

GILLES DELEUZE

Michel Foucault:
As formações
históricas

AULA 12345678

PANDEMIA

© n-1 Edições e Editora Filosófica Politeia, 2017, 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D348m Deleuze, Gilles

Michel Foucault: as formações históricas / Gilles Deleuze ;
traduzido por Cláudio Medeiros, Mario A. Marino. –
São Paulo : n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017

304 p. ; 14cm x 21cm.

Tradução de: Foucault: les formations historiques

Inclui índice e bibliografia.

1. Filosofia Francesa. 2. Michel Foucault.

I. Cláudio Medeiros. II. Mario A. Marino. III. Título.

2017-549

CDD 194

CDU 1 (44)

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194

2. Filosofia francesa 1 (44)

ISBN: 978-85-94444-01-1

GILLES DELEUZE

Michel Foucault:
As formações
históricas

TRADUÇÃO E NOTAS DE

Claudio V. F. Medeiros e Mario Antunes Marino

M-1
edições



editora politeia



GILLES DELEUZE ministrou dois cursos dedicados ao pensamento de Michel Foucault na Universidade de Paris. O primeiro entre os dias 22 de outubro e 17 de dezembro de 1985 e o segundo de 7 de janeiro a 27 de maio de 1986. Sua voz foi gravada. As transcrições das fitas, realizadas pela Association Siècle Deleuzien, encontram-se disponíveis no portal da Universidade Paris 8. O texto a seguir é a tradução da transcrição da primeira das 8 aulas que compõem o curso de 1985, chamado “As formações históricas”.

AULA DE 5 DE NOVEMBRO DE 1985

Será uma pena se vocês não tiverem nenhuma pergunta. Mas está bem: talvez queiram guardá-las para si. Não querem retomar algum ponto que estudamos?

Aluno: [inaudível na gravação...] não podemos considerar o regime nazista como um fenômeno de... [inaudível].

Deleuze: não se pode o quê? Por que não? Quero dizer, isso tem pouco a ver com Foucault. Certo, cabe a você perguntar em que medida se pode considerar fenômenos coletivos como doenças. Eu não sei. Então, não há problemas por enquanto, nenhuma questão com relação ao ponto onde estamos com relação a Foucault? Sim?

Aluno: [inaudível].

Deleuze: o que você diz é muito interessante. Em resumo, você me diz que não levo suficientemente em conta uma evolução ou mudanças de Foucault, ou o progresso em seu percurso [*démarches*].

Aluno: eu [?] usei o termo deslocamento [*déplacement*]...¹

Deleuze: deslocamento... sim, mas como é um termo carregado, não se fixe nessa palavra. Eu procuro comentar certas noções de Foucault. Há duas tarefas relativamente diferentes – embora seja preciso executá-las ao mesmo tempo. Por um lado, mostrar a novidade das noções e sua relação. Por outro, procurar mostrar a evolução que Foucault realizou para chegar a elas.

Posso admitir que as questões acerca da evolução me interessam menos do que a questão da coerência dentro de um sistema de novos conceitos. Por isso, sua questão é completamente justificável. Mas não me parece ser muito difícil traçar um percurso. Tomo um exemplo:

1 Empregamos o termo *deslocamento*. O comentário brasileiro acerca do percurso de Foucault usa também *viragem* e *giro*. Notemos que, no primeiro caso, não se trata de um deslocamento linear e que, no segundo, não se trata de uma mudança de rumo no sentido de um abandono ou questionamento do caminho até então percorrido. O primeiro capítulo de *Simplemente Foucault* chama-se justamente "A trajetória de Michel Foucault". Cf. MUCHAIL, Salma T. *Simplemente Foucault*. São Paulo: Loyola, 2004. De todo modo, já nos próximos parágrafos Deleuze empregará o termo *dimensão*, relativo à sua leitura do pensamento de Foucault segundo três dimensões: saber, poder e subjetivação.

podemos dizer que, até *Arqueologia do saber*, o que domina em Foucault é: o que é o saber? O que é isto? Em seguida, em *Vigiar e punir* e no livro que se chama paradoxalmente *A vontade de saber*,² percebemos imediatamente que Foucault se lança verdadeiramente em uma nova direção. Não se trata mais exatamente do saber, mas do poder. Por fim, percebe-se que – aqui temos menos dificuldade para ver, tão explicitamente ele o diz – com os dois últimos livros, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, é ainda uma outra dimensão que ele descobre [*découvre*]. Nesse sentido, para retomar a palavra, há uma série de deslocamentos. É preciso indicá-los.

