

Figuras e figurações do saber no pensamento de Michel Foucault

*José Roberto de Oliveira*¹

RESUMO

Nas análises de Michel Foucault sobre o saber ocidental é possível vislumbrar uma descontinuidade do saber, que o impossibilita de ser visto como algo contendo traços definidos. A indefinição desses traços traz indícios de que, para Foucault, o saber não possui um rosto, mas apenas máscaras, que são trocadas à medida que nascem novas configurações que passam a figurar no palco do conhecimento. O presente artigo buscou seguir o percurso dessas análises, visando encontrar a máscara portada pelo saber no período contemporâneo. Para tanto, tentou-se realizar uma articulação entre alguns escritos de Foucault onde arte, literatura e filosofia se intercalam num jogo de experiências e reflexões típico do pensamento contemporâneo: já não há mais espaço para o jogo das similitudes, próprio do conhecimento renascentista; a representação que dominou toda a idade clássica assumiu uma palidez distanciando-se das distinções; e o homem, principal personagem da modernidade, perdeu o poder de fazer girar em sua órbita todas as outras figurações. Doravante, tanto nas experiências das artes quanto na filosofia (em especial a filosofia de Gilles Deleuze), figuram a indefinição das formas, a impossibilidade da apreensão totalizadora, o desaparecimento do sujeito do conhecimento e a imagem fantasmagórica do pensamento.

Palavras-chaves: Foucault, Deleuze, pensamento contemporâneo, filosofia e arte.

¹ Mestre em filosofia pela PUC-SP. Professor dedicação exclusiva do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA – Campus Eunápolis. Contato: robertodeoliveira12@yahoo.com.br.

“Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”. (FOUCAULT, PC, p. 358)

Em seu *Foucault* (1991), Gilles Deleuze não concorda com outros comentadores de que haja uma dicotomia ou mesmo uma preponderância do poder, em detrimento do saber, no pensamento de Michel Foucault, a partir da década de 70. Para ele em nenhum momento da obra de Foucault o poder ofusca o saber como objeto de estudo. Ela não foi introduzida nesse pensamento para suplantá-lo, mas para ir à complexidade do seu sentido: o poder é causa pressuposta do saber; este se revela como a mais profunda necessidade do poder, sem a qual ele não passaria a ato. Ambos são apresentados respectivamente como uma relação de formas – enunciados e visibilidades – e uma relação de forças – diagramas e enquadramentos. A necessária diferença entre os dois encontra-se no espaço que lhes é próprio, isto é, naquilo que marca e determina suas singularidades. E somente por esse jogo de diferenciação é possível pensar tal relação, pois, segundo Deleuze (1991) “... Há apenas uma relação de forças que age transversalmente e que encontra na dualidade das formas a condição para sua ação, para sua própria atualização.” (DELEUZE, 1991, p.48).

Além de evitar uma oposição ou predominância entre o saber e o poder, Deleuze também revela que “na obra de Foucault, os artigos sobre Nietzsche e sobre Blanchot se encadeiam, ou se re-encadeiam...”, pois, “... se ver e falar são formas da exterioridade, pensar se dirige a um lado de fora que não tem forma. Pensar é chegar ao não-estratificado” (Idem, p. 93). Isto é significativo primeiramente porque, ao tratar dos dois artigos, Deleuze dá ênfase ao tema inicial das pesquisas de Foucault – o saber –, mas sem deixar de relacioná-lo com o poder, evidenciando duas características importantes: as implicações entre as múltiplas forças difusas do poder e as formas constitutivas e estratificadas do saber; as relações de forças respondendo pelas estratificações existentes no solo do conhecimento, as quais ganham o estatuto do saber de uma época.

A interpretação deleuziana tornou-se fundamental para o desdobramento desta pesquisa. Graças a ela, uma das hipóteses perseguidas fica ainda mais evidente: para Foucault o saber ocidental não possui uma forma permanente e contínua; ele é mutável. Em constante relação e dispostas em diferentes pontos, enfrentando-se até fazerem surgir na superfície algo como o pensamento, as forças estabelecem o ritmo dessa mutabilidade. Mas essa interpretação também nos direciona a outra perspectiva (segunda hipótese): se o pensamento se transforma, se ele sofre reorganizações, então é possível que, ao longo de suas pesquisas, Foucault tenha perseguido não somente os estratos que compõem o pensamento ocidental, mas também os traços do pensamento contemporâneo, daquele que constitui o saber de nossa época.

Partindo dessa perspectiva, talvez seja possível detectar uma articulação não somente entre os dois artigos propostos por Deleuze, mas entre estes e um terceiro, formando, assim, uma tríade: “la pensée de dehors”, dedicado a Maurice Blanchot; “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”, que trata da genealogia em Nietzsche; e “Theatrum philosophicum” – intermediário até mesmo na ordem cronológica de publicação de *Dits et écrits*² –, que trata do pensamento de Gilles Deleuze, em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*.

Com essa tríade, partimos do pressuposto que se os dois artigos citados por Deleuze “se encadeiam” por se tratar de uma reflexão sobre as condições internas da possibilidade do saber, “Theatrum philosophicum” também se aloja nesse espaço, porque indicia os primeiros traços de uma reflexão não somente sobre as experiências contemporâneas, mas sobre o saber que se constitui na contemporaneidade.

Há ainda um dado curioso que contribui à articulação entre esses três artigos. Pode-se encontrar em todos eles uma série de remissões aos elementos do teatro. Poder-se-ia objetar que esse dado não possui nenhuma relevância nem acrescenta alguma indicação imprescindível para a compreensão do pensamento de Foucault. De fato não, até o momento em que se deixe de ver esses elementos menos como

² - Segundo a ordem cronológica em que os artigos aparecem publicados temos: “La pensée du dehors”, publicado em 1966; “Nietzsche, la généalogie et l’histoire” cuja publicação é de 1971 e o artigo que intermedeia os anteriores – “Theatrum philosophicum” – que data de novembro de 1970. Cf. *Dits et écrits*. IV tomes, Paris : Gallimard, 1994.

um recurso linguístico e espetaculoso e mais como mecanismos metodológicos usados pelo pensador para evidenciar realidades que mostram, tal como uma nova cena, no palco do conhecimento ocidental.

