é o Grande Confinamento. Este acontecimento histórico encaminha o personagem homossexual a se constituir no discurso por constrangimentos e normas, sendo que as ciências instaladas para o normalizar se institucionalizam em seguida. Aí, Eribon retoma um termo que Foucault explorara em todas suas consequências apenas na *História da sexualidade*, volume 1, o de que o homossexual adquire, no registre teórico, uma configuração nova, a de "espécie"

---

<sup>59</sup> ERIBON, Didier. *Insult*, op. cit., p. 273.



(espèce)<sup>60</sup>.

Eribon folheara as camadas do não dito, agora do "sexo que não pode dizer seu nome" na produção anterior de Foucault. O título do capítulo 4 de *Réflexions* troca o título da primeira versão inglesa de *História da Loucura*, isto é, *Loucura e Desrazão*, para "Homossexualidade e Desrazão", incitando assim a leitura profilática: "Será que poderíamos imaginar que este livro substituíra o lugar de um trabalho sobre homossexualidade num momento em que era impossível escolher este tópico para uma tese no sistema universitário francês? Será que "loucura" é uma metáfora ou código intencionado a expressar um significado subterrâneo, um escondido pelo texto do livro embora contendo sua verdade secreta e autêntica?"<sup>61</sup>

Nesta terceira entrada biográfica sobre Foucault, então, Eribon não se precipita a extrair uma interpretação sobre a intenção do autor. Ao invés, ele disserta acerca dos códigos de uma escrita que cerceia um alvo determinado pela tarefa de nomeá-lo. A referência ainda não alcançava seu perímetro por estar no limiar da interdição. Seguindo a pista de um interesse nas proibições da sexualidade, lembra-se como "Foucault insiste quando fala de "loucura" de falar simultaneamente de outras exclusões, especialmente as relacionadas à sexualidade"<sup>62</sup>. Este "outro" não é de modo algum secundário, mas inscreve crucialmente aquilo que Foucault já não alcançava diretamente pela simples nomeação do termo "loucura". Sim, é possível argumentar que loucura é um termo que não preserva sua integralidade à medida em que não atravessa as barreiras dos contextos históricos específicos, necessitando de antemão a aplicação de uma estratégia metodológica que seja descontínuista. No entanto, ao considerar o constrangimento como surgindo menos pela semântica do que pela semiologia, faz-se necessário se juntar à leitura de Eribon quando este transforma o termo em indício de um apagamento forçado pela proibição sociocultural imposta à pesquisa científica. Esquecimento da questão do sentido de *qual ser*? Esta proibição da homossexualidade, Foucault a evoca contra "os gestos que são obscuros e necessariamente esquecidos assim que realizados, enquanto a cultura recusa algo que virá a funcionar como seu Fora"<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, vol. 1, op. cit., p. 59.

<sup>61</sup> ERIBON, D. *Insult*, op. cit., p. 264.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 265.

Por muito tempo, pesquisadores se debruçaram acerca do sentido real que Foucault queria atribuir ao termo "*déraison*". Frequentemente se convenceram de que era um tipo de terceiro incluído a partir do qual se abriria o binarismo razão-loucura. Mas, ao situar o terceiro-incluído naquele limiar no qual o empírico encontra o teórico num espaço-tempo marcado pelas proibições a pensá-lo, o gesto subsequente de vivenciá-lo na teoria como na prática deve se fazer de tal forma que o subtraia até do discurso, rompendo-o na sua função inerente de normatizar as relações e expô-las à mercê dos dispositivos de poder.

A prática de *déraison* pode bem se realizar longe da *razão*; o que não implica que seu praticante seja louco. Se é possível sustentar a conotação da loucura como aquilo que não faz obra, então *déraison*, ao menos em termos de uma denominação, evoca uma lógica do local a partir do qual se propicia uma ontologia na medida em que advém ao discurso uma prática nova, nova na sua discursividade e na sua inteligibilidade, os processos mesmos pelos quais "se faz obra". Enfim, nada mais potente do que a obra para justificar a reivindicação de ser considerado um modo de viver legítimo e reconhecido.

Sua particularidade, ao invés de nulificar o universal, acaba o gerando. Eribon cava este labirinto semântico apontado pelo código inscrito no termo *déraison*. De acordo com ele, "sua proximidade com o "vício" deu à loucura seu novo significado", uma posição reforçada pela afirmação de Foucault de que "a loucura criou uma relação com a culpa moral e social que está talvez ainda despreparada a quebrar"<sup>64</sup>.

Portanto, a chave de leitura aplicada por Eribon converge no jogo da polissemia opositiva extraído de uma prática institucional que Foucault aplicara ao longo da sua obra. No contexto em discussão, trate-se do confinamento, pois, de acordo com ele, "exerceu um papel não apenas de exclusão, mas um papel positivo de organização... O confinamento trouxe junto em um campo unificado tipos de pessoas e os valores dentre os quais as culturas anteriores não perceberam semelhança alguma"<sup>65</sup>. Daí Foucault argumentara que o confinamento criou outra coisa ainda: a própria base empírica pela formação da psiquiatria, pela qual a existência homossexual passara de um "vício" a uma "doença". Para Eribon, o

---

<sup>64</sup> FOUCAULT, M. *História da loucura*, op. cit., p. 67.

<sup>65</sup> FOUCAULT, M. *História da loucura*, p. 96.

argumento inteiro da *História da loucura* está contido na inversão do sentido do confinamento de ser uma medida de exclusão, de criminalização e de perseguição, ao de um processo de medicalização. De acordo com ele,

A loucura não é uma realidade natural que estava esperando pelo dia feliz em meados do século dezenove quando a psiquiatria teria chegado, fruto de uma longa história de progresso científico, para lhe assinar sua verdade como "doença mental". Ao invés, é apenas porque a loucura era construída como fenômeno patológico que em um momento histórico dado, somente porque estava excluído ou "exteriorizado" da sociedade, que a psiquiatria teria sido capaz a vir a ser, uma vez que seu objeto teria sido delimitado pelo confinamento e as suas consequências<sup>66</sup>.

Decerto, ao considerar a loucura na forma de um "vizinho do pecado"<sup>67</sup>, aquilo sobre o qual Foucault estaria falando acabara passando por uma transposição temática e de problematização. Sua forma conclusiva pode bem eludir o leitor apressado ou delimitado. A pergunta urge: como uma doença cujo efeito sobre a consciência seria o de acometê-la de tal forma que o corpo se transforma em um servidor passivo pode ser taxada de pecado? Por onde anda a deliberação e a intenção a contravir? Em qual lugar indexar a imputação?

Eribon irá mais longe ainda ao ver Foucault no capítulo "O mundo correcional" já lançando as linhas de uma micro-história, ainda codificada, da homossexualidade na Idade Clássica. O tópico tratado no capítulo é nada menos do que a última execução por "sodomia". Ao levantar o registro deste caso, Foucault já encontrava as bases de uma diferenciação de períodos históricos pela perspectiva que faz relacionar a sodomia à classificação psicobiológica e jurídica da homossexualidade. Ele mostra, *inter alia*, como a diminuição relativa da criminalização da sodomia joga a homossexualidade nas mãos de uma condenação moral por não preservar a família heteronormativa. Como escreve, "homossexualidade, à qual o Renascimento tem conferido liberdade de expressão, *passará doravante em silêncio e ingressará no*

<sup>66</sup> ERIBON, *op. cit.*, p. 268-269.

<sup>67</sup> FOUCAULT, M. apud ERIBON, p. 269 e p. 100, respectivamente.

*domínio da proibição*, sendo herdeira das condenações de outrora da agora dessacralizada sodomia" <sup>68</sup>. Com perspicácia, Eribon faz equivaler esta nova categorização da conduta moralmente condenável com a "desrazão".

### **Do self gay ao self queer**

Eribon segue sua investigação ao explorar as condições que permitiram que a homossexualidade, e singularmente o hermafroditismo, pudessem vir à tona como objeto de pesquisa. Ele prossegue a analisar as consequências dos argumentos de Foucault no volume 1 da *História da Sexualidade* a partir de indagações sobre aquilo que teria mudado desde o final dos anos de 1950 para que este surgimento se tornasse positivamente possível. O que se apresenta no livro de 1976 na forma de uma continuidade com o de 1961 é "um foco teórico a estudar o desenvolvimento de um poder da norma e da normalidade"<sup>69</sup>. Decerto, o que se torna possível é que, em *História da Sexualidade 1*, na medida em que Foucault consegue se desfazer da máscara da desrazão para articular "a ofensiva e a construção do self gay", seu livro pode servir de "arqueologia da psicanálise"<sup>70</sup>. Almeja-se então a maneira em que a categorização da homossexualidade, no registro teórico, a captura na forma de uma "perversão". Sendo que a psicanálise se torna tanto o foco da análise quanto do lócus da constituição da sexualidade, Foucault apresenta sua tese mais inovadora sobre o tópico quando afirma que a sexualidade se constituiu como discurso, fazendo com que uma história da sexualidade tivesse que se organizar de acordo com uma história de discursos.

Nesta terceira biografia de Foucault, Eribon está mais direcionado também a entender as linhas de tensão que percorrem uma série de ciências pelas quais se forma a concepção francesa da sexualidade. Por essa razão, acerta mais e melhor sobre as implicações não explicitadas pelo filósofo. Na sua exegese do surgimento do termo homossexualidade na psiquiatria do século dezenove, no entanto, Eribon contestará a interpretação trazida por Foucault em que o termo regulariza sobre um

---

<sup>68</sup> FOUCAULT, M., op. cit., pp. 102–3.

<sup>69</sup> ERIBON, D. op. cit., p. 282.

<sup>70</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade*, vol. 1., op. cit., p. 130.

ente subordinado por inteiro às relações do poder. No entender mais polêmico de Eribon, o termo homossexual é usado, mesmo que brevemente, em meados do século dezenove principalmente por aqueles desejando sobretudo *legalizar* o amor homoerótico – não reforçar sua proibição<sup>71</sup>.

A noção foucaultiana de discurso, no entanto, tenta se manter em nível subjacente à lei, assim apostando que este espaço lhe assegure sua positividade. Entendendo que concebia o discurso a partir da sua escassez, Eribon está sobretudo sensível à definição foucaultiana do discurso já dada na *Arqueologia do saber*, na qual o conceito denota as práticas que sistematicamente formam os objetos dos quais falam. Ao supor que esta formação sistemática seja necessária para mapear todo um “estilo de vida”, será que é também suficiente para reconstruir formas de vivência anteriores, cujo nome era diferente? Em conversa com o militante homossexual e maoísta Thierry Voeltzel, Foucault deixa claro que:

a categoria de homossexualidade foi desenvolvida só mais tarde. Não existia sempre. O que existia era a sodomia, isto é, um certo número de práticas sexuais que eram elas mesmas proibidas, mas o indivíduo homossexual não existia sempre. O que me impressiona no que você fala é o fato que sua geração retomou a possibilidade de engajar – mesmo que predominante ou exclusivamente – em “sexo homo” sem precisar se perguntar “será que sou homossexual?”<sup>72</sup>.

Portanto, pelo leitor incipiente de Foucault, o sentimento de estranhamento perante a negação da “hipótese repressiva”, na qual o filósofo rejeita a ideia que teria tido uma revolução sexual no final dos anos de 1960, a solução para maior aprofundamento da direção do seu argumento depende de receber o código certo – sem falar da necessidade de ter adquirido um aprendizado suficientemente sutil para decifrá-lo.

A repetição, como nos avisa o próprio Eribon, da figura de uma amizade na qual dois homens seguram as mãos abre caminho para a inteligibilidade de um “modo de vida gay” e uma “cultura gay”, a qual se cria por meio de uma pragmática

---

<sup>71</sup> ERIBON, op. cit., p. 288, nos casos de Karl-Maria Kertbeny, Ulrichs, Westphal e até mesmo Krafft-Ebing.