Notem, eu insisto nesse ponto: tendo começado com “o que é o saber?”, não indiquei uma evolução fundamental no interior mesmo dessa questão. Entretanto, a resposta a ela não é a mesma em *Nascimento da clínica* e *Arqueologia do saber*. Se há um deslocamento no interior da pergunta “o que é o saber?”, é também verdade que tal questão encontra sua consistência e os elementos da resposta no conjunto dos livros de Foucault que vai até *Vigiar e punir*.³

Em seguida há um deslocamento: a questão torna-se “o que é o poder?”. Há perfeitamente a descoberta [*découverte*] de uma nova dimensão. Veremos isso. Quando terminarmos o que tenho a dizer sobre “o que é o saber?” passaremos a “o que é o poder?”, onde então procurarei indicar que há de fato, como você diz, um deslocamento. Mas eis o que me interessa ainda mais. Embora haja, é claro, uma nova dimensão, o que mais me interessa é não ser por acaso ele passar de uma dimensão qualificada como saber a uma outra, qualificada como poder. Quero dizer, evidentemente alguma coisa na dimensão do saber forçou Foucault a passar para uma outra dimensão. Foi preciso, portanto, que a questão “o que é o saber?” tenha se chocado com outro problema, presente no próprio seio da questão acerca do saber.

Assim, todo o meu método para dar conta dos deslocamentos seria: o que, em um enunciado – quando Foucault lança o mais longe possível sua análise do enunciado –, nos força a abandonar [*quitter*] este domínio do saber para nos instalarmos naquele do poder. Ora, é preciso que esteja inscrito no próprio domínio do saber o que nos força a deixá-lo. Logo, será preciso que descubramos no próprio enunciado algo que não

2 Trata-se do primeiro volume de *História da sexualidade* (op. cit.).

3 Ao marcar um período que se encerraria com a publicação de *Vigiar e punir* em 1975, Deleuze não considera a produção que Foucault expôs em seus cursos no Collège de France entre 1970 e 1975, que pode certamente ser associada à questão “o que é o poder?”. Tais cursos eram inéditos em 1985.

pode responder. Nesse sentido, o que continuará a me interessar – muito mais, se quiserem, que o percurso de Foucault – é: de que modo o conjunto dos novos conceitos criados por Foucault encerra uma consistência? O que me interessa não é que Foucault faça suceder uma análise do poder à sua análise do saber, mas sim quais são os pontos de ancoragem que fazem com que, no próprio âmbito do saber, seja necessário passar ao problema do poder.

Em minha opinião, alguns pontos de ancoragem já estão presentes em *História da loucura*, mas não são idênticos àqueles que encontramos nos livros sucessivos até *Arqueologia do saber*. Não anunciam uma análise do poder que virá em seguida, mas a necessidade de ultrapassar o enunciado na direção de uma outra instância. É apenas depois que descobriremos que tal instância é o poder. Mas a necessidade de ultrapassar o enunciado na direção de outra instância está plenamente posta em *Arqueologia do saber*. Mas qual é essa outra instância? Não podemos ainda saber. Quando descobriremos por meio da análise do poder o que é essa instância, será como preencher uma espécie de espaço vazio de *Arqueologia do saber*. Em suma, podemos certamente falar de deslocamento de um livro a outro, à condição de acrescentar que esses deslocamentos vêm preencher um vazio do período precedente.

Mas, para todos aqueles que acreditam que não dou a devida importância a uma “evolução”, digo que me parece legítimo. Mas o que mais me interessa, gostaria de dizer, é que todos os novos conceitos de Foucault se desenvolvem segundo três eixos, é um pensamento sobre três eixos, ou seja, um pensamento no espaço. Não é um pensamento no plano, mas no espaço. Há, digamos, um primeiro eixo – “saber” –, um segundo – “poder” – e um terceiro – “desejo” [*désir*].⁴

Afirmo que os dois [pontos de vista] são verdadeiros. É verdade que Foucault começa pelo eixo do saber. Em seguida aborda o eixo do poder e depois explora o desejo. Podem dizer que de um eixo a outro há uma evolução ou, em todo caso, deslocamento. Mas o que me interessa, o que pretendo investigar este ano, não é o fato de Foucault passar sucessivamente de um eixo a outro, mas o conjunto dos três eixos e como os novos conceitos se dispõem em função desses três eixos constitutivos de um espaço. Logo, não será difícil retificar o que eu digo a cada vez, fazendo constantemente a ressalva: “Ah, Foucault começou pelo saber”. São correções que vocês mesmos podem fazer e que podem acarretar muitas mudanças. Certamente não é desejável que vocês tenham

4 Deleuze também chama o terceiro eixo de *subjetivação*. Cf. DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 101.

a mesma leitura que eu. A que eu proponho é para ajudar a [leitura] de vocês. Apenas lhes peço para levar atentamente em consideração a minha proposta, sem, contudo, dar-me razão. Vocês devem, ao contrário, desenvolver uma leitura própria.