Se Foucault fala de máscaras, de personagens, teatro, palco, cenas e até mesmo de um tempo em que esses elementos se compõem e se evidenciam, é porque ele concebe a filosofia como um teatro cujas cenas são realizadas cumprindo sempre uma regra co-determinada pelo *jogo dos acontecimentos*. Esse teatro jamais para de repetir as cenas, as quais sempre trazem novidades provenientes de uma série de encenações. As cenas (o jogo dos acontecimentos) estão para as forças, como o espetáculo gerado está para o saber. Vale ressaltar, no entanto, que tal espetáculo não evidencia, no pensamento de Foucault, o caráter espetaculoso próprio do jogo de cenas de determinadas práticas sociais – tão valorizado pelos agenciadores do poder; é antes a percepção de uma série de estratos não lineares nem contínuos, que constituem o aparente perfil do saber de uma época.

Assim, tendo os três artigos como o fio condutor deste percurso, pretende-se evidenciar “... as inúmeras vias de acesso...” exploradas por Foucault (cf. Tph, p. 231) para traçar um esboço da máscara portada pelo saber ocidental na contemporaneidade.

Nos primeiros escritos de Michel Foucault percebe-se facilmente um objeto no centro de seus questionamentos: trata-se do saber, sua natureza, suas condições de possibilidade e sua trajetória ao longo da história ocidental. Esta figura se mostra mesclada tanto a acontecimentos sociais (a exclusão dos leprosos, dos doentes mentais e miseráveis, ou o nascimento da clínica), quanto ao campo epistemológico (o surgimento de alguma ciência, reformulação de um conceito, produções de enunciados, reflexões filosóficas e configurações do saber).

Quando Foucault concebeu o saber ligado às práticas e ao conhecimento qualificado, ele assumiu algumas posições que quase o levou a determinar um perfil geral para o saber. Chegou a privilegiar a loucura como uma “experiência”, cuja essência não era uma doença mental, mas a forma bruta do saber que, como tal, causava uma profunda ameaça à razão; privilegiou também a escrita

contemporânea como sendo um paradigma representacional da linguagem, uma forma de transgredir e subverter os limites da razão. Isso lhe rendeu várias críticas e ele não se mostrou insensível a elas: reconheceu a existência de falhas em sua pesquisa e viu as críticas que delas se originaram como um importante material para que ele pudesse rever sua trajetória e assumir uma postura menos categórica e determinante³.

Outra característica de suas análises refere-se ao período histórico do conhecimento analisado. Normalmente ele retoma períodos curtos, estendendo-se aquém do Renascimento. As principais análises se situam entre os séculos XVII e XX. Em todas elas, ele busca descobrir as camadas estratificadas dentro, em meio ou às margens das quais se encontram, dispersos, esquecidos ou voluntariamente abandonados, os elementos que ordenam e constituem o saber de uma época.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault analisa as “duas grandes discontinuidades” ocorridas “... na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade” (PC, 1996, p.12). Ambas são constituídas por modos diferentes de ordenação: a *representação* na idade clássica, desvelada através de um quadro composto por uma ordem geral, por uma taxinomia e por uma gênese, quadro este que tem sua evidência no transcorrer do discurso representativo; e o *homem* na idade moderna, manifestado por um princípio de historicidade, por um tempo que se encontra simultaneamente recuado em um passado sem história e preso à imagem dessa figuração. É em torno desse homem, dirá Foucault, que “... nascem todas as quimeras dos novos humanismos, todas as

³ - Um dos momentos em que Foucault evidencia o reconhecimento de algumas falhas em sua pesquisa e que sente necessidade de rever seu percurso é na introdução de *A Arqueologia do Saber*. “Em muitos pontos, ele é diferente, permitindo também diversas correções e críticas internas. De maneira geral, *História da loucura* dedicava uma parte bastante considerável, e, aliás, bem enigmática, ao que se designava como uma ‘experiência’, mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história. Em *Nascimento da clínica*, o recurso à análise estrutural tentado várias vezes, ameaçava subtrair a especificidade do problema colocado e o nível característico da arqueologia. Enfim, em *As palavras e as coisas*, a ausência de balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história; e depois, sem as questões que me foram colocadas, sem as dificuldades levantadas, sem as objeções, eu, sem dúvida, não teria visto desenhar-se tão clara a empresa à qual, quer queira quer não, me encontro ligado de agora em diante.” AS, pp. 19-20.

facilidades de uma ‘antropologia’ entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica...” (PC, 1996, p.13).

É ainda em *As palavras e as coisas* que se tem o anúncio do desaparecimento do homem como personagem central e o prenúncio de uma nova configuração do saber, marcada por práticas e produções responsáveis por uma encenação um tanto trágica, um tanto angustiante, apresentando o mais novo espetáculo do saber, cuja sinopse assim poderia ser descrita: das chamas do incêndio gerado por Nietzsche, pode-se entrever a figura antropológica sendo consumida pouco a pouco; com ela, vê-se também inflamar sua possibilidade de expressão – a dialética. Nesta cena trágica, através da qual se encena o crepúsculo de um período (aquele que representou o saber desde o final do século XVIII), todas as formas estáveis de um saber que reinou por mais de um século e meio vão se deformando, até que “seus restos calcinados” esboçam um desenho de “rostos estranhos, impossíveis talvez; e a uma luz de que não se sabe ainda ao certo se reaviva o último incêndio ou se indica a aurora, vê-se abrir o que pode ser o espaço do pensamento contemporâneo” (PC, 1992, 278). Uma música ecoa por todos os pontos do palco: é a ária da ópera wagneriana no momento em que Siegrifried e Brünilde estão sendo queimados, dando início ao crepúsculo dos deuses⁴.

A estranheza esboçada na nova máscara que o saber passa a portar, após a morte do homem, realmente é gerada por seus traços indefinidos. Impossível falar sobre ela, sem o reconhecimento que se está caminhado por sobre um solo movediço, ainda em formação. O que dele pode ser diagnosticado no primeiro momento é apenas oferecido pelos fragmentos da antiga disposição encontrados por todos os lados⁵ e que para muitos ainda representam o solo intacto sobre o qual reinava a figura do homem⁶.

⁴ - Siegrifried e Brünilde são duas personagens do drama musical wagneriano que compõe a trilogia *O Anel dos Nibelungos*. Na cena desse drama, Brünilde sacrifica-se na pira funerária de Siegrifried. Como previsto as chamas consomem os deuses e sua morada. Além da relação feita, nessa pesquisa, entre a passagem desse drama e o fim do pensamento antropológico, é possível encontrar a seguinte afirmação de Foucault sobre Wagner: “... Wagner, como Schopenhauer e como Nietzsche, é um dos raros que colocaram o problema do sujeito em termos não cartesianos. Ele tentou ver como a concepção ocidental do sujeito era uma concepção bastante limitada, e que não podia servir de fundamento incondicional para todo o pensamento...”. Sph, DE, III, p. 592.

⁵ - “Buscando diagnosticar o presente em que vivemos, nós podemos isolar como já pertencendo ao passado certas tendências que ainda são consideradas como contemporâneas.” “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, p. 607.