<sup>72</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, IV, p. 33–34 *apud* ERIBON, pp. 303-304.

francamente radical ao compará-la às abstrações filosóficas associadas a este termo. O estruturalismo introduzia novos modelos de pôr-em-relação conjuntos teóricos e seus grupos de transformação. O modo de vida gay evidencia que tais modelos compõem uma topologia relacional, no qual qualquer totalização de um sujeito se vê dispersada nas localidades cuja vivência propicia novas relações entre indivíduos. Foucault, sempre provocador, afirma: “penso que aquilo que mais perturba aqueles que não são gays sobre *gayness* [ou seja, ser gay] é o estilo da vida gay, não os atos sexuais em si.”<sup>73</sup> Neste estilo, se formam “novas alianças e a amarração de linhas de força imprevistas.”<sup>74</sup>

Foucault alerta que a revolução sexual não contemplava dentre os seus ideais que dois homens se amassem. Contestando que marcaria uma ruptura com a ordem falocrática, salienta que o amor gay cria e inventa um “sistema relacional” irreduzível à ordem vigente, pois a identidade das pessoas se reinventa em consequência da radical novidade da relação localizada, a que se subtrai das normas sociais. Por isso, no dizer dele, “a homossexualidade é uma ocasião histórica para reabrir virtualidades afetivas e relacionais, não tanto por meio das qualidades intrínsecas do homossexual, mas pela inflexão deste, das linhas diagonais que ele pode dispor no tecido social para que estas virtualidades possam vir à luz”<sup>75</sup>. E de Eríbon a acrescentar como a homossexualidade surge, não obstante sua criatividade, pelas regras de transformação intrínsecas a uma ordem discursiva. Sua explicitação se faz, no pensamento, na teoria social e na ontologia filosófica, na passagem pelo limiar da sistematicidade. Não se nega em nada a primazia do modo de vida, apenas aprofunda o grau de performatividade da teoria no pensamento, pois a “sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos – trata-se de nossa própria criação, muito mais que a descoberta de um lado secreto de nosso desejo”<sup>76</sup>.

Estas considerações de Foucault foram pronunciadas na virada da década da setenta para oitenta. São contemporâneos à substituição do termo gay para o de homossexual, e Foucault ressaltara como “ser gay é estar num estado de devir”. Em consequência desta ideia, recomenda não “ser” homossexual, mas “trabalhar” a ser

---

<sup>73</sup> FOUCAULT, p. 136, *apud* ERIBON, D. *op. cit.*, p. 309.

<sup>74</sup> *Ibidem*

<sup>75</sup> FOUCAULT, *apud* ERIBON, *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

gay.<sup>77</sup> Parte integrante deste trabalho é a construção de uma cultura, reafirmando o que Eribon denomina as “comunidades gays” do “povo gay”. Sua existência surge de bares, clubes, casas de banhos, lugares de encontros sexuais, quando não dos teatros, livrarias e salas de aula, pois de acordo com ele, “Foucault insistiu numa segunda direção na qual a cultura gay deve mover-se para escapar dos regimes de normalidade social e sexual: a intensificação dos prazeres”<sup>78</sup>.

Apesar da sua cumplicidade profunda, Eribon ainda considera a visão de Foucault conduzindo, e até explicitamente reivindicando, uma “monossexualidade” fechada em uma comunidade composta essencialmente, senão unicamente, por homens. Surge uma torsão complexa, mas suspeita, tanto em relação com as limitações desta utopia dos corpos quanto à reprodução de uma ordem falocrática de outra forma. A relação entre a homossexualidade e a lei fálica não se contrapõe necessariamente. O aprofundamento da próxima transformação em prol ao queer se faz então crucial.

### **A transformação sequencial**

A década de 1980 marcará o estilo de vida gay urbano com a epidemia causada pelo vírus HIV, mas não sem que pudesse se construir objetivos teóricos e literários inovadores para ampliar a proliferação de ideias que integraram a explosão de criatividade das comunidades gay em vários países.

Nas letras francesas, a relação entre estilo de vida e escritura fez com que qualquer projeto de ontologia se deparasse com a dinâmica do local, a qual a subjetividade incorpora aquilo que é o mais desafiador para o estado vigente. Já consideramos esta configuração, e o que apresenta singularmente para a filosofia, ao apostar que não a aniquila ou a reduz a uma ideologia da permanência. Queremos ainda explorar o desafio apresentado pela literatura gay à filosofia a partir do autor, Guillaume Dustan.

Na primeira trilogia de seus romances, Dustan desafiará a prudência que Foucault sempre teve nas suas pesquisas teóricas perante as revoluções ocorrendo

---

<sup>77</sup> ERIBON, p. 323.

<sup>78</sup> ERIBON, D. *op. cit.*, p. 327.

ao seu redor. No caso da formação de um espaço público gay, não deixa de ser curiosa a decisão tomada pelo filósofo a engajar com uma doutrina da escritura de si pela qual dava vazão não tanto à experiência de novos prazeres, mas a uma forma de ascetismo. Para qualquer leitor intransigente, o ascetismo dos místicos cristãos, relatado na *História da sexualidade*, não se diferencia radicalmente daquele condenado por Nietzsche. Tendo a oportunidade de realizar uma genealogia do sujeito gay, Foucault optou pela figura do líder político, da figura do grande homem, retomando aliás uma historiografia das mais clássicas para realizar um trabalho certo, original e brilhante, mas afastado do estilo de vida que tanto desejava criar tanto na prática, quanto na filosofia. Aí, sim, não há muito problema ao usar o termo "estética de existência" fora de contexto, já que, no final das contas, Foucault parecia ele mesmo ver a revolução gay nos moldes do estoicismo clássico.

A geração de Dustan certamente não deixara de ler Foucault. O glamour gay desta figura intelectual excepcional nunca se descolou da sua comunidade, embora sua afiliação a ela se fez, pelo menos por relatos de segunda mão, longe de Paris. No caso de Dustan, entretanto, o local da criação de uma comunidade tinha, como se diz, endereço físico e CNPJ, no bairro parisiense do Marais, terceiro *arrondissement*. No romance, *Dans ma Chambre (No meu Quarto)*, publicado em 1996, mas situado na década seguindo a morte de Foucault nos anos de 1980, o espaço comunitário invade as residências particulares, dissolvendo, no que diz respeito ao Marais, divisas e paredes.

Em *História da sexualidade*, volume 1, Foucault situa o surgimento do gênero autobiográfico ao fim do século dezoito. Para Dustan, morto em 2005 aos quarenta anos de idade, a escritura de si se configura como uma ameaça à sua arqueologia da sexualidade. O gênero da autobiografia em rotatividade autoficcional, explora plenamente uma relação entre sexualidade e verdade ao passo que não passa intocada pela repressão de Estados diferentes, que o perseguem até nossos dias. A escritura de si, entendida como estrutura arqueológica da autobiografia, não faz exceção ao argumento que nega a hipótese repressiva, mas o confirma. Pelo discurso autoral produzido, *Dans ma chambre*, de Dustan, veio a convencer o leitor da existência desta comunidade enquanto sujeito em revolta contra o poder, ou seja, contra o dispositivo do sexo. Mergulhando sem limites em episódios os mais



deslumbrantes para vivenciar o prazer sexual, o romance de Dustan encerra qualquer suspeição que o imaginário heteronormativo teve algo a dizer sobre o assunto. Simplesmente, nunca chegou perto a imaginar tais prazeres, se não fosse no modo da violência e do terror<sup>79</sup>.

Na sua primeira trilogia "autopornográfica", todas obras minimalistas confeccionadas por um estilo realista pop, trazendo a realidade a um ponto de aparente saturação, Dustan não apenas relata parte da sua vivência, ele se cria enquanto autor no anonimato de um pseudônimo, e se recria como pessoa, em rompimento e bem além da exemplaridade cristalina que encarnava os valores da alta burguesia francesa que lhe formaram. Tendo recebido a formação de duas elites, políticas e artísticas, Dustan exercera a função de juiz federal. Ao se afastar deste meio, primeiro pela obscuridade e depois pela transfiguração queer, confirmava por uma criatividade de extrema sensibilidade como a construção de uma comunidade equivale à queda de outro mundo. Em *Dans ma Chambre*, a realidade desaba devido à densidade sulfurosa de prazeres ampliando e multiplicando a interioridade dos corpos do protagonista e de seus parceiros. Em *Je sors ce soir (Estou saindo esta noite)* (1997), por uma noite em discoteca que envelopa o dia, se perpetua nas interioridades arquitetônicas da cidade das antiluzes. Em *Plus fort que moi (Mais forte que eu)* (1998), pela dor extática das experiências BDSM explorando os circuitos dos prazeres até as raízes em nervos desnudados, quando não nos circuitos neuronais eles mesmos. Apesar de um espaço público descriminalizado na beira da

---

<sup>79</sup> A partir desta crítica aos limites impostos por Foucault a uma possível abrangência da escrita de si na qual se extrai tanto da experiência monástica de se projetar em um exercício espiritual, quanto de cavar até as entranhas das técnicas de si que marginalizam e apagam o acontecimento, evoca-se pontos de encontro e de discordância na aplicação feita desta noção da *écriture de soi* por Margareth Rago. Por mais atrativa que seja a associação foucaultiana, apenas indicaremos a literatura queer para salientar a necessidade de tirar o conceito do contexto histórico bem definido do qual Foucault a extrai, e no qual ele a mantém. Conforme o projeto específico de Rago, o de trabalhar "com as narrativas de algumas feministas brasileiras da atualidade" (p. 44), apesar do binarismo mantido entre escrita de si e autobiografia (confessional), ela realiza algo não dissimilar ao trabalho de Dustan, e poderíamos acrescentar, o de Virginie Despentes e Paul B. Preciado, uma verdadeira criação de sujeito irreduzível aos códigos hegemônicos de reconhecimento. Não a seguiremos em sua pesquisa específica, pois ela não se interessa de antemão a justapor e possivelmente refutar a compreensão da escritura de si que fundamentava a encenação à qual Foucault a aplicava. RAGO, Margareth, *A Aventura de Contar-se. Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

emancipação para as comunidades gay, a violência não deixava de rodar perpetuamente por perto e por dentro da comunidade.

No final, a conquista da literatura de Dustan rejeita a conclusão que circula no volume 1 da *História da sexualidade*, sobre a onnipresença do poder. Salvo para os melancólicos, tal conclusão é inconveniente para qualquer nova geração de leitores, pois de certa forma Foucault dava sentido à revolta ao ressaltar o efeito negativo do aparelho não exatamente ideológico, nem cultural, responsável pelo mal-estar comum da humanidade europeia. A literatura de Dustan experimentara quase com facilidade a desaprovar instâncias e instituições de poder, qualquer que seja seu dispositivo, mostrando a permeabilidade do estado do direito às novas reivindicações em nome dos direitos humanos. Em toda plausibilidade, Dustan conhecia a tese de Foucault, pois o livro era sem dúvida o seu mais conhecido até para leitores que desconhecem a ambição da sua obra. Os volumes 2 e 3 se fizeram conhecidos com mais vagar, sobretudo em razão do estilo mais clássico, mais acadêmico da sua escrita. Não é exagero observar que, nas décadas de oitenta e noventa, na biblioteca de qualquer parisiense com pretensões intelectuais vanguardistas se encontrava um exemplar da *Vontade de saber*.

Entretanto, a trilogia adota posicionamentos que desmentem as convicções que Foucault mantinha sobre literatura. Encontrava-se já aclamado no horizonte da nova literatura gay parisiense, a obra da jovem esperança, Hervé Guibert. Amigo e vizinho de Foucault, Guibert timidamente incluirá o filósofo no livro *À l'Ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (1990). Referência literária incontornável para a geração de Dustan, Guibert fará tudo pela sua literatura a desmascarar a natureza da vida que lhe transmitiu finalmente o vírus temido. Porquanto, nem na obra de um artista próximo a Foucault como Guibert, morto de complicações do HIV/AIDS anos antes do descobrimento dos primeiros *cocktails* de remédios eficazes, esta literatura evidenciava a exponenciação dos prazeres projetada por Foucault nas suas entrevistas. O momento aguardava a escrita de alguém intimamente parte da nova comunidade que veio à sexualidade durante a epidemia, em relação à qual assumiu uma representatividade em decorrência da sua coragem. Esta figura era sem dúvida Guillaume Dustan.