⁶ “A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua libertação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir

Quando se anunciou que Deus havia morrido os protestos foram intensos, mas, ainda assim, foi possível suportar a dor que esse anúncio gerava, pois, se o mundo perdia sua figura divina, restava ainda a figura de seu duplo, o homem, como garantia de um sonho consolador; uma última possibilidade de uma existência tranquila. No entanto, Nietzsche veio anunciar que não somente Deus havia morrido: o homem, aquele que o assassinara, também deixava de existir no momento mesmo em que realizou o parricídio. Era um dos primeiros indícios de que nascia um novo pensamento no horizonte do ocidente. Eis o relato que Foucault fez desse acontecimento:

“Ela [a cultura não dialética] começou com Nietzsche, quando este mostrou que a morte de Deus não era o aparecimento, mas o desaparecimento do homem, que o homem e Deus possuíam estranhas relações de parentesco, que eles eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos e pai e filho um do outro, que Deus estando morto, o homem não pode não desaparecer, no mesmo momento, deixando atrás de si o gnomo horrível”. (FOUCAULT, “L’homme est-il mort?”, DE, I, p. 542; PC, p. 358).

Morria o homem e com ele desaparecia a possibilidade do discurso dialético, o qual não podia subsistir apenas apoiado sobre as cinzas da figura que lhe dera origem. O que mais argumentar ou que outros conceitos poderiam ser criados para falar de uma figura ausente? Não obstante todas as tentativas de fazer levantar das cinzas aquilo que um dia representou o saber de uma cultura⁷, o que se mostrava cada vez mais evidente era a necessidade de se continuar pensando, mesmo com sua ausência. Por isso, Foucault alerta que “é preciso fazer o possível para se

dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso.” PC, p. 359.

⁷ Para Foucault, *A Crítica da Razão Dialética* escrita por Sartre, representou ao mesmo tempo a tentativa de ressuscitar o humanismo e o seu sepultamento: “Ora, parece-me que ao escrever a *Crítica da razão dialética*, Sartre, de alguma maneira, pôs um ponto final, Ele fechou o parêntese sobre todo esse episódio da nossa cultura, que começa com Hegel. Ele fez tudo o que pode para integrar a cultura contemporânea, isto é, as aquisições da psicanálise, da economia política, da história, da sociologia, à dialética. Todavia, é característico que ele não pudesse deixar cair tudo aquilo que eleva a razão analítica e que faz profundamente parte da cultura contemporânea: *La Crítica da razão dialética* é o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Neste sentido, Sartre é o último hegeliano, eu diria mesmo o último marxista”. “L’homme est-il mort?”, p. 540.

descobrir a forma própria e absolutamente contemporânea desse pensamento não-dialético” (FOUCAULT, “L’homme est-il mort?”, DE, I, p. 542).

Em busca das características relativas ao pensamento contemporâneo, Foucault vê na “experiência” de Bataille uma forma nova de se pensar, por ela aparecer desvinculada dos elementos que davam sustentação à dialética. No *Prefácio à Transgressão*, ele associa essa “experiência” ao que denomina “característica da sexualidade moderna”. Ora, o que caracteriza a sexualidade moderna não é um discurso que a une à natureza, mas aquilo que a desnaturaliza, pois, através de um discurso que se estende de Sade a Freud, esta forma de sexualidade foi lançada em “... um espaço vazio onde encontra apenas a forma fina do limite...” (“Préface à la Transgression”, DE, I, p. 233); um limite que põe em xeque a consciência, a lei e a linguagem e demarca a própria cisão do ser humano, posto que, imerso em uma realidade em que a consciência, a lei e a linguagem deixaram de lhe prestar auxílio, é como se o homem se encontrasse “... em um mundo onde não há mais objetos, nem seres, nem espaços a profanar...” (Idem, p. 234). Este mundo, de onde o sagrado se ausentou por perder o seu “sentido positivo”, segundo Foucault, poderia ser chamado de “transgressão”. Transgressão seria, então, a profanação que não reconhece mais o mundo do sagrado. Aliás, é isto que a aproxima do grande acontecimento da morte de Deus, entendido em seu caráter específico: “... como o espaço doravante constante de nossa experiência”⁸. Ou seja, a existência humana, livre do “limite do ilimitado”, e entregue a sua experiência “interior e soberana”⁹. Entre a experiência de Bataille e a característica do discurso sobre a sexualidade moderna, há uma profunda relação cujo ponto convergente é a linguagem.

Todo o *Prefácio* é cortado pelo questionamento sobre a linguagem. Não sobre o ser da linguagem ou um tipo qualquer de linguagem, mas sobre aquela que seria o veículo de expressão do pensamento contemporâneo, cercado pela sexualidade e pela morte de Deus¹⁰. De imediato, o que Foucault detecta é que na experiência de

⁸ - “Morte que não é preciso entender como o fim de seu reino histórico, nem finalmente a constatação de sua inexistência, mas como o espaço doravante constante de nossa experiência”. “Préface à la Transgression”, DE, I, p. 235.

⁹ - “A morte de Deus, tirando da nossa experiência o limite do ilimitado, a reconduz a uma realidade onde nada pode mais anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência por consequência interior e soberana.” Idem.

¹⁰ - “Sem dúvida, é o excesso que descobre, ligado em uma mesma experiência, a sexualidade e a morte de Deus;... E nesta medida, o pensamento de Deus e o pensamento da sexualidade se

Bataille nada se apresenta como “negativo” e toda afirmação à qual ela se apoia, revelando, não possui “nada de positivo”¹¹. Encontra-se desprovida de uma entidade que ‘nega tudo’. Daí Foucault afirmar que “... a transgressão abre-se sobre um mundo cintilante e sempre afirmado; um mundo sem sombra, sem crepúsculo, sem este deslizamento do não que morde os frutos e crava em seu coração a contradição deles mesmos” (Préface à la Transgression”, DE, I, p.335).

Apresentada desta maneira, a transgressão encontra-se desvinculada de uma relação com a linguagem que valoriza tanto uma afirmação positiva, quanto a mais pura nudez de uma negação. No limite, ela estaria alojada em um polo extremamente oposto àquele onde habita a dialética. Tal posição possibilita a Foucault opinar sobre a forma da linguagem que bem representaria a transgressão: “seria de uma grande ajuda”, pergunta ele, “dizer, por analogia, que se precisaria encontrar para o transgressivo uma linguagem que seria aquilo que a dialética considerou como contradição?”. A partir daí, o autor nomeia esta linguagem de “não dialética” (Cf. DE I, pp. 239; 244; 247 e 249).