Os relatos nos três primeiros romances marcaram ainda o fim da celebração francesa do que podia representar a homossexualidade de Foucault. Romperam também com a militância da organização ACT UP, altamente inspirada pela visão micropolítica de Foucault. ACT UP mergulhava na ação direta, cuja inovação no plano de protesto era o *"die-in"*, a performance da morte coletiva por doença como teatro público. A comunidade que Dustan desejava criar era uma que desafia aqueles que usam o risco da morte para tentar normatizar a conduta sexual. Para Dustan, o imperativo era rejeitar explicitamente os métodos de sexo seguro pelo consentimento revoltado de uma comunidade inteira perante o que se reproduzia na sociedade em prol a uma homofobia coletiva estrutural. Rejeitando a vergonha que os líderes conservadores tentaram jogar nas pessoas HIV-positivas, Dustan antecipava os posicionamentos proativos do Queer Nation<sup>80</sup>. Além de assumir publicamente uma vida queer, a política deste grupo de formação mais recente organizava uma política que se confrontava à violência homofóbica, principalmente por meio de atos teatrais e encenados, para inverter e desviar os ataques sofridos por pessoas queer nos Estados Unidos. Suas ações adotaram a política de exercer o uso público da razão criativa ao organizar massivos *"kiss-in"*, quando não atos de *"outing"* e *"bashing back"*.

Em muitas maneiras, os escritos de Eribon nos anos de 2000 podem ser vistos como a bifurcação dos caminhos. Reticente diante da prosa acelerada de Dustan, não apenas anti-intelectual de aparência, mas também antiartística pela sua entrega a uma escritura pop hiperinflacionária de prazeres corporais extremos, Eribon não hesita em demonstrar sua discordância. Porventura fosse, de fato, endurecedora a experiência de seguir outra crucifixão pública de um autor gay, após a de Guibert, que filmou suas últimas semanas de vida enquanto padecia das complicações provocadas pela Aids, a de Dustan em programas de cultura de baixo-nível na televisão francesa. A posição avançada por Thomas Clerc, organizador da obra póstuma de Dustan, traz uma perspectiva discordante sobre esta aparente decadência pública do autor, postura inclusive de ruptura com a figura de Foucault,

---

<sup>80</sup> McCANN, Hannah e Whitney MONAGHAN. *Queer Theory Now: from Foundations to Futures*. op. cit., pp. 107-111.

agora transfigurado em imortal das artes gay enaltecido pela normalidade heteronormativa, mediante o abafamento estoico do sexo em ato.

Desta forma, os romances de Dustan portarão consequências devastadoras para as abordagens mais prudentes de Foucault quando resgatava as histórias de amor entre cidadãos gregos e jovens moços sendo contemplados para ocupar posições de liderança na Pólis. A literatura de Dustan rompe com as principais teses expostas por Foucault para configurar o dispositivo do sexo e a coerência metodológica de analisar a sexualidade a partir de um conceito de discurso que alegadamente abria melhor o entendimento da subjetividade pós-humanista. O resultado poderia ter sido escrito com uma só mão, pois Eribon já abertamente defende a posição de que a própria filosofia não é mais suficiente para articular uma teoria de sujeito.

Ao contrário de Foucault, que apostava em uma historiografia investida da conceitualidade filosófica, Eribon defende uma fusão entre filosofia e sociologia. Salvo que, apenas quatro anos depois da morte de Dustan, seu rival tanto artístico, quando ativista por praticar o sexo *bareback* desprotegido exposto pelo narrador HIV-positivo na autoficção, Eribon adotará também a autoficção em *Retour à Rheims*. Celebrado por sua potência a expressar a raiva na base da revolta dos *gilets jaunes* em 2019, a "peça" de Eribon se produz até hoje em teatros do primeiro mundo. Seja como for, para o subtítulo de uma teoria de sujeito, Eribon a deixa metodologicamente inerte enquanto teoria.

Para Clerc, o resultado da escolha a favor da autoficção é flagrante. Nem a historiografia investida pela filosofia, tampouco uma filosofia em fusão com a sociologia consegue configurar uma nova teoria de sujeito, uma que responda à diferença material e concreta que trouxe a subjetividade LGBTQIA+. Nenhuma destas novas ciências humanas interdisciplinares consegue se desfazer da crítica de que são, no fundo, discursos culturalistas que legitimam além de reproduzir a ordem conceitual falocrática, e isto independentemente das reivindicações feitas por Bourdieu no artigo que se tornará o anexo do seu livro *A Dominação masculina*, publicada na França em 1998. No anexo deste livro, "Algumas questões sobre o movimento gay e lésbico", apresentado publicamente na Universidade de Berkeley para um público que contava com Judith Butler, Bourdieu avança uma denúncia da

violência simbólica sofrida por membros do movimento, fazendo destas “questões”, “algumas das mais importantes nas ciências sociais e, em alguns casos, completamente novas”<sup>81</sup>.

Neste texto que afirma explicitamente uma posição “subversiva” nas mais altas instâncias da acadêmica francesa, Bourdieu destaca como a ordem heteronormativa foi “construída em parte contra o homossexual”<sup>82</sup>. A consequência desta marginalização de um grupo inteiro de seres faz com que a pretensão universalista das ciências humanas e sociais se arrebente, prejudicando assim sua relevância até como ciência. Quem se apresenta como tendo a capacidade a concertar esta ideia danificada seria precisamente a intelectualidade do movimento gay e lésbico. Próximo às pautas feministas, Bourdieu situa uma diferença que não deixa de ser irreduzível entre elas, a de ter sofrido a exclusão até de ser reduzida à propriedade pessoalizada por contrato, como evidencia-se a base legal da subserviência das mulheres na ordem falocrática. Nem sujeitos alienados os gays e lésbicas são no Estado de Direito Heteronormativo, nem por uma constituição negativa. Isto faz com que se coagule, de acordo com Bourdieu,

uma combinação relativamente improvável de uma disposição subversiva forte, vinculada a um *status* estigmatizado, e um capital cultural forte no serviço do movimento social como um todo; ou, para pensar em termos utópicos por um momento – ao se colocar na vanguarda, ao menos no que diz respeito ao trabalho teórico e a ação simbólica (nos quais certos grupos homossexuais [de gays e lésbicas] são antigos mestres), de movimentos científicos e políticos subversivos, assim aplicando, no serviço do universal, as vantagens particulares que distinguem homossexuais [isto é, gays e lésbicas] de outros grupos estigmatizados<sup>83</sup>.

Ao apoiar Bourdieu, porventura até contra Foucault, infere-se que “as questões sobre o movimento gay e lésbico” fica entre as mais importantes no âmbito

---

<sup>81</sup> BOURDIEU, P. *La Domination masculine ; suivi de Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien*. Paris: Éditions du Seuil, 1998, p. 118.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 124.

das ciências sociais – e humanas – por delimitar as falhas ontológicas do universalismo, mostrando assim também qual tipo de ontologia se faz necessária para reconstruí-lo diferencialmente.

Posição hegeliana ou até marxista em prol a reconfigurar a teoria de sujeito na base de um sujeito universal? Não está claro, mesmo que na sociologia bourdieuana se aplica também a vocação estruturalista de modelização, uma vocação que transforma a análise estrutural em grande arte, pois seus modelos mapeiam o que são justamente os grupos de transformações<sup>84</sup>. O foco nestes grupos, e o desafio conceitual a dar-lhes força de convencimento, não obstante a frequência na qual suas contribuições são relegadas ao silêncio pelas dinâmicas comunicativas que reproduzem a hegemonia social, depende das vanguardas literárias e artísticas. Como temos defendido, o quinto limiar considera sem equívoco as artes como condição da filosofia.

Por isso também a alta importância da obra literária de Dusan. Relata não apenas como as comunidades queer surgiram de tal forma que colocam em xeque o universalismo revolucionário, mas também reconhece que sem uma negociação com os obstáculos epistemológicos que impedem que seus processos de subjetivação possam servir de modelo, o risco de recuperação e de privatização dos seus “modos de vida” são grandes. Esta literatura mostra sobretudo como o “si” do cuidado subjetivo de si em Foucault falha no final das contas a romper com a substância.

Sempre foi suspeito o retorno que Foucault realizava para com os gregos, mais ainda seu fascínio com o ascetismo tal como o descrevia no texto que servira de norte explicativo para sua pesquisa no início dos anos oitenta, “A Escrita de Si”<sup>85</sup>. Nesta reflexão, que no caso converteu toda uma futura geração ao catolicismo velado nas interpretações da filosofia antiga apresentadas por Pierre Hadot, Foucault

---

<sup>84</sup> Com a proliferação de modelos nos autores estruturalistas e devido a seu componente empírico vinculado ao trabalho etnográfico conduzido por Bourdieu com a sociedade kabyle no contexto da articulação conceitual na base do livro *Le Sens pratique*, não levaremos mais adiante aqui o modelo intitulado “Esquema sinótico das oposições pertinentes”, retomado por ele em *La Domination masculine*. Entretanto, este modelo serve constantemente como referência na articulação de um modelo simples no Epílogo do presente livre. Por isso, convidamos a examinar o modelo nas páginas 139-140 do artigo, “A Dominação masculina”, publicado na revista *Educação e realidade*, no. 20(2) jul.-dez., 1995, pp. 134-183.

<sup>85</sup> FOUCAULT, M. « L'écriture de soi », 329, *Dits et écrits*, vol. IV, op. cit., pp. 415-430. Publicado inicialmente em *Corps écrit*, no 5: L'Autoportrait, février 1983, pp. 3-23.

parece desconhecer o impulso contemporânea dado à autoficção, cujos mestres ulteriores serão justamente Guibert, Dustan e Paul B. Preciado. Para Foucault, na objetividade afirmada do seu projeto genealógico da ética, a escritura de si se apresentará em três formas: a monástica confessional para purificar a conduta; a escrita regulada e ética conforme as *hypomnémata*, na busca da verdade interior; e na forma da narrativa epistolar para se expor a si mesmo pelo olhar imaginado do outro que transforma a narrativa de si em narrativa da *relação a si*. Embora aplicado na sua ontologia histórica, canalizada pela genealogia da ética, em um objetivo de verificar a construção de si como modo de subjetivação que se realiza em nome de uma "*ethopoética*", a relacionalidade desta "estética da experiência" não parecia mais a geração de Dustan sobre as "técnicas" desenvolvidas para deixar falar a alma.

No entendimento de Foucault, os *hypomnémata*, apesar da recuperação do seu uso pelas práticas monásticas em formas antecipadas do confessional, não visavam, ao menos com os estoicos, um exame de consciência. Sua função era a literalmente de *criar* um si calcado no si latente, interiorizado. Neste sentido, os *hypomnémata* eram livros ou cadernos nos quais registrava-se "coisas lidas, entendidas ou pensadas"<sup>86</sup>. No entanto, Foucault rapidamente excluiu como os mesmos poderiam ter sido usados como jornais íntimos em que seria levada ao nível da tentação a experiência da sexualidade que o narrativo de si teria a função singela a resolver. O objetivo dos *hypomnématas*, de acordo com ele, era "fazer da lembrança de um logos fragmentário, transmitido pelo ensino, escuta ou leitura, um meio para estabelecer uma relação a si tanto adequado e perfeito que possível"<sup>87</sup>.

Será justamente no terceiro romance de Dustan que se encontra o ponto nevrálgico e convergente de boa parte das reflexões de Foucault sobre os prazeres. Em *Plus fort que moi* a encenação de uma comunidade queer BDSM leva a rejeitar a relevância de uma configuração teórica, sequer que possa fornecer os termos pelos quais criar uma ontologia queer. Thomas Clerc ressalta ainda que a literatura derruba o modelo foucaultiano de sexualidade. A disputa entre campos científicos encontra um desafio a mais. Se a filosofia e a sociologia se rivalizam concernente à

---

<sup>86</sup> FOUCAULT, M., « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *art. cit.*, p. 1444.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 1445.

metodologia mais sutil para almejar a verdade por trás da dinâmica sócio-política, a literatura submete a verdade à ficção. Desta maneira, Dustan faz valer que a repressão é a força estruturante do sexo, sim, sobretudo se ele for visto a partir das práticas queer+, perspectiva aliás retomada explicitamente por Paul B. Preciado no início de *Testo junkie*, de 2008. Contra os receios de Foucault, o gênero literário melhor a lidar com esta repressão não se limita à escritura de si, se fosse de algum jeito um candidato. Será a autobiografia e ainda na sua estética pornográfica.

Decerto, Dustan consegue escapar à forma da confissão, tão criticada por Foucault, sobretudo para criar uma teoria afirmativa do sujeito gay, sendo que a confissão não se tem capacidade de se desligar dos processos discursivos pelos quais o dispositivo do poder da sexualidade está constituído. A aposta de Dustan parece ser a de que a autobiografia deve levar o obsceno até suas consequências pornográficas irrecuperáveis por um poder movido pelo ideal conservador da heteronormatividade. Não há dúvida de que *Dans ma Chambre* e *Plus fort que moi* realizam este projeto. Por conseguinte, o extremismo literário não só refuta a convicção foucaultiana de que uma escritura de si deva completar, e até substituir, a tese sobre a dissolução do sujeito na *épistémè* pós-humanista. Completar-se-á por recursão teórica nos fundamentos esquecidos ou despercebidos do sujeito na Antiguidade Cristã. Desmente também que teria sido por causa do antissubjetivismo do estruturalismo que a epistemologia objetivava voltar a se propor em cumprir melhor as exigências do universalismo estabelecidas pelas normas singulares à filosofia primeira.

Nossa tese tem defendido, ao contrário, que a normatividade decorrente do comparatismo diferencial do estruturalismo nas ciências humanas conduz à verificação de que a ontologia ainda corresponde melhor aos critérios para que seja levada a discorrer em termos universais sobre as relações sexuais. Por mais que se tenha experimentado com modos de levar a ética ou a epistemologia à posição de uma filosofia primeira, nenhum desses se afasta das ciências que as pressupõem, a teologia no que diz respeito à ética e a teoria da história pela epistemologia. O que ganhamos com uma ciência dos seres existentes variacionais, na qual toda identidade se compõe a partir de processos relacionais de performatividade e de transitividade é também a clareza sobre a falsa equivalência entre ontologia, filosofia



primeira e metafísica. A ontologia não deixa de ser uma opção para ocupar o projeto de uma filosofia primeira, mas é inegavelmente falsa qualquer afirmação que seja completada por uma metafísica.

Para ser operante, a ontologia deve coerentemente mostrar como a verdade é também produzida na literatura. Encontramos a proposta de uma ontologia da multiplicidade que consegue sem incoerência, tampouco relativismo reducionista, verificar que a literatura é condição da filosofia na medida em que surgem figuras genéricas de sujeito que se constroem a partir da verdade inscrita em obras singulares.

Dustan mostra quão integral é uma obra escrita sem o horizonte de um sexo determinado de antemão, até por comunidades queer. Nem por isso ele busca uma teorização deste jogo de papéis, e ainda menos uma justificação, o que de qualquer forma é a marca de um processo genérico em qualquer condição quando se enxerga sua radical novidade. Quem o faz é a reação, a sociedade "preocupada", a psiquiatria em alerta contra a loucura e a polícia em prol a encher as cadeias. Pelo sadomasoquismo, Clerc atualiza os desafios e os riscos: "a literatura, uma vez de novo, ultrapassa todos os sistemas interpretativos (que têm o inconveniente de serem contraditórios) ao neutralizá-los"<sup>88</sup>. No nível puramente descritivo da visibilidade exposta em *Plus fort que moi*, Dustan traz uma "identidade não predicativa composta de várias etiquetas descoláveis". E a Clerc de "teorizar" como "o sadomasoquismo é talvez a prova suprema desta dessubjetivação paradoxal, que fará passar [seu autor/narrador/personagem] do estatuto de homossexual ao gay"<sup>89</sup>.

Temos maior dificuldade, no entanto, de considerar a suspeição de Clerc de que uma parte do pensamento queer, e aqui é impossível não pensar em Eribon, deseja dessexualizar a literatura gay. Reconhecemos como Dustan irá, pela pornografização das instâncias formadoras de uma comunidade, forçar a identidade do sujeito a se dissolver pela própria apagamento dos limites da literatura em relação aos demais campos do saber. Entretanto, quando a identidade se torna relação, se aproxima também aquela utopia dos saberes à qual tentamos dar espalda na tese

---

<sup>88</sup> CLERC, Thomas, « Préface ao roman *Plus fort que moi* », In : *Oeuvres*, I : *Dans ma chambre; Je sors ce soir ; Plus fort que moi*. Paris : Éditions P.O.L., 2013, p. 170.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 170.

do quinto limiar, a que faz da ontologia aquilo que pode ser mapeado como intrínseco, imanente e inato às condições por onde circulam as verdades antes de que qualquer identidade lhes seja atribuída.

\*

A ontologia não pode se deixar convencer de que sua extensão é universal, sem uma verificação mais exigente e mais rigorosa até que os protocolos de verificação científica e os critérios de adequação explicativa que justificam a coerência do seu conjunto de axiomas e teoremas. A ontologia queer, à qual Foucault, o estruturalismo e a análise estrutural contribuíram tanto não é um processo contínuo, nem linear, nem manifesto, e sobretudo não limitado à produção teórica nacional e linguística, sequer dos tais chamados identitarismos. A ontologia queer, subjacente na obra de Foucault, cresceu pelo trabalho póstumo de divulgação de certos cursos fundamentais, além da organização das entrevistas pela editora vanguardista *Semiotexte*, ainda desconhecidas na França durante a vida de Foucault. Desde David Halperin, Didier Eribon, Judith Butler, entre outras pesquisadoras menos ilustres, como Julie Mazaleigue-Labaste<sup>90</sup>, além de nossa vivência teórica própria entre Montréal, Toronto, Nova Iorque, Paris, Londres e Rio de Janeiro, da importância da pesquisa foucaultiana estadunidense para desdobrar o prisma dos efeitos provenientes da sua conceitualização inaugural de um saber queer, saber este agora verificado além do quinto limiar de consolidação da sua verdade.

A história das criações se torna a nova causa final. Após Descola entender que sua discriminação das quatro ontologias passava por uma metodologia que em parte ou em tudo era estruturalista, após Badiou optar por uma fenomenologia esvaziada do sujeito intencional, proporcionada pela dialética entre Ser, Nada e Algo, para então surgir enquanto Essência na *Ciência da lógica* de Hegel, a fenomenologia "objetiva", "calculada" dela mostra bem como o sujeito incorporado é o que devia sempre suplementar o mundo entendido por Althusser como processo sem sujeito. O último

---

<sup>90</sup> MAZALEIGUE-LABASTE, Julie. « L'historicisation de l'homosexualité dans La volonté de savoir : une desvoies d'appropriation de Foucault par les études de genre », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 21, Printemps 2019, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 11 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/gss/5515> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gss.5515> p. 38

quadro relacionado, proporcionado pela análise estrutural, se deriva de Foucault, pelo qual a conceitualidade do *gay/lésbica/queer* integra uma relação com a alteridade pelo qual o mundo continuísta proposto por seu encontro necessita ser criado em rompimento com qualquer determinação descontinuísta separando natureza e cultura, qualquer normativismo.

O genérico é o signo desta ontologia estruturalista, queer. Sem propriedades, o genérico inverte o nome do ser, a exigência da imanência não lhe permite se formar pela sua negação. Por isso também o vazio não é equivalente à negatividade do nada. Sendo queer, o genérico não deixa de manter uma inscrição situacional. Onde e como não se define, mas que é situado deve ser esvaziado de toda pressuposição além da marca acontecimental. Por isso o genérico necessita despossuir-se do nome para aceitar a situacionalidade do situado como percorrida pela flutuação de nomes que são os conceitos refletidos na sua irredutibilidade e cuja positivação necessita a transformação veiculada pelo genérico: conceitos estes do queer, do afro, da mulher, do animal não humano, todos situados – e, como o afirmaria Hegel como exigência última, *sem pressuposição*.

Pelo que foi possível constatar ao consultar os manuscritos e anotações contidas no Fonds Michel Foucault da Bibliothèque Nationale de France, Foucault nunca formalizara as bases de uma ontologia queer, nunca projetara a figura do sujeito gay além do limiar da cientifização, sequer experimentará com um sistema inovador para recolher e organizar a manifestação de novas subjetividades emancipadas em uma teoria do sujeito. Gênios também devem aceitar, senão ao menos admitir, que certos limites não cedem no tempo presente do desejo criativo de formar teorias.



## DIAGRAMAÇÕES CONCLUSIVAS

### O circuito conceitual da circulação estruturalista

A redefinição e modelo da metodologia estruturalista com o qual temos trabalhado neste livro foi exposto no fim do capítulo 2. Ao retomá-los agora, busco principalmente a acrescentar a perspectiva gráfica que vinha propondo em suplementação da metodologia estruturalista, sobretudo para salientar sua ampliação a partir dos limites do pensamento estruturalmente binário.

Portanto, por **estruturalismo**, avançamos que se trata de uma atividade comparativa antianalógica e, portanto, antissimétrica, cujo resultado é a criação de um pensamento com linhas formais que se relacionam à perspectiva e aos termos que prestam coerência ao campo inicial, mas cujas propriedades conteudistas se fazem indiscerníveis a ele por princípios eliminativistas. Ao invés de estabelecer bases de semelhanças (propriedades invariantes) entre dois grupos linguísticos a partir dos elementos que tiverem em comum, descobre-se então uma outra topologia discursiva irreduzível por seu conteúdo diferencial em relação a cada um dos grupos iniciais, isto é, um terceiro grupo. A forma deste novo grupo se deriva a partir das transformações (em relação ao Grupo A e B) que lhe investem com propriedades relacionais na forma de *práticas sociais não discursivas*. Vimos como um grupo conceitual possa satisfazer o papel da primeira filosofia a partir do seu formalismo. O interesse trazido pela filosofia ao formalismo se constata na sua capacidade pela universalização. Porém, o universalismo não contempla de antemão a circulação de um grupo indiscernível. Para integrá-lo, faz-se de prima importância tratá-lo como se fosse parte de um sistema. Que este modelo perpassa a obra de Foucault desde a arqueologia até o modelo inacabado da ontologia gay, é o que se pretendia ainda demonstrar neste livro.

Cabe lembrar que por mais que esta definição divirja da de Foucault, supracitada, é principalmente pela divergência que se entende a conexão entre ela e a filosofia relacional que perpassa em filigrana a obra. Sua forma explícita se constitui aos poucos na ontologia do sujeito gay/queer, embora no estado ainda inacabado devido ao falecimento do escritor. A divergência não indica ruptura. Ao

contrário, problematiza para que finalmente o queer adquira a magnitude conceitual podendo lhe consolidar um significado universal ou, quiçá, o materializar como forma plena da identidade senciente, agora retirada de uma configuração epistêmica que lhe distorcia por um essencialismo naturalizado, se não fosse ideologizado.

De uma perspectiva metodológica que dinamiza o conceito foucaultiano de contraciência, sustentou-se também que este afinamento filosófico resultante pressupõe uma transferência dos registros de modelos ontológicos, por meio de um impulso criativo-conceitual, ao grafismo topológico.