Além da experiência de Bataille, Foucault também reconhece na experiência literária de Blanchot fortes indícios das novas formas (máscara) do saber. Percorrendo a mesma via que o fez encontrar nessa linguagem indefinida traços da “não dialética”, simultaneamente, ele aproxima Blanchot da literatura contemporânea e o contrapõe à figura de Hegel para, em seguida, apresentar, através de analogias, as diferenças que os distanciam: se Hegel reatualizou toda a experiência filosófica em seu pensamento e, a partir dessa ação, tornou-se a própria representação da filosofia, também Blanchot voltou-se para as principais obras da literatura ocidental a fim de determinar suas marcas predominantes na linguagem contemporânea. No entanto, o que diferencia tais ações é o fato de Blanchot desaparecer no mesmo momento em que ele evidencia a existência de tais obras nessa linguagem¹².

encontram, depois de Sade, sem dúvida, mas nunca em nossos dias com tanta insistência e dificuldade que como em Bataille, ligada em uma forma comum”. “Préface à la Transgression”, DE, I, p. 235.

¹¹ - “Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, ela afirma este ilimitado do qual ela salta, abrindo-se, pela primeira vez, para a existência. Porém, pode-se dizer que esta afirmação não tem nada de positivo...”. Idem, p. 238.

¹² - “Se Blanchot se volta para todas as grandes obras da literatura mundial e que tocam nossa linguagem é justamente para provar que não se pode torná-las imanentes, que elas existem fora, nasceram fora. Se elas existem fora de nós, encontramos-nos fora delas. Se nós conservamos certa relação com essas obras é devido a uma necessidade que nos força a esquecê-las e a deixá-las escolher fora de nós. De qualquer maneira, é sob uma dispersão enigmática e não sob a forma de

Para Foucault, Blanchot não se propõe a exercer o papel de representante da tradição literária ocidental nem aceita ser o fundador dos objetos que ganham vida em sua ficção. Há uma distância intransponível entre quem escreve e aquilo que escreve. Esta distância não afeta apenas a subjetividade quando a impossibilita de ser o fundamento das coisas, no tempo inexistente da escrita; ela abala também sua própria visibilidade, impedindo, assim, sua fixação em um espaço de interioridade.

O desaparecimento de Blanchot como autor ou sujeito da escrita está condicionado ao lugar que a linguagem ocupa em seu pensamento. Ela manifesta uma realidade que já não permite mais a presença daquele que fala, pois, a partir do momento em que o autor escreve, ele o faz para desaparecer: o “sujeito” escrito já não representa mais aquele que fala ou escreve; é, antes, uma figura anônima da palavra que prescinde de um tempo presente e de um espaço absoluto. Aliás, o próprio Blanchot revelou que “o eu jamais foi sujeito da experiência; ‘eu’ jamais seria capaz disso, nem o indivíduo que sou, essa partícula de poeira, nem o eu de todos que supostamente representam a consciência absoluta de si...”¹³.

Em “La pensée du dehors”, essa questão ganha ainda mais consistência. O problema é apresentado pela seguinte afirmação: “Eu Falo”. Segundo Foucault, tal afirmação encontra-se sustentada por sua própria evidência e protegida de qualquer possibilidade de erro, posto que “eu não digo nada além que o fato de que falo”. E continua: “A proposição-objeto e aquela que a enuncia se comunicam sem obstáculo

uma imanência compacta. É assim que, para Blanchot, a presença das obras literárias se completa. O próprio Blanchot é alguém que se encontra fora de todas as obras. Ele jamais procurou recuperá-las no seu mundo nem as fez falar por uma segunda vez a partir do exterior... Ele não procura recuperar em si mesmo, em sua subjetividade, as obras que foram escritas... A relação entre as obras e este homem que fala delas sob a forma do esquecimento é exatamente o contrário do efeito que se produz sob a forma da representação ou da memória em Hegel.”, “Folie, Littérature, Société”, DE, II, p. 125. Quanto à afirmação de que “Blanchot é o Hegel da Literatura”, cf., pp. 124-6.

¹³ - Blanchot, Maurice., “L’expérience Limite”, in. *L’Entretien Infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 331. Além disso, em um dos comentários sobre a obra de Blanchot, de Françoise Collin, pode-se encontrar a seguinte passagem bastante ilustrativa; ela vem acompanhada de um pequeno texto de Blanchot: “O que produz na escrita e particularmente na escrita narrativa, é, para o autor, a destituição do seu papel de sujeito. O sujeito que escreve, descobre-se sujeito escrito, isto é, não-sujeito. Esta metamorfose, que se dá na duplicação disjuntiva do ‘eu’ que escreve e do ‘eu’ da narrativa, lança a desordem sobre qualquer possibilidade de dizer ‘eu’ e conduz ao uso do ‘ele’: todo sujeito é uma terceira pessoa... Escrever me ensina não somente que eu não sou substância, um ‘em si’, mas ainda que eu não sou sujeito. ‘O escritor parece ser o senhor de sua pluma, ele pode sentir-se capaz de controlar as palavras, aquilo que ele deseja fazer exprimir. Mas tal controle consegue somente colocá-lo, mantê-lo em contato com a passividade terrestre, onde a palavra, não sendo mais que sua aparência e a sombra de uma palavra, não pode jamais ser controlada, nem mesmo dominada, permanece sem controle e sem pátria, o momento indeciso da fascinação.” Collin, Françoise., *Maurice Blanchot et la question de l’écriture.*, deuxième édition, Gallimard, Paris, 1986, pp. 84-5.

nem reticência, não só pelo lado da palavra de que se trata, mas também pelo lado do sujeito que articula esta palavra. É, portanto, verdade, irrefutavelmente verdade, que falo quando digo que falo” (PD, DE, I, p. 519).

Porém, há uma objeção que tira essa proposição de sua comodidade, pois se não há problema em seu caráter formal, não se pode afirmar o mesmo sobre seu sentido: partindo do pressuposto que a ideia contida no “‘eu falo’... refere-se a um discurso que, oferecendo-lhe um objeto, iria lhe servir de suporte”, seria necessário que este discurso estivesse realmente presente a todo o momento. Isso não se sustenta, pois, contrariamente ao que se pode pensar, este discurso está ausente: “... o ‘eu falo’ aloja sua soberania somente na ausência de qualquer outra linguagem; o discurso do qual falo, não preexiste à nudez enunciada no momento em que eu digo ‘falo’; ele desaparece no mesmo instante em que me calo” (PD, DE, I, p. 519). Resta apenas um sentido ao qual esta afirmação pode se apegar: nela se desvela a possibilidade de uma propagação infinita da linguagem, através dessa “abertura absoluta” que se efetiva a partir de seu próprio vazio e da fragmentação do sujeito deste discurso insólito – “o ‘eu’ que fala” – até seu desaparecimento “neste espaço vazio”¹⁴.