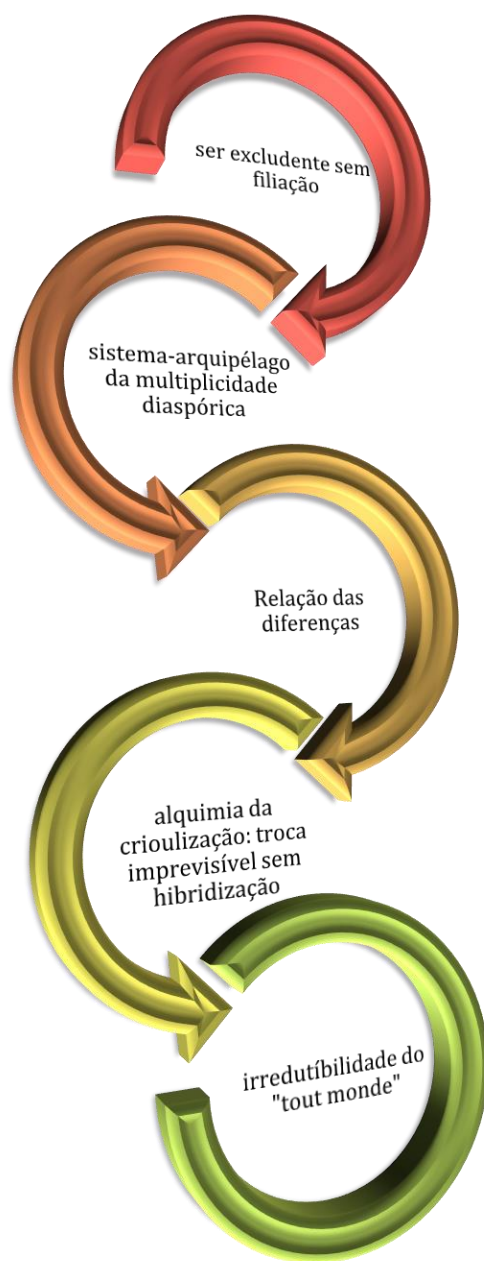
Avançarei três grafismos para levar a cabo a materialização do quinto limiar, passagem ironicamente impedida a cada vez pelo refrão, visivelmente encantador de que Foucault não era estruturalista. São três grafismos. O primeiro ilustra a pressão que as perspectivas avançadas pela poética afro-caribenha exercem sobre os projetos de construir sistemas de criouliização por dentro de uma Europa ainda deludida pelo seu caráter republicano, enquanto nunca abandonou por inteira sua constituição imperial. O nome de Eduard Glissant, por meio das contribuições conceituais tecidas no livro de poética, *Philosophie de la relation*, serve por um encaixamento topológico da finalidade de práticas teóricas que permanece aquém do não-binário.

A segunda pressão diagramática resulta da publicação em desdobrada pós-humana da obra de Foucault mesmo, tal como exploramos, ao menos parcialmente, neste livro. Neste desdobramento, a obra se mostra em busca intermitente da possibilidade de formalizar uma nova metodologia, pois, até o novo modelo da experiência de Foucault, articulada a partir dos estudos historiográficos das "práticas de si", não retira a questão do sujeito, do universal e da exclusão da sua condição de obstáculos para passar ao quinto limiar.

Por fim, a terceira pressão é a da força do local, isto é, a força de realocização no que diz respeito a dinâmica centrípeta de uma Europa redobrada nos bairros urbanos, a descontinuidade metropolitana ao contrário da ideologização do Estado-nacional, no qual inclusive questiona-se na prática o Estado de direito e o efeito das suas leis excludentes. A dinâmica desta prática é a de se opor à força que suga a vitalidade constitutiva de um passo ontológico determinado para rendê-lo, quando

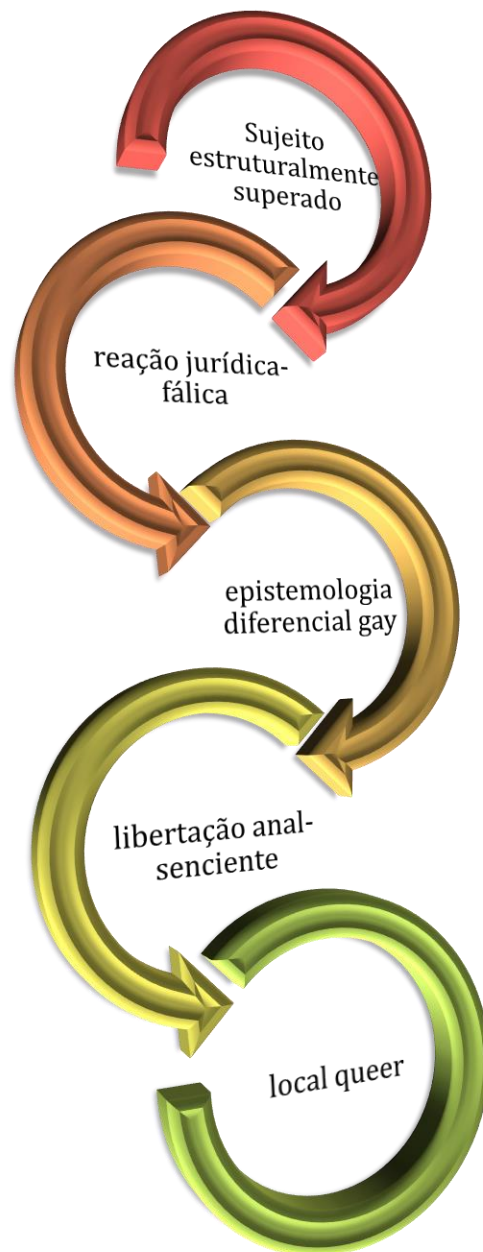
for possível, ao local. Por isso, também se entende que o queer visa a uma positividade em nome das críticas feministas, descoloniais e indígenas.

Enquanto ontologia, há de imaginar que o nome filosofia – como todo nome cujo ponto inicial é queer – seja substituído por outros, já que a cadeia das concatenações é sem fim, possivelmente sendo infinito multiplamente, em diagramações derivativas e inferenciais, com o quinto limiar lançando critérios para um formalismo de transição, não sem evocar a ideia de crioulização em Edouard Glissant, se não demonstrasse bases concretas de uma derivação dela. Fundamentar uma ontologia queer parecia exigir a negação do sistema, quiçá, abandonar a análise estrutural, tanto é que cursos inteiros de filosofia no Brasil seguiram as afirmações próprias de Foucault para se livrar dela. Neste livro, defende-se a tese segundo a qual o que precisava era todo o contrário. Por perder a análise estrutural, enquanto as demais ciências humanas não hesitaram a aplicá-la, a filosofia se manteve no que sempre foi, a reprodução do pensamento heteronormativo, bem entendido, na perfeição, autoridade e prestígio da sua estrutura. No passo, pelo quinto limiar, lançava-se critérios para um formalismo de transição, da multiplicação e da geração sensível à dignidade que as vidas humanas já comprovam, não obstante a violência que vem lhes abalando.

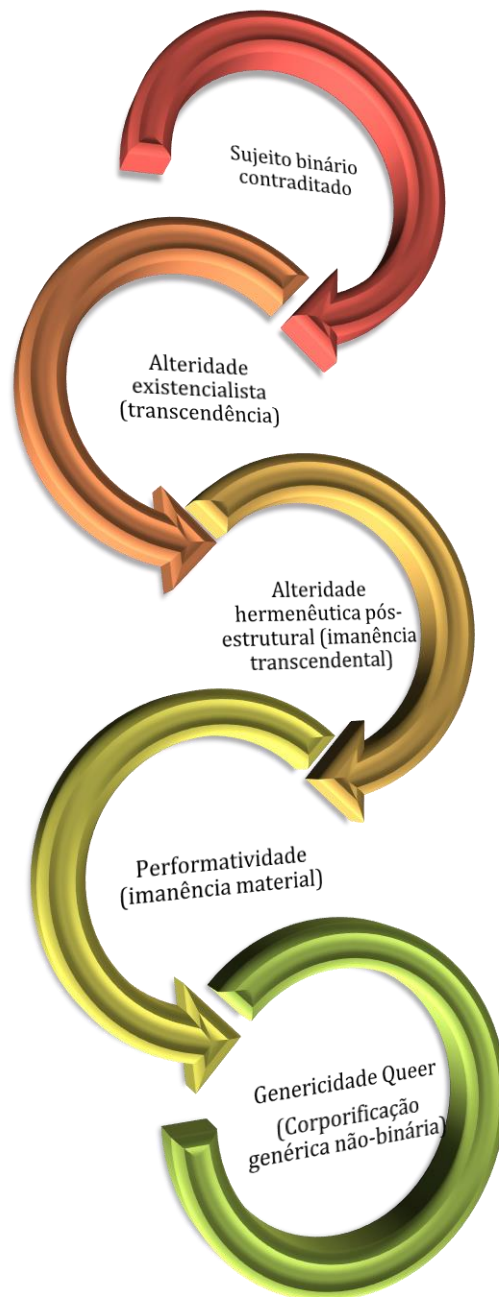


**Torção 1 (Glissantiana):** Não binaridade antilhana criouliizando um sistema relacional





**Torção 2 (Foucaultiana):** Esquema ontológico-subjetivo da dinâmica gay na universalização por relocalização



**Torção 3:** O Quinto limiar (pós-humanista): a ontologia da multiplicidade queer

## BIBLIOGRAFIA GERAL

AGAMBEN, Giorgio.

2017. *O Uso dos corpos. Homo Sacer IV*, 2. São Paulo: Boitempo.

2004. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, tradução de Henrique Burigo, 1. reimpr., Belo Horizonte: UFMG: Humanitas.

AGID, Yves and Pierre MAGISTRETTI.

2020. *GLIAL MAN. A Revolution in Neuroscience*, Translated by Robert N. Cory. London: Oxford University Press, [2018].

AHMED, Sara.

2016. "Interview with Judith Butler". *Sexualities*. 19(4): 482-492.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de.

2009. A Fórmula Canônica do Mito, In: Queiroz, Ruben C. de & Nobre, Renarde F. (eds.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, pp. 147-182. [Verão corrigida.]

ALTHUSSER, Louis.

1965. "Du *Capital* à la philosophie de Marx », *Lire le Capital*. Paris: François Maspero, pp. 9-86.

1965. O objeto de O capital. In: *Ler o Capital*, v. II. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980.

2002. *Para um materialismo aleatório*. Madri: Arena Libros.

ALTHUSSER, Louis ; RANCIÈRE, Jacques ; MACHEREY, Pierre.

1979. *Ler o Capital*. ZAHAR EDITORES. Volume 1. [1965].

AMARAL E SILVA, Eder; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; DIAS, Rosimeri de Oliveira

2018. É preciso se desembaraçar do sexo – Notas introdutórias a uma conversa entre Michel Foucault e Thierry Voeltzel. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 22, set-dez, pp. 55-65.

ARANTE, Paulo Eduardo.

1995. Entrevista concedida a Fernando Barros e Silva e Vinicius Torres Freire. Folha de São Paulo. 6 fev. 1994. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 18, pp. 183-198, 1995.

1994. *Um Departamento francês de Ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra.

ARTIÈRES, Philippe ; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu ; REVEL, Judith [et al].

2009. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Presses Universitaires de Caen-IMEC Éditeur.

AVELINO, Giovanildo Oliveira.

(2008), "Governamentalidade e Anarqueologia". *Revista Travessias*, Rio de Janeiro, nº 9, pp. 187-207.

(2009), "Feudalismo Acadêmico". In: *Anais do I Congresso Internacional de Filosofia da Educação de Países e Comunidades da Língua Portuguesa. Pessoa, sociedade e desenvolvimento: as perspectivas da Filosofia da Educação*. São Paulo: PPGEUNINOVE/SOFELP/FAPESP, CD-Rom

BACHELARD, Gaston

1933. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris : PUF, nouvelle édition 200.

BADIOU, Alain.

1978. *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Paris, François Maspero.

1982. *Théorie du sujet*. Paris : Seuil.

1988. *L'Être et l'événement*. Paris : Seuil. [Tradução brasileira: *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro : Zahar/UFRJ, 1995.

1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris : Seuil. [Tradução brasileira: *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro : Aoutra, 1992.

1992. "Le "(Re)Tour de la philosophie ele-même », *Conditions*. Paris: Éditions du Seuil.

1995. *A Ética. Ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

2005. *Le Siècle*. Paris: Seuil. [Tradução brasileira: *O Século*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.]

2006. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2*. Paris : Seuil.

2012 "Hegel en France", *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Paris, François Maspero, 1978, pp. 11-17 (republicado em *L'Aventure de la philosophie française depuis les années soixante*, La Fabrique, 2012, pp. 59-60.)

2012 "Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem ? », *L'Aventure de la philosophie française contemporaine depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique, 2012, pp. 65-79.

BALIBAR, Étienne.

2005. "Le Structuralisme : une Destitution du sujet?", *Revue de métaphysique et de morale* 45 (1/2005), pp. 5-22.

BERGO, Betina

2010. "What sujet de la folie? Marcel Gauchet and Gladis Swain's search for an alternative history of madness", *Phaenex*, vol 5 No. 2 (2010) DOI: <https://doi.org/10.22329/p.v5i2.3085>.