Tal sentido desvincula a linguagem de uma entidade capaz de sustentá-la e a lança em uma dispersão sem limite, ao mesmo tempo em que esfacela o sujeito em um sem número de pontos dispersos. Assim, identificando uma incompatibilidade “entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade”, Foucault revela que esta é mais uma característica do pensamento contemporâneo¹⁵. Essa revelação é importante, pois, a partir dela, será mostrada a constituição própria desse pensamento: ele não se encontra preso a nenhuma subjetividade; antes, desenvolve-se à proporção que assume, em relação à subjetividade, uma relativa distância até se encontrar imerso no vazio da ausência. Tal pensamento, Foucault vai chamá-lo de *pensamento do exterior* (Cf. PD, DE, I, pp. 521).

¹⁴ - “... A menos que o vazio onde se manifesta a finura sem conteúdo do ‘eu falo’ seja apenas uma abertura absoluta, por onde a linguagem pode se estender ao infinito, enquanto que o sujeito – o ‘eu’ que fala – divide-se, se dispersa e se ornamenta até desaparecer neste espaço nu” PD, DE, I, p. 519.

¹⁵ - “Essa abertura em direção à linguagem, de onde o sujeito encontra-se excluído, a evidência da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade, é atualmente uma experiência que se anuncia em diferentes pontos da cultura...” PD, DE, I, pp. 520-21.

Assim, se a linguagem contemporânea é chamada de *não dialética*, o pensamento contemporâneo vai ser nomeado de *pensamento do exterior*. Aliás, é importante notar que, de acordo com as análises feitas pelo autor em cada período, cada forma de linguagem aparece ligada à forma do pensamento vigente: no Renascimento, a linguagem estava ligada à semelhança, no período clássico, ela estava ligada à representação, na modernidade ela se encontrou presa à dialética e, no período contemporâneo, ela está ligada à exterioridade. Então, para demonstrar o liame existente entre a linguagem e este pensamento, Foucault afirma que “em seu ser próximo e esquecido, nesse poder de dissimulação que apaga toda significação determinada e a própria existência daquele que fala, nessa neutralidade cinza que forma o esconderijo de todo ser e que libera assim o espaço da linguagem, a linguagem não é nem a verdade nem o tempo, nem a eternidade nem o homem, mas a forma sempre desfeita do exterior” (PD, DE, I, p. 539).

Até então, tanto os traços da linguagem quanto os do pensamento contemporâneos eram percebidos no espaço da arte, especialmente da literatura, onde eram reconhecidos como uma forma de experiência. Uma experiência praticada por vários outros autores e em diversas áreas por onde o saber se dissemina. Por isso, Foucault afirma que “a atração é para Blanchot aquilo que é, sem dúvida, para Sade o desejo, para Nietzsche a força, para Artaud a materialidade do pensamento, para Bataille a transgressão: a experiência pura do exterior...” (Idem, p. 525). E tal como *Las Meninas* representa o pensamento clássico, as obras de Klee, Magritte e Kandinsky, representam a experiência do exterior¹⁶. Toda essa experiência ainda não havia ganhado uma forma reflexiva, uma formulação filosófica capaz de expressar suas particularidades. Foucault sabia da extrema dificuldade que um discurso filosófico teria para expressá-la, sem que com isso a condicionasse às mesmas categorias do pensamento “interior”.¹⁷ Porém, com o aparecimento dos dois livros de Deleuze – *Diferença e repetição* e *Lógica do*

¹⁶ - “Parece-me que é a pintura de Klee que melhor representa, em relação ao nosso século, aquilo que foi Velásquez para o seu”, “L’homme est-il mort?”, DE, I, p. 540. E em outra entrevista Foucault revela: “... eu olhei a coisa mais de perto e particularmente no que concerne à história das relações entre Klee e Kandinsky, história que me parece prodigiosa e que deveria ser analisada mais seriamente”. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, DE, I, p. 614. Quanto à obra de Magritte, existe um artigo cujo título é “*Isto não é um Cachimbo*” em que Foucault tem também a oportunidade de relacionar os três artistas. “*Isto não é um Cachimbo*”, 2ª edição, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1988.

¹⁷ - “Todo discurso puramente reflexivo corre o risco de reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade” PD, p. 523.

Sentido – tanto a linguagem quanto o pensamento contemporâneos puderam ser pensados para além da experiência. Neles se encontram a forma reflexiva desse pensamento¹⁸.

O desafio proposto pela experiência nascente devia-se ao fato dos elementos que a compõem se mostrarem organizados em torno de uma realidade que nada possui de concreto: no desejo de Sade, na atração de Blanchot, na materialidade do teatro de Artaud, na transgressão de Bataille, nos simulacros de Klossowski e nos traços dispersos da pintura de Klee, Kandinsky e Magritte, tem-se o desaparecimento das formas, a impossibilidade da apreensão totalizadora e a forma quase inapreensível da imagem fantasmagórica. Nesta quase-realidade não existe espaço para os corpos, tal como se teve o hábito de pensá-los por um longo período da cultura ocidental. Então, pensá-la exige um distanciamento das categorias representativas e uma recusa da individualidade como forma e do sujeito como medida.

Ora, essa distância assumida em relação ao indivíduo e à realidade vem indicar o que realmente significa pensar no período contemporâneo e de qual objeto é composto esse pensamento. Foucault afirma que *Lógica do Sentido* aponta para essas duas direções. Para demonstrá-las, utiliza-se de duas séries existentes nesse livro: “a série do acontecimento” e a série “do fantasma”; entretanto, ao tratar delas, o que nos é proposto é um jogo de metáforas em que o *pensado* está para o fantasma, assim como o *pensamento* está para o acontecimento: “Fantasma e acontecimento afirmados em disjunção são o pensado e o pensamento...” (Thp, p. 240). Com isso, ele quer revelar que nas duas obras de Deleuze pode-se encontrar a figura em torno da qual vão nascer todas as possibilidades de um saber contemporâneo. Seu nome já é bastante familiar à tradição filosófica – chama-se *pensamento*.

Porém, o que significa dizer que no período contemporâneo a máscara do saber é o próprio pensamento? Significa basicamente duas coisas: em uma época em que o acontecimento é nomeado como o mais importante objeto a ser pensado, não há nada mais necessário do que pensar o acontecimento resultante do próprio

¹⁸ -“Talvez alcancemos aqui, pela primeira vez, um teoria do pensamento que esteja totalmente desvencilhada do sujeito e do objeto” Tph, p. 241. E também: “Esta filosofia, antes mesmo de *Lógica do sentido*, Deleuze a havia formulado com uma audácia totalmente desprotegida, em *Diferença e repetição*.” Idem, p. 242.

pensar¹⁹. Além disso, com a saída de cena de Deus e do homem, toda a disposição do saber foi se organizando em direção a uma incessante dispersão, a um espaço que, no solo epistemológico, situa-se na exterioridade. Ora, o que pode haver de mais exterior e demasiado, além do pensamento, ele que se mostra como que em “excesso na singularidade” do pensar?

Essas afirmações dirigem-se para duas questões fundamentais. A primeira consiste no seguinte: qual o papel do pensamento no jogo das cenas contemporâneas, isto é, no jogo das superfícies? De imediato, Foucault responde: o seu papel é produzir o pensado. Daí nasce a segunda questão: o que é o pensamento e o que é aquilo que dele se produz – o pensado? Foucault entende que a melhor maneira de se responder a essa questão é partir do espaço onde o pensamento não mais se encontra, no espaço do pensado, pois o pensamento não aparece na série do pensado, senão através de indícios. Indícios que revelam do pensamento somente sua constante repetição. O pensado – aquilo que da mímica (repetição) do pensamento foi produzido – mostra-se como a “pura diferença”, como o ‘excesso’ do pensamento, pois “o acontecimento é o que sempre falta à série do fantasma – falta na qual se indica sua repetição sem original, fora de qualquer imitação e livre de todas as coações da semelhança” (Tph, p. 239)²⁰. – o fato de não mais estar aí. “O que é o próprio pensamento”, pergunta Foucault, “senão o acontecimento que chega ao fantasma, e a fantasmagórica repetição do acontecimento ausente?”. E ele conclui: “o pensamento tem a pensar aquilo que o forma, e se forma daquilo que pensa” (Thp, p. 240).

Segundo Foucault, Deleuze quis pensar o “acontecimento puro”. No entanto, para fazê-lo foi preciso construir uma nova metafísica, uma lógica mais complexa e uma gramática centrada de outra maneira.

A primeira – a metafísica – deveria se ocupar não dos corpos e das causas que lhes dizem respeito, mas dos acontecimentos, seus efeitos, que “... formam entre si uma trama na qual as uniões manifestam uma quase-física dos incorpóreos,

¹⁹ “Afim de contas, o que existirá de mais importante para pensar, nesse século XX, do que o acontecimento e o fantasma?” PD, p. 542.

²⁰ - Sobre o pensado aparecendo como excesso do pensamento, Foucault afirma: “Quanto ao fantasma, ele é ‘excessivo’ na singularidade do acontecimento; mas esse excesso não designa um suplemento imaginário que viria se prender à realidade nua do fato; ele tampouco constitui uma espécie de generalidade embrionária da qual emergiria, pouco a pouco, toda a organização do conceito.” Tph, DE, II, p. 239.

indicam uma metafísica”²¹. A segunda – a lógica – já não podia mais ser constituída somente a partir de três termos (designação, expressão e significação), tal como o foi sustentada pela tradição; a eles, Deleuze associou outro termo: o *sentido*, cuja característica é estar ligado tanto à relação dos corpos quanto a seu resultado, o acontecimento. Assim, muito mais complexa, essa lógica pode assim ser entendida:

“‘Marco Antônio está morto’ *designa* um estado de coisas; *exprime* uma opinião ou uma crença que eu tenho; *significa* uma afirmação; e, por outro lado, tem um *sentido*: o ‘morrer’. Sentido impalpável, do qual uma face está voltada para as coisas, já que ‘morrer’ ocorre, como um acontecimento, a Antônio e outra, para a proposição, pois morrer é que se diz de Antônio no enunciado. Morrer: dimensão da proposição, efeito incorpóreo produzido pela espada, sentido e acontecimento, ponto sem densidade nem corpo que é aquilo que se fala e que corre na superfície das coisas” (Tph, p. 236).

Por fim, a gramática. Ao pensar o acontecimento-sentido, esta deve distanciar-se da “proposição sob a forma do atributo”, evitando, assim, que ele seja pensado enquanto estado: “estar *vivo*, estar *morto*, estar *vermelho*”, para fazê-lo cada vez mais se aproximar da ação que o produz, cujo caráter expressivo encontra sua dimensão no próprio verbo: “morrer, viver, avermelhar”. Nesta perspectiva, ter-se-á então uma gramática que valoriza o verbo em duas formas: uma enquanto modo – o infinitivo; a outra enquanto tempo – o presente. Por isso, Foucault afirma que

“... não é preciso buscar a gramática do acontecimento nas flexões temporais; nem a gramática do sentido na análise fictícia do tipo: ‘viver = estar vivo’; a gramática do sentido-acontecimento gira em torno de dois polos dissimétricos e vacilantes: modo infinitivo – tempo presente. O sentido-acontecimento sempre é simultaneamente o limite deslocado do presente e a eterna repetição do infinitivo” (Tph, 237).

²¹ - Eis como Foucault fala sobre a física e os acontecimentos: “A física se refere às causas; mas os acontecimentos, que são seus efeitos, não mais lhe pertencem. Imaginemos uma causalidade enlaçada: os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam em sua superfície acontecimentos, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem mais ser causa: eles formam entre si outra trama, na qual as ligações provêm de uma quase-física dos incorpóreos, da metafísica.” Idem, p. 236.

Relacionar o acontecimento-sentido ao verbo vai abrir uma profunda consequência: o acontecimento-sentido não deve aparecer preso a um momento determinado, capaz de ser apreendido através das flexões temporais; antes, ele será concebido como que alojado em um instante muito mais breve, intenso e curto que o próprio momento em que se dá a constituição do pensamento: “Morrer”, afirma Foucault, “jamais se localiza na espessura de algum momento, mas sua ponta móvel divide infinitamente o mais breve instante; morrer é muito menor que o momento de pensá-lo” (Idem).