BARING, Edward.

2011. *The Young Derrida and French Philosophy (1945-68)*. New York: Cambridge University Press.

BARTHES, Roland.

1964. *Essais critiques*. Paris: Seuil. [Tradução Leyla Perrone-Moisés: *Crítica e Verdade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007 [1962]]

BEAUVOIR, Simone de

1970 [1949]. *O Segundo Sexo*. Volume 1: *Fatos e Mitos*. Volume 2: *A Experiência vivida*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

1949b. "Resenha de Les Structures Élémentaires du Parenté", In: *Temps Modernes*, nº\_49, novembro de 1949, pp. 943-9. [Resenha a Estruturas Elementares do Parentesco, In: *Revista CAMPOS*, UFPR, 2008, pp 183-189.]

BENTO, Berenice.

2013. *Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas*. Natal: UFRN.

2014. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. 2a. edição. Natal: Editora da UFRN.

BOURDIEU, Pierre.

1995 "A Dominação masculina", *Educação e realidade*, no. 20(2) jul.-dez., pp. 134-183.

1998. *La Domination masculine ; suivi de Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien*. Paris : Éditions du Seuil.

BOUVERESSE, Jacques.

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

BUTLER, Judith.

2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

2017. Entrevista com Sara Ahmed, "Boa parte de Teoria Queer foi dirigida contra o policiamento da identidade", *Dossiê Gênero* (fev/2017) \*Esta entrevista foi realizada em setembro de 2014 e publicada na revista *Sexualities*, 2016, vol. 19(4). A tradução para o português é de Amin Simaika, com curadoria de Marta Kanashiro e notas de edição de Ricardo Muniz. 10 de fevereiro de 2017.

2019. *Corpos que Importam: os limites discursivos do « sexo »*. São Paulo: N – 1 Edições.

CALABRO RS, CACCIOLA A, BRUSCHETTA D, et al.

Neuroanatomy and function of human sexual behavior: A neglected or unknown issue? *Brain Behav*. 2019;9:e01389

CANGUILHEM, George

1974. Sur l'Histoire des sciences de la vie depuis Darwin," *Actes du XIIIe Congrès international d'histoire des sciences (1971), Conférences plénières* (Moscow: Nauka, 1974). pp. 41-63.

« Abertura », In: E. ROUDINESCOU *et al.*, *Foucault: leituras da História da Loucura*. Trad. por, Maria Ighes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994 [1992].

2015. "Vida". Trad. Jaquet, G. M. *Veritas (Porto Alegre)*, 60(2), pp. 264-286. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2015.2.22005>.

CARAMELLO, Olivia.

2018. *Theories, Sites, Toposes. Relating and Studying Mathematical Theories through Topos-Theoretic Bridges*, Oxford University Press, Oxford UK.

CASTRO, Edgardo.

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

CAYRE, Myriam

2021. Béatrice, Brousse & Mercier, Océane & Magalon, Karine & Daian, Fabrice & Durbec, Pascale & Cayre, Myriam. Endogenous neural stem cells modulate microglia and protect against demyelination. *Stem Cell Reports*. 16. 10.1016/j.stemcr.2021.05.002.

CÉSAIRE, Aimé.

1956. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présences africaines.

CHAMPAGNE, JOHN.

1991. Review Essay. Interrupted Pleasure: A Foucauldian Reading of Hard Core / A Hard Core(Mis)Reading of *Foucault Hard Core: Power, Pleasure, and the "Frenzy of the Visible"* by Linda Williams; Final Report by Attorney General Review by: John Champagne, *Boundary 2*, Vol. 18, No. 2 (Summer, 1991), pp. 181-206.

CHANGEUX, Jean-Pierre.

*L'Homme neuronal*. Paris : Fayard, 1983.

CHANGEUX, Jean-Pierre ; Paul RICOEUR

1998. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris : Éditions Odile Jacob.

CHOMSKY, Noam.

1995. *The Minimalist Hypothesis*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

1997. *Perspectives on Power*. Reflections on Human Nature and the Social Order. Montréal: Black Rose Books.

2005. "The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications", In: *Cognition*, 97, (2005), p. 179-210

2005. "Three Factors in Language Design", In: *Linguistic Inquiry*, 36, 1 (Winter, 2005), pp. 1-22.

2007. The biolinguistic perspective after 50 years. *Quaderni del Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze* 14, 3-12, 2004. [Também publicado em Site Web dell' Accademia della Crusca, 2005.

[http://www.accademiadellacrusca.it/img\\_usr/Chomsky%20-%20ENG.pdf](http://www.accademiadellacrusca.it/img_usr/Chomsky%20-%20ENG.pdf) (19 November 2007)].

2013. "What Kind of Creatures are We? i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?" In: *The Journal of Philosophy*, CX, 12 (Dec. 2013), pp. 645-700.

2012 *The Science of Language*. Interviews with James MacGilvray. Edited by N. Chomsky and J. MacGilvray. London: Cambridge University Press. [2013: *A ciência da linguagem*. São Paulo: Editora Unesp].

2018. Sobre mentes e linguagem. *ReVEL*, vol. 16, n. 31, 2018. Tradução de Gabriel de Ávila Othero. [www.revel.inf.br] [2007, "Of minds and language", publicado na primeira edição do hoje influente periódico *Biolinguistics*.]

CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel; RAJCHMAN, John.

2006. *The Chomsky-Foucault Debate*. New York: The New Press.

CHURCHLAND, P. M.

1981, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *Journal of Philosophy*, 78: 67–90.

CLERC, Thomas.

2013. Préfaces et notes, In : DUSTAN, Guillaume. *Oeuvres I – Dans ma chambre; Je sors ce soir ; Plus fort que moi*. Paris: Éditions P.O.L.



COSTA LIMA, Luiz.

2009. "O que devo ao estruturalismo", In: *REVISTA USP*, São Paulo, nº 81, pp. 130-140, março/maio 2009.

COUTINHO, Carlos Nelson.

2009. *O Estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª edição. São Paulo: Editora Expressão Popular, com uma posfácio por José Paulo Netto.

DEFERT, Daniel, « Os Últimos Dias » In: FOUCAULT, M., *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

DELEUZE, Gilles.

1986. *Foucault*. Paris: Éditions du Minuit. (Tradução brasileira: *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.)

DESCOLA, Philippe.

2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

2011. "As Duas Naturezas De Lévi-Strauss". *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 35-51, nov. 2011.

Available from:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2238-38752011000200035&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752011000200035&lng=en&nrm=iso)>.

Acesso em: 21 abril de 2020. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v122>.

2015. Além de natureza e cultura. *Tessituras, Pelotas*, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun.

2019. *Une Écologie des relations*. Paris, Éditions CNRS/De vive voix, collection « Les grandes voix de la recherche ».

2021. *Les Figures du Visible*. Paris :

DÉSANGES, Guillaume et François PIRON (éd.),

2017. *Contre-Cultures 1969-1989 : l'Esprit français*. Paris : La Maison rouge/la Découverte.

DEUTSCHER, Penelope.

2008. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: ambiguity, conversion, resistance*. New York: Cambridge University Press.

DIOP, Cheikh Anta.

1960. *Afrique Noire pré-coloniale : études comparées des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'antiquité à la formation des états modernes*. Éditions Présences Africaine, Paris.

DOMINGUES, Ivan.

1999. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola.

1996. *Estruturalismo: memorias e repercussões*. Organizado com Hugu Mari e Júlio C.M. Pinto. Belo Horizonte: Editora Diadorim.

2012. *Lévi-Strauss e as Américas: Análise Estrutural dos Mitos*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola.

2013. "Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados", In: *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 17 nº 2, 2013, pp. 75-104.

2017. *Filosofia no Brasil. Legados e perspectivas. Ensaios metafilosóficos*. São Paulo: Ed. UNESP.

2020. *Foucault, a arqueologia e As Palavras e as Coisas cinquenta anos depois*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DOWBOR, Ladislau.

2017. *A Era do Capital improdutivo*. São Paulo: Outras Palavras e Autonomia Literária.

DOWNING, Lisa.

2008; *The Cambridge Introduction to Foucault*. London, UK: Cambridge University Press.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul.

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

DRUKER, Peter.

2015. *Warped: Queer Normality and Anti-Capitalism*. New York: The Brill Academic Publishers.

DUSTAN, Guillaume.

2013. *Oeuvres I – Dans ma chambre; Je sors ce soir; Plus fort que moi*. Préfaces et notes de Thomas Clerc. Paris : Éditions P.O.L.

ERIBON, Didier.

1989. *Michel Foucault*. Paris : Flammarions, collection « Champs/biographie ». 1996. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

2004. *Insult and the Making of the Gay Self*. Translated by Michael Lucey. London: Duke University Press.

2009. *Retour à Reims. Une théorie du sujet*. Paris: Fayard.

2013. "Tombeau pour Guillaume Dustan". <<http://didiereribon.blogspot.com/2013/05/tombeau-de-guillaume-dustan.html>>.

ESCOBAR, Carlos Henrique

1967, "Resposta a Carpeaux: estruturalismo", In: *Revista Tempo Brasileiro*, nº 15/16.

1967. (org.) *O método estruturalista*. Rio de Janeiro: Zahar.

ESPOSITO, Roberto.

2010. *Bios: biopolítica e filosofia*. Prefácio: Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edição 70.

FALZON, Christopher.; O'LEARY, Timothy.; SAWICKI, Jana. (Edit.)

2013. *A companion to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing Limited.

FEDERICI, Silvia.

2004. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FEYERABEND, Paul.

1963. "Mental Events and the Brain," *Journal of Philosophy*, 40:295–6.

FONSECA, Márcio Alves de; MUCHAIL Salma Tannus.

2012. « La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault », *Rue Descartes*, 2012/3 (n° 75), p. 21-33. DOI : 10.3917/rdes.075.0021. Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-21.htm>

FOUCAULT, Michel.

1961 [1978]. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard. [Tradução brasileira: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1981.]

1969 [1997]. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

1971. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola. [1999]

1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

1975b. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1976. *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

1984. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, vol. 2*. Paris : Gallimard.

1994 [2001]. *Dits et écrits I, (1954-1975)*. Edités par DEFERT, Daniel.; EWALD, François.; LAGRANGE, Jacques. Paris: Éditions Gallimard/Quarto.

1994 [2001]. *Dits et écrits II, (1976-1988)*. Edités par DEFERT, Daniel.; EWALD, François.; LAGRANGE, Jacques. Paris: Éditions Gallimard/Quarto.

1996. *A Verdade e as formas jurídicas: conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973*. (tradução Roberto Cabral de Melo Machado, Eduardo Jardim Morais). Rio de Janeiro: Nau Editora. 1ª edição. [La vérité et les formes juridiques, *Dits et écrits*. Tome II, text, n° 139.]

1997a. « *Il faut défendre la société* ». (Cours de 1975-1976.) Paris : Éditions du Seuil. [Tradução brasileira: *Em Defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fonte, 2005].

1997b. *Resumo dos cursos (1970-1982)*. Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Edição Jorge Zahar, 1997. [Parte da obra *Dits et écrits (4 vols.)*, 1994].

1999. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (*Ditos e Escritos*, 1).

2000. *Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Tradução por Elise Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (*Ditos e Escritos*, II).

2001. *L'herméneutique du sujet (Cours au Collège de France : 1981-1982)*. Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil. [Tradução brasileira: *A Hermenêutica do sujeito (Curso dado no Collège de France (1981-1982))*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Márcio Alves Da Fonseca Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fonte, 2006.]

2003. *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Les Hautes Études/Gallimard/Seuil.

2004a. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris: Gallimard/Seuil (Collection « Hautes Études »), 2004. [*Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2008.]

2004b. *Speech begins after Death: in conversation with Claude Bonnefoy*. Translated by Roberto Bonnono. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2004c. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (*Ditos e escritos*; V).

2008a. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2008. [Tradução brasileira: *O Governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-83)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fonte, 2010.]

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

2008c. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária (*Ditos e escritos*, 2).

2009. *Le Corps utopique/Les Hétérotopies*. Paris: lignes.