Esses três elementos renovados – a metafísica, a lógica e a linguagem – irão possibilitar o pensamento do exterior. Eles permitem que seja pensado o pensamento da diferença, sem que ela deslize para o seio profundo do mesmo²². Ela, que foi dominada por um sistema que a marcava com o selo da oposição, do negativo e do contraditório, quando posta frente a frente com o mesmo, doravante poderá ser pensada a partir de sua irregularidade intensiva. Isto se torna possível porque, ao invés de se apresentar uma solução convincente para o problema filosófico, apanhando-o naquilo que ele possui de “contraditório”, tentar-se-á reconhecê-lo como uma “pluralidade distinta cuja obscuridade sempre insiste mais e, na qual, a pergunta não cessa de mover-se”.²³

Pela dupla realidade que compõe o problema – sua pluralidade e seu movimento incessante – Foucault nomeia-o de “multiplicidade dispersa”. Segundo ele, o problema “... não se resolverá pela clareza de distinção da ideia cartesiana, já que ele é ideia distinta-obscura; ele desobedece seriamente ao negativo hegeliano, pois é uma afirmação múltipla; não está submetido à contradição ser-não-ser, ele é ser. É preciso antes pensar problematicamente do que interrogar dialeticamente” (Tph, p. 246).

Ora, “pensar problematicamente” é pensar a diferença e a repetição. Na história do saber, houve algumas condições necessárias para se realizar essa forma

²² - “Se, em vez de procurar o comum sob a diferença, ele pensasse diferenciadamente a diferença? Esta, então, não seria mais uma característica relativamente geral trabalhando a generalidade do conceito, ela seria – pensamento diferente e pensamento da diferença – um puro acontecimento...”. Tph., p. 243.

²³ - Eis como Foucault apresenta esse pensamento na íntegra: “... Longe de ser imagem ainda incompleta e embaralhada de uma Ideia que, lá de cima, eterna, deteria a reposta, o problema é a própria ideia, ou melhor, a Ideia não outro modo de ser senão o problemático: pluralidade, distinta cuja obscuridade sempre insiste de antemão e na qual a questão não cessa de se deslocar”. Tph, p. 246.

de pensar: a primeira fez com que esses dois elementos fossem pensados, tomando uma distância em relação à “identidade do conceito”. Isso se deu com Aristóteles. A segunda implicou em uma libertação da filosofia da representação, através da renúncia da semelhança. A terceira marcou a separação definitiva desses dois elementos com a dialética. Mas uma nova condição está nascendo: ela implica na necessidade da diferença e da repetição serem pensadas a partir de “um pensamento a-categórico”, pois, segundo Foucault, “a sujeição mais tenaz da diferença é, sem dúvida, a das categorias...”²⁴. São elas que dão garantia da “quietude indiferenciada” do ser “... ao mostrar de que diferentes maneiras pode se dizer o ser, ao especificar de antemão as formas de atribuição do ser, ao impor de certa maneira seu esquema de atribuição dos entes...”. E ele continua:

“... As categorias regem o jogo das afirmações e das negações, fundamentam em direito as semelhanças da representação, garantem a objetividade do conceito e do seu trabalho; reprimem a diferença anárquica, dividem-na em regiões, delimitam seus direitos e prescrevem a tarefa de especificação que têm de realizar entre os seres. Por um lado, podem ser lidas como as formas *a priori* do conhecimento; por outro, aparecem como a moral arcaica, como o velho decálogo que o idêntico impôs à diferença. Para que esta [a diferença] seja libertada, é preciso inventar um pensamento a-categórico” (Tph, p. 91).

Tamanha dificuldade a que se impôs o pensamento contemporâneo! Pensar de forma a-categórica exige que o ser seja dito de outra maneira, diferente daquela que o determinou como o Mesmo e o Idêntico. Dizer o ser de outra maneira é afirmá-lo a partir de seu caráter unívoco, isto é, não buscar apreendê-lo em diferentes formas nem organizá-lo “segundo uma hierarquia conceitual das espécies e dos gêneros”, mas dizê-lo como diferença²⁵. Daí Foucault afirmar que “o ser é tudo aquilo que se diz sempre da diferença, é o *revir* da diferença”.

²⁴ - “As condições para pensar diferença e repetição assumem, como vimos, uma amplitude cada vez maior. Tinha sido preciso abandonar Aristóteles, a identidade do conceito; renuncia à semelhança na percepção, libertando-se, de uma vez, de qualquer filosofia da representação; agora é preciso desprender-se de Hegel, da oposição dos predicados, da contradição, da negação, de toda a dialética. Mas a quarta condição já se delinea, mais tênue ainda. O submetimento mais tenaz da diferença é, sem dúvida, o das categorias...”. Tph, p. 246.

²⁵ - “Que o ser seja unívoco, que ele só possa se dizer de uma única e mesma maneira, é paradoxalmente a condição maior para que a identidade não domine a diferença, e para que a lei do Mesmo não a fique como simples oposição no elemento do conceito; o ser pode se dizer da mesma

Várias são as implicações que nascem desta nova condição de dizer o ser. Elas se situam tanto na dimensão temporal quanto na interioridade mesma do saber. Em relação ao tempo, pensar o ser como o *revir* da diferença significa uma dupla recusa: recusa a noção de um futuro capaz de recolher, à margem do caminho, os elementos dispersos, para levar consigo, em sua trajetória; recusa um tempo do recomeço, com sua roda constantemente giratória e que possibilita o retorno da realidade, na orla de sua existência. No limite, através do *revir*, nega-se, ao mesmo tempo, o *Devir* e o *Retorno*, “pois as diferenças”,

“... não são os elementos, mesmo fragmentários, mesmo misturados, mesmo monstruosamente confundidos, de um grande *Devir* que as conduziria consigo em seu curso, fazendo-os em certos momentos reaparecer, mascarados ou nus. A síntese do *Devir*, que se compraz em ser frouxa, mantém, no entanto, sua unidade; não somente, não tanto a de continente infinito, como a do fragmento, do instante que se passa e volta a passar e da consciência flutuante que o reconhece... Quanto ao *Retorno*, será ele o círculo perfeito, a mó bem azeitada que gira em torno de seu eixo e, na hora certa, traz novamente as coisas, as imagens e os homens? Será preciso haver ali um centro e que na periferia os acontecimentos se reproduzam? O próprio Zaratustra não podia suportar esta ideia...” (Thp, p. 251-2).

Nesta recusa, é *Cronos*, a grande divindade que devora seus filhos e os esconde em sua interioridade para um possível reaparecimento, que é despedaçado por *Aion*, o tempo do *Revir intenso*: a parte mais espessa do patriarca – o passado – é lançada para a região do silêncio e do esquecimento; a parte mais luminosa, banhada pelo frescor da aurora – o futuro – é projetada para a região etérea, de onde se pode vislumbrar apenas sua luminosidade. Com a ausência do deus que marcava a realidade com a semelhança e o idêntico, nada mais resta que a linha tênue do presente; esta “linha reta do tempo, esta fenda mais rápida que o pensamento, mais delgada que qualquer instante que, de um lado e de outro de sua flecha indefinidamente cortante, faz surgir este mesmo presente como já tendo sido indefinidamente presente...” (Tph, p. 252). Um presente que se repete; que não cessa de voltar, mas volta não como o *Retorno*, puxando em seu círculo a realidade que já teve seu dia; volta sempre e sempre como diferença. Joga com a realidade e tem “o jogo como regra”: está sempre se jogando no copo do acaso, para

maneira, já que as diferenças não são reduzidas previamente pelas categorias, já que elas não se repartem em um diverso sempre reconhecível pela percepção, já que elas não se organizam conforme a hierarquia conceitual das espécies e gêneros”. Tph, p. 251.

novamente ser lançado e, de uma só vez, afirmar-se como realidade. Por isso, Foucault revela que “se o ser se diz sempre da mesma maneira, não é porque o ser é um, é porque, no único lance de dados do presente, o todo do acaso é afirmado” (Idem, p. 253).

No entanto, afirmando-se nessa indefinição repetitiva, o presente se mostra, a cada instante, como um signo insuportável e vazio, como um excesso que precisa ser pensado. Segundo Foucault, “... Após quase um século, a mais elevada empreitada da filosofia foi exatamente pensar este retorno...” como excesso (Idem, p. 253-4). Três possibilidades são oferecidas para que ele seja pensado: ou dar-lhe um conteúdo mítico a fim de que, por esse conteúdo, ele seja desarmado e reduzido; ou lapidá-lo pouco a pouco, até que atinja a possibilidade de “figurar sem vergonha no fio de um discurso”; ou, enfim, revelá-lo simplesmente em seu caráter excessivo, “sempre deslocado, indefinidamente fora de seu lugar...”, sem se importar em lhe atribuir um “significado arbitrário”, ou uma palavra onde ele pudesse alojar-se.²⁶

Tanto com as experiências contemporâneas quanto com as reflexões de Deleuze, o que vem se demonstrando é uma inclinação cada vez maior para essa terceira possibilidade de pensar o excesso. Todavia, ao optar por esta maneira de pensar, o saber assume a forma de uma figura em transe, despedaçando-se infinitamente no presente, nesse tempo que “é sempre mais fino que o pensamento (Tph, p. 252)”. É a única possibilidade encontrada para que se possa dizer o ser em sua forma unívoca. O saber em pedaços, estraçalhado; o saber figurando como um deus bêbado; ao mesmo tempo, reproduzindo todas as mímicas que lhe deram origem e gerando, intensivamente, máscaras que nunca portara.

Em torno de todo esse enredo, o que está em jogo, são as novas cenas que marcam a presença do saber ocidental no palco do conhecimento. Mas, por que não deixar que o próprio Foucault narre o espetáculo que se encena no momento? Então, que fale esse espectador da diagonal:

²⁶ - “Seria preciso que esse signo vazio e imposto por Nietzsche como um excesso colocasse à disposição, a cada vez, os conteúdos místicos que o desarmam e o reduzem? Seria preciso, ao contrário, tentar burilá-lo para que ele pudesse tomar lugar e figurar sem vergonha no curso de um discurso? Ou seria preciso reabilitar esse signo em excesso, sempre deslocado, perpetuamente falante em seu lugar e, mais do que encontrar para ele o significado arbitrário que lhe corresponde, mais do que construir para ele uma palavra, fazê-lo entrar em ressonância com o grande significado que o pensamento de hoje carrega como flutuação incerta e submissa...”. Tph, p. 254.

Ele não está por vir, prometido pelo mais longínquo dos recomeços. Ele está presente nos textos de Deleuze, pulando, dançando diante de nós, entre nós; pensamento genital, pensamento intenso, pensamento afirmativo, pensamento a-categórico – todos os rostos que não conhecemos, máscaras que jamais vimos; diferença que nada deixava prever e que, no entanto, faz voltar como máscaras de suas máscaras, Platão, Duns Scot, Espinosa, Leibniz, Kant, todos os filósofos. A filosofia não como pensamento, mas como teatro: teatro de mímica com cenas múltiplas, fugidias e instantâneas nas quais os gestos, sem se verem, fazem signo; teatro em que, sob a máscara de Sócrates, subitamente explode o riso do sofista; em que os modos de Espinosa conduzem a uma ronda descentrada, enquanto a substância gira em torno deles como um planeta louco; em que Fichte manco anuncia: ‘Eu dividido/eu dissolvido’; em que Leibniz, tendo atingido o topo da pirâmide, distingue na escuridão que a música celeste é o *Pierrot lunair*. Na guarita de Luxemburgo, Duns Scot enfia a cabeça na janela circular; ele tem bigodes enormes; são os de Nietzsche disfarçado de Klossowski (Tph, p. 254).

Referências

BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris: Gallimard, 1971.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. *Foucault*. 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Lógica do Sentido*. 3ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1974.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie*. 2ª ed., Paris : Gallimard, 1972. [Ed. bras: *História da Loucura na Idade Clássica*. 4ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1995.]

_____. *Naissance de la clinique*. 2ª ed., Paris : PUF, 1972. [Ed. bras.: *Nascimento da Clínica*, 5ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.]

_____. *Raymond Roussel*. Paris : Gallimard, 1992. [Ed. bras.: *Raymond Roussel*. 1ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.]

_____. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966. [Ed. bras.: *As Palavras e as Coisas*. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.]

_____. *L'archéologie du Sivoir*. Paris : Gallimard, 1969. [Ed. bras.: *A Arqueologia do Saber*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.]

_____. *Dits et écrits*. IV tomes, Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Microfísica do Poder*. 11ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Isto Não é um Cachimbo*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

Figures and images of knowing in the thinking of Michel Foucault

Abstract

Michel Foucault's analyses of Western knowledge point to a discontinuity that precludes understanding it as something with fixed traits. The vagueness of these traits brings evidence, for Foucault, that knowledge does not have a face, per se, but only masks making their appearances upon the stage of knowledge as we find new configurations. This article seeks to follow the course of these philosophical threads to locate the mask worn by knowledge in the contemporary period. It considers some of Foucault's writings linking art, literature and philosophy with games of experience and reflections typical of contemporary thought to suggest that there is no longer space for playing with similarities—in the way of Renaissance thought, that the representation that dominated Neo-Classical thought distanced itself from distinctions, and that human beings, as modernity's protagonists, lost power to keep all other configurations orbiting around them. Henceforth, both in the experience of the arts and in philosophy (especially the philosophy of Gilles Deleuze) new modes come into play, including the blurring of forms, the impossibility of total apprehension and the disappearance of the subject of knowledge and the ghostly image of thought.

Key words: Foucault, Deleuze, Contemporary thought, philosophy and art.

Recebido em 05/03/2014

Aprovado em 05/04/2014