2009b. *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (*Ditos & Escritos*, Vol. III)

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

2011b. *Leçon sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France suivi de Le Savoir d'Œdipe*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil. [*Lectures On The Will To Know: Lectures at the Collège de France, 1970--1971, and Oedipal Knowledge*. Edited by Daniel Defert; General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana; English Series Editor: Arnold I. Davidson; Translated by Graham Burchell. New York: Picador/MacMillan, 2013.]

2011. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, (Ditos e escritos; 7).

2012. *Le Courage de la vérité. (Le Gouvernement de soi et des autres, 2.)* Cours au Collège de France, 1984. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil.

2013. *La Société punitive. Cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris : Hautes Études/EHESS, Gallimard, Seuil. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Bernard E. Harcourt.

2013b. *L'Origine de l'herméneutique de soi*. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, éd. par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris, Vrin.

2014. *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos e escritos, vol. X).

2015. « « Introduction » à *L'Archéologie du Savoir* », texte établi et introduit par Martin RUEFF, *Les Études philosophiques*. Paris : PUF, 2015/3 N° 153, pp. 327–352.

2018a. *Histoire de la sexualité IV: Les Aveux de la chair*. Edition par Frédéric Gros. Paris : Gallimard/Bibliothèque des histoires.

2018b. *La Sexualité suivi de : Le Discours de la sexualité*. Edition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Claude-Olivier Doron. Paris: Seuil/Gallimard, coll. « Hautes Études/EHESS ».

2019. *Penal Theories and Institutions. Lectures at the Collège de France 1971 – 1972*. Edited by Bernard E. Harcourt With: Elisabetta Basso (transcription of the text), Claude-Olivier Doron (notes and critical apparatus), and the assistance of Daniel Defert. General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana. English Series Editor: Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan.

2019. *Folie, langage, littérature*. Paris : Vrin/du présent.

## MANUSCRITOS DO FONDS MICHEL FOUCAULT BNF

Le Discours philosophique, Département de Manuscrits de la BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, boîte LVIII.

Cours de Tunis, Département de Manuscrits de la BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, boîte LVIII. (M. Foucault, *Le discours philosophique. Cours de Tunis 1966-1968*, Orazio Irrera ; Daniele Lorenzini [éd.], Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, collection. Hautes Études, [en préparation]).

Structuralisme et histoire, Département de Manuscrits de la BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, boîte LXX.

*Dossier L'Homme*. Disponível em : <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/cdc.html>  
Acesso em: 08/02/2016.

GAUCHET, Marcel.

2003. « Entretien avec Marcel Gauchet », *Le Philosophoïre*, 2003/1 (n° 19), pp. 23-37. DOI: 10.3917/phoir.019.0023. Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoïre-2003-1-page-23.htm>

GAUCHET, Marcel e Gladis SWAIN,

2007. *La Pratique de l'Esprit humain : L'institution asilaire et la révolution démocratique*. Préface inédite de Marcel Gauchet. Paris : Editions Gallimard, [1980].

GLISSANT, Édouard.

2009. *Philosophie de la relation*. Paris : Éditions du Minuit.

GRAEBER, David e David Wengrow.

2020. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

GUEROULT, M.

1979. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier-Montaigne.

GIANNOTTI, José Arthur.

1974 Entrevista publicada na Revista *Trans/Form/Ação*, v. 1, pp. 25-36. [Reedição: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 1-218, 2011. Edição especial.].  
1980. *Exercícios de Filosofia*, 3ª ed. Petrópolis: Vozes.

1985. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*, 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.

GOLDSCHMIDT, Victor.

"Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas Filosóficos"  
In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, pp. 139-147.

Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie. In: *Écrits*. Paris, Vrin, 1984, T. II.

GREGORI, Maria Filomena.

2010. *Prazeres perigosos. Erotismo, gênero e limites da sexualidade*. Campinas: UNICAMP.

GROS, Frédéric

2001. « Quelques Remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique* », *Michel Foucault et la médecine*. Édité par Philippe Artières et al. Paris : éditions Kimé, pp. 49-59.

GROS, Frédéric; DÁVILA, Jorge.

"*Michel Foucault, lector de Kant.*" In: Consejo de publicaciones. Mérida: Universidad de los Andes, 1996, p.12. Disponível em : <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>

GROTHENDIECK, Alexandre.

1985-1987. *Récoltes et Semailles*. Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier.

GUTTING, Gary.

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

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

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



HADOT, Pierre.

1989. "Réflexions sur la notion de 'Culture de soi'", In: *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil/Les travaux, pp. 261-270.

HALPERIN, David.

1990. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge.

1995. *Saint-Foucault: a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.

HAN, Béatrice.

1998. *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998. (*Michel Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical* (Stanford: Stanford UP, 2002).)

HARVEY, David.

2013 *Para Entender o Capital Livro 1*. [Tradução de Rubens Enderle]. São Paulo: Editora Boitempo. [2010]

HAUSER, M.; CHOMSKY, N.; FITCH, T.

2002. "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?". *Science*, 298, issue 5598 (2002), p. 1569-79

HUSSERL, Edmund.

1983. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VI, 1962] Tradução G. Granel. Paris: Gallimard.

1996. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. (Introdução e tradução de Urbano Zilles). Porto Alegre: EDIPUCRS.

2006. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. (Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura). Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

2007. *Investigações lógicas*. Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

JACOB, François.

Evolution and tinkering. In: *Science* 196(1), pp. 161-171, 1977.

JANICAUD, Dominique,

1991. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris : L'Éclat.

JAQUET, Gabriela.

2020. *Compte rendu Foucault hérétique: Les Mots et les choses*. 2020.

2016. *A condução de si e dos outros através de uma acontecimentalização da história em Michel Foucault*. Dissertação de Mestrado (UFRGS-Departamento de História). Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/143133/000996179.pdf?sequence=1>

JAQUET, Gabriela Menezes e Norman Roland MADARASZ

2020. « L'Approche de la «distance» dans les écrits littéraires de Michel Foucault, ou comment inscrire l'événement dans la structure. » *Veritas* (Porto Alegre), v. 65, p. e39229.

KANT, Immanuel.

2001. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

2005. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

2010. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.

KINSEY Alfred,

1948. *Sexual behavior in the human male*, Philadelphia, Saunders. DOI: 10.1097/00005053-194903000-00016.

1953. *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia: Saunders.

KOPENAWA, David e Bruce Albert.

2015. *A Queda do Céu*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

KRTOLICA, I.

2022. Entretien avec Jean-Jacques Hublin & Alain Prochiantz. *Rue Descartes*, 101, 107-131. <https://doi.org/10.3917/rdes.101.0107>

KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, 1962.

LE BLANC, Guillaume.

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

2005. *L'Esprit des sciences humaines*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

LEBRUN, Gérard.

"Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* », In: *Michel Foucault Philosophe : Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris : Gallimard, 1989, pp. 33-53.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*.

1958. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon. (Tradução brasileira: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.)

1962. *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon.

1969. *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press, with a new introduction by Claude Lévi-Strauss. (*Les Structures Élémentaires de la Parenté*, 2e edition, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1967.)

1971. *L'Homme Nu*. Paris, Plon.

1979. « Réponse au discours de réception de Georges Dumézil à l'Académie française ». Le 14 juin 1979. Disponível na página da Académie française: Disponível em : <https://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-georges-dumezil> .

1983. *Le Regard éloigné*. (Tradução brasileira: *O Olhar distanciado*. Rio de Janeiro: Martins Fonte, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude e Didier ERIBON.

1988. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob. [tradução brasileira: *De Perto e de Longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LEWIS, Elizabeth Sara

2018. Do "léxico gay" à Linguística *Queer*: desestabilizando a norma homossexual oculta nas Teorias *Queer*. ESTUDOS LINGUÍSTICOS, São Paulo, 47 (3): pp. 675-690.

LÖWY Ilana; ROUCH Hélène,

2003. « Genèse et développement du genre : les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre », *Cahiers du genre* 34, 2003, pp. 5-16. DOI : 10.3917/cdge.034.0005.

MACHADO, Roberto.

1989. "Archéologie et épistémologie", In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil/Travaux, pp. 15-32.

2006. Foucault, a ciência e o saber. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

2018. Impressões de Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

MADARASZ, Norman.

2015. "Foucault: arqueólogo estrutural", In: *Foucault: Leituras acontecimentos*. Org. por Norman Madarasz, Gabriela M. Jaquet et al. Porto Alegre: Editora Fi.

2016. *O Realismo Estruturalista: sobre o intrínseco, o imanente e o inato*. Porto Alegre: Editora Fi/coleção PUCRS "Filosofia e interdisciplinaridade".

2016b. "Apresentação do dossiê *Filosofias da biologia*", In: *Veritas, (Porto Alegre)*, 60(2).

2017. "O "sujeito científico" no sistema filosófico de A. Badiou" In: *Veritas, Porto Alegre*, v. 61, nº 3, set.-dez. 2016, pp. 466-491.

2018. "Barreiras científicas: as desacertadas da biopolítica". In: Itamar Soares Veiga; Cleide Calgato; Norman R. Madarasz. (Org.). *Sociedade e Ambiente: Direito e Estado de Exceção*. 1ed. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2018, v. 1, pp. 256-279.

2019. "The concept of human nature in Noam Chomsky", In: *Veritas (Porto Alegre)*, 63(3), pp. 1092-1126. doi: 10.15448/1984-6746.2018.3.32564.

MARI, H. et al.

1995. "Da busca da positividade do significado aos princípios de categorização", In: *Estruturalismo: memória e repercussões*. Rio de Janeiro: Diadorim, pp. 65-78.

MARTIN, Robert D.

2018. « The e macho sperm myth: The idea that millions of sperm are on an Olympian race to reach the egg is yet another male fantasy of human reproduction », *Aeon*, 23 August 2018. < <https://aeon.co/essays/the-idea-that-sperm-race-to-the-egg-is-just-another-macho-myth> >.

MARX, Karl.

1867. *O Capital, livro 1*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

MAZALEIGUE-LABASTE, Julie.

2019. « L'historicisation de l'homosexualité dans La volonté de savoir : une desvoies d'appropriation de Foucault par les études de genre », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 21 | Printemps 2019, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 11 décembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/gss/5515>; DOI: <https://doi.org/10.4000/gss.5515>

MBEMBE, Achille.

2013. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

McCANN, Hannah e Whitney MONAGHAN.

2020. *Queer Theory Now: from Foundations to Futures*. London, UK: Red Globe Press, Macmillan International.

MERLEAU-PONTY, Maurice.

1991 [1960]. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.

MISKOLCI, Richard

2017. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. 2ª edição revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa.

2009. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 104-124.

MÖSER Cornelia.

2018. « Sex Wars and the Contemporary French Moral Panic: The Productivity and Pitfalls of Feminist Conflicts », *Meridians*, 16, 1, 2018, pp. 79-111. DOI: 10.2979/meridians.16.1.09

MOURA, C.A.

2001. "História *Stultitiae* e história *sapientiae*". In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, pp. 13-42.

MULLER-LAUTER, Wolfgang.

1997. *A Doutrina da Vontade de Potência em Nietzsche*. São Paulo: Annablume.

NEOCOSMOS, Michael.

2016. *Thinking Freedom in Africa: toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg, South Africa: Wits University Press.

NETTO, José Paulo.

2009. Posfácio, In: COUTINHO, Carlos Nelson. *O Estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª edição.

NIGRO, Robert.

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

NOBRE, Marcos.

1999. "A filosofia da USP sob a Ditadura Militar" IN: *Novos estudos CEBRAP*, nº 53. São Paulo, março, pp. 137-150.

ORTEGA, Francisco

2004. Biopolíticas da saúde: reflexões sobre Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt, *Interface -Comunic., Saúde, Educ.*, v.8, n.14, pp.9-20, set.2003-fev.2004

2017. em co-autoria com Fernando Peixoto, *Being Brains: Making the Cerebral Subject*. New York: Forham University Press.

PEIXOTO, Fernanda.

1998. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana* [online]. 1998, vol.4, n.1, pp.79-107.

Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100004&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 1678-4944.

<https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100004>.] Acesso em: 2020.

PESSANHA, Eliseu Amaro e Wanderson Flor do Nascimento.

2018. "NECROPOLÍTICA: Estratégia de extermínio do corpo negro "Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.

PETITTO, Laura Anne.

2005. "How the brain begets language", In: *The Chomsky Reader*, ed. James McGilvray. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 85-101.

PIKETTY, Thomas.

2019. *Capitalisme et Idéologie*. Paris: Éditions du Seuil.

PORTOCARRERO, Vera.

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

RAGO, Luiza Margareth.

2013. *A Aventura de Contar-se. Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

*REPENSER LES STRUCTURES. Revue de métaphysique et de morale* 2005/1 (n° 45).  
Pages : 152; Éditeur : Presses Universitaires de France.

REVEL, Judith.

2005. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz.

RIBEIRO, Djamila.

2017. *O que é lugar de fala?* São Paulo: Feminismos Plurais.

RICH, Adrienne.

1980. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience. *Signs. Women: Sex and Sexuality*, v. 5, n. 4, p. 631-660, Summer.

RIZZI, Luigi.

« Complexité des structures linguistiques, simplicité des mécanismes du langage : Leçon inaugurale, 5 novembre 2020. » *Le Collège de France : Chaire de Linguistique générale*. Transcription. Disponible sur: <<https://www.college-de-france.fr/site/luigi-rizzi/inaugural-lecture-2020-2021.htm>>.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde

2018. Fazendo o caminho ao andar – Verdade, poder e subjetivação em Michel Foucault. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, nº 21, maio-agosto, pp. 02-16.

RODRIGUES, Mavi.

2006. MICHEL FOUCAULT SEM ESPELHOS: um pensador *proto* pós-moderno/Mavi Rodrigues. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS.

ROMANO, Claude.

2012. Les concepts fondamentaux de la phénoménologie Entretien avec Claude Romano. Tarek R. Dika, William C. Hackett, Claude Romano *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XX, No 2, pp 173-202.

2015 [2003] *There Is: The Event and the Finitude of Appearing*. Translated by Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.

RORTY, Richard

1979. *Philosophy and the Mirror of Natures*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

SABOT, Philippe.

2007. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

2009. « Foucault avec Marx et au-delà de Marx », In : *Critique*. No. 749, octobre, pp. 848-859.



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

2020. « Michel Foucault des *Mots et les Choses* à *L'Archéologie du savoir* ». In: Michel Foucault hérétique. Lyon: Bertrand Nouailles et Alain Petit éd., *Foucault hérétique: Les Mots et les Choses*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal.

SARDINHA, Diogo.

2011. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, L'Harmattan.

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

2012/3. "Différence entre l'Anthropologie pragmatique et l'Anthropologie métaphysique." In: *Rue Descartes. Collège international de Philosophie*, n.75, pp.46-59.

2014. « Ivan Domingues, Lévi-Strauss e as Américas. Análise estrutural dos mitos [Lévi-Strauss et les Amériques: Analyse structurale des mythes] », *Asterion* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 17 octobre 2021. Disponible em: <http://journals.openedition.org/asterion/2585> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.2585>

SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César e MISKOLCI, Richard (orgs.).

*O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

SEDGWICK, Eve Kosofsky.

1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.

SERRES, Michel.

1969. *Hermès 1: La communication*. Paris: Minuit.

SPIVAK, Gayatri.

*Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOUTO, Caio e Fernando GIMBO

"Para Além Do Método Estrutural em História da Filosofia: Foucault e Deleuze", In: *Saberes*, (Natal RN), v. 1, nº 14, Out. 2016, pp. 279 - 298.

STEINBOCK, Anthony J.

2003. Generativity and the scope of generative phenomenology, In Donn Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press. pp. 289-325.

2017. *Limit-phenomena and phenomenology in Husserl*. Toronto: Rowman and Littlefield.

SOUZA, Richer Fernando Borges de.

2017. *Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel Foucault* [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi.

SEDAT, Jacques

2009. « Lacan et Mai 68 », *Figures de la psychanalyse*, 2009/2 (n° 18), p. 221-226. DOI: 10.3917/fp.018.0221. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2009-2-page-221.htm>

STIEGLER, Barbara.

2021. *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard/Folio.

TAYLOR, Charles.

2016. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

THOMPSON, D'Arcy Wentworth.

1992 [1917]. *On Growth and Form* [edição preparada por John Tyler Bonner]. Cambridge: Cambridge University Press.

TRUBETZKOY, Nikolay Sergeevich.

2001. *Studies in General Linguistics and Language Structure* [ed. Por Anatoly Liberman, traduzido por Marvin Taylor & Anatoly Liberman]. Durham, NC: Duke University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.

WARNER, Michael

1993. (Ed.) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

2000. *The Trouble with the Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge: Harvard University Press.

WATUMULL, Jeffrey & Noam CHOMSKY.

2020. Rethinking universality. In András Bány, Theresa Biberauer, Jamie Douglas & Sten Vikner (eds.), *Syntactic architecture and its consequences II: Between syntax and morphology*, 3–24. Berlin: Language Science Press.



# LISTA DAS FIGURAS E TORÇÕES

## LISTA DAS FIGURAS E TORÇÕES

**Figura 1.** Oscilação relacional entre interioridades e fisicalidades nas 4 ontologias de Descola. Fonte: DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*, op. cit., Figure 1, p. 221.

**Figura 2.** Os tipos de imputação de agência respectiva às quatro ontologias de Philippe Descola. Fonte: Adaptação a partir de DESCOLA, Philippe. *Par-Além de Natureza e Cultura*.

**Figura 3.** Como a distribuição ontológica, conforme o modelo rotacional de Descola, afeta a definição e as propriedades de um sujeito. FONTE: DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*, op. cit., Figura 9, p. 150.

**Figura 4.** Matema do sujeito obscuro. FONTE: Badiou, A. *Logiques des mondes*, op. cit., 2006, p. 68.

**Figura 5.** Matema do sujeito fiel. Fonte: BADIOU, A. *Logiques des mondes*, op. cit., p. 61.

**Figura 6.** Os Procedimentos de verdade e sua ativação singular. Fonte: BADIOU, Alain. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 86.

**Figura 7.** Espírito político comparativo em uma perspectiva Queer. Fonte: MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*, 2012, Figura 8.1, p. 20.

**Torção 1 (Glissantiana):** Não binaridade Caribenha crioulizando um sistema relacional.

**Torção 2 (Foucaultiana):** Esquema ontológico-subjetivo da dinâmica gay na universalização por realocização.

**Torção 3** O Quinto limiar pós-humanista: a ontologia da multiplicidade queer.



# FOUCAULT, O QUINTO LIMIAR

## Estruturalismo e Ontologia Queer

### SUMÁRIO DETALHADO

Agradecimentos

#### 0. PREÂMBULO

Um momento para se disputar

Esquecimento do estruturalismo filosófico no Brasil  
O quinto limiar e a progressão epistemológica da obra de Michel Foucault  
Apresentação dos capítulos

#### 1. RADIOSCOPIA

Estruturalismo no Brasil

Razões de uma exclusão metodológica em departamentos de filosofia.  
Perspectivas: Paulo Arantes; Ivan Domingues; Carlos Nelson Coutinho; Luiz Costa Lima, Eduardo Viveiros de Castro.

#### 2. UM FENÔMENO FILOSÓFICO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Em um país emergente

Legado e contexto de emergência dos estudos foucaultianos na França  
Os primeiros cursos de Foucault publicados: *Il faut défendre la société* e *Les Anormaux*.  
Legado das visitas de Michel Foucault no Brasil e a pesquisa nacional  
Mais adaptações e ajustes  
Pesquisa bibliográfica sobre estruturalismo em Foucault  
Apresentação de *Sécurité, Territoire, Population* e *Naissance de la biopolitique*  
Foucault na PUC-Rio  
Definição de estruturalismo

### 3. ESTRUTURALISMO DE FOUCAULT

Para terminar com um comentador limitado

Segunda parte da pesquisa bibliográfica sobre estruturalismo em Foucault  
Primeira discussão de *As Palavras e as coisas*

Mais sobre o contexto francês

As denegações de Foucault acerca do estruturalismo.

Manuscritos sobre estruturalismo do Fonds Michel Foucault da Bibliothèque nationale de France :

E. "Estruturalismo e análise literária, 4 de fevereiro 1967.

F. "Loucura e Civilização", Club Tahar Haddad, abril de 1967

G. A "Conferência" de março de 1968 *Dits et écrits*, 70 : « *Linguistique et sciences sociales* », pp. 849-870

H. « *L'Extralinguistique et la littérature* », *Folie, language, littérature*, pp. 223-242.

A questão da história ("Retornar à história" (1970/2)

Retratos culturais da França

Análise estrutural da literatura, e o campo discursivo da sexualidade perante a morte do homem

### 4. O FEIXE ACONTECIMENTAL

Arqueologia e a teoria de subjetividade

Uma "filosofia do acontecimento"

A sistematização acontecimental

As elipses da recepção da obra

O modelo de experiência

Observações sobre Pierre Hadot

### 5. DISPERSÃO DO SUJEITO, COMPENSAÇÃO ONTOLÓGICA

Persistência estruturalista nas contradições,  
dinamização da metodologia gráfica

Após *Les Mots et les Choses*: o desdobramento das contradições

As implicações teóricas do pós-humanismo: eliminativismo estrutural

A Arqueologia como molde linguístico para um sujeito inexistente, pois excluído

Contradição A: a gramática universal como ontologia na linguística estrutural

Contradição B: a estrutura neuropsicológica do ser vivo pensante

Contradição C: a "ontologia" na antropologia estrutural de Philippe Descola



Consequências e determinações para uma filosofia do cérebro  
Em rumo às diagramações conceituais

## 6. PRIMEIRA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR

Sistematicidade sem acontecimento, novos rumos na fenomenologia

Sobre a fenomenologia contemporânea: Anthony Steinbock e Claude Romano

Philippe Sabot e o acontecimento na *As Palavras e as coisas*

Análise do Primeiro Curso no Collège de France, *A Vontade de Saber*

Análise de *A Hermenêutica do Sujeito*, curso de 1981-82

A figura do Atleta do acontecimento

Últimos cursos: o conceito de *érgon*

O "sistema" de Foucault. Crítica ao reducionismo kantiano de Diego Sardinha.

Ao invés de estruturas, normas? Sobre o circuito P. Macherey-G. Le Blanc-Ph. Sabot

A estruturalização da genealogia na sua subdivisão nos três domínios de uma ontologia histórica.

## 7. SEGUNDA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR

um sistema com acontecimento,  
a chave que trouxe a teoria do sujeito de Alain Badiou

Relações formativas entre Foucault e Alain Badiou: o momento de Vincennes  
A Ontologia Postergada

A superação do quinto limiar no sistema de Badiou

A sistematização do sujeito acontecimental e sua nova ontologia

A ética e os desastres no pensamento: sobre o sujeito obscuro.

*Uma configuração prescritiva para uma ontologia econômica política: nove eixos*

O Desafio de uma Ontologia Relacional: Do sujeito genérico ao corpo da verdade

O Limiar Amoroso

## 8. TERCEIRA ABORDAGEM DO QUINTO LIMIAR:

### Ontologia Relacional e Genericidade Queer

As ontologias pós-humanistas sob condição de práticas corporais  
A sistematização acontecimental como pré-condição pela abertura do sistema  
Tudo está conectado, mas as verdades são locais  
A diversidade além da diferença: parâmetros e campos  
O queer, um passo teórico-prático intencionado por Foucault na relação gay/homossexual  
Filosofia da sexuação  
Sexuação e liberdade existencial... na teoria  
A relacionalidade estrutural  
Inversão de perspectiva por localizações no corpo  
O elo da atualização  
Uma inferência que se transforma em postura  
Da inversão à ativação da análise estrutural  
A estratégia de extrair da teoria uma biografia múltipla  
A transformação sequencial

## DIAGRAMAÇÕES CONCLUSIVAS

### O circuito conceitual da circulação estruturalista

Torção 1: Glissantiana: Não binaridade caribenha crioulizando o Sistema  
Torção 2: Esquema ontológico-subjetivo foucaultiano: pressão gay na universalização por relocalização  
Torção 3: O quinto limiar: ontologia queer da multiplicidade

## Bibliografia Geral

### Lista das Tabelas e Torções