Bem, na última vez abordamos a pergunta que considero a mais difícil em toda a obra de Foucault: o que é um enunciado? Parece-lhes claro, mas é preciso proceder com vagar. Vimos a primeira colocação de Foucault: os enunciados de uma época, pois os enunciados remetem a formações históricas. E os enunciados de uma época não são jamais ocultos. Entretanto, não são jamais dados imediatamente. É preciso considerar estas duas colocações juntas. Já é uma ideia complicada. Os enunciados não estão jamais ocultos. Como vimos, cada época diz tudo o que pode dizer. Não esconde nada, ou o que esconde é secundário, no sentido de que a história não se fez com segredos de Estado. O segredo de Estado é muito pouca coisa com relação ao movimento da história.

Em suma, podemos dizer que uma época diz tudo o que ela tem a dizer. Desenvolvemos bastante esse ponto, então creio que vocês o concederão. Porém, isso não quer dizer que os enunciados sejam dados imediatamente, que sejam imediatamente legíveis. Então a coisa se complica: ao mesmo tempo não são secretos e não imediatamente legíveis ou visíveis. Não imediatamente legíveis, o que isso quer dizer? Compreendemos, ainda vagamente, o que Foucault diz: os enunciados não estão ocultos, mas, atenção, não se os atinge sem elevar-se até as condições que permite extrai-los. Eis um problema: extrai-los de onde?

O enunciado é de fato uma noção original elaborada por Foucault. E como extraí-lo? Cada época enuncia tudo o que ela pode. Mas se vocês não se elevarem até as condições do enunciado em uma época, arriscar-se-ão a não os encontrar. Em outros termos, é preciso saber ler. Mas o que significa “ler” para Foucault? Uma época não esconde nada... não esconde nada para o arqueólogo que sabe ler os enunciados. O enunciado deve ser lido, ou seja, neste caso, extraído de alguma coisa. Sem dúvida é preciso deixar-se penetrar por esse problema. Pouco importa se vocês estão de acordo com ele. É preciso que estejam momentaneamente de acordo, mesmo sendo livres para recuar. De todo modo, é aqui que começa a ficar interessante. Para mim era já interessante porque Foucault dizia: saibam que toda época diz tudo o que tem a dizer. É um princípio de estudo de história muito interessante: não há segredo. Mas “não há segredo” é imediatamente completado por: se não sabem ler os enunciados, nunca os encontrarão. É preciso extraí-los. Logo, a arqueologia será: a extração dos enunciados de uma época, a

extração dos enunciados de uma formação histórica na medida em que não são imediatamente legíveis.

Mas então o que é imediatamente dado? Talvez avancemos se nos perguntarmos: o que é dado imediatamente? A resposta de Foucault seria: são as palavras, as frases e, a rigor – vou detalhar em breve – proposições. Mas Foucault nos diz: o que chamo “enunciado”, o que eu sinto necessidade de chamar assim, não se reduz nem às palavras, nem às frases, nem às proposições, nem aos atos de fala [*actes de parole*].⁵ De fato, é neste sentido que gostaria de lembrá-los que o conceito de enunciado em Foucault é tão original que ele poderia ter inventado uma nova palavra para designar o elemento em questão. Pois, segundo ele, o “enunciado” não corresponde a nada daquilo que os linguistas ou os lógicos nos falaram até agora. Ou seja, ele reclama para si uma originalidade radical do conceito de enunciado que propõe. Sua tese geral será: o enunciado não se reconduz nem às palavras, nem às frases, nem às proposições, nem aos atos de fala.

5 Deleuze provavelmente refere-se àquilo que Foucault denomina *prática discursiva*: “o que se chama ‘prática discursiva’ pode ser agora precisado. Não podemos confundir-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a ‘competência’ de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Op. cit., p. 133. Há muitos trabalhos acadêmicos que relatam o fascínio de Foucault pelo desenvolvimento peculiar de algumas filosofias da linguagem anglo-saxãs nas décadas de 1960-1970. Estes trabalhos marcam com frequência as aproximações terminológicas e também as distâncias em termos de projetos filosóficos. A rigor, o conceito de *atos de fala*, em sua acepção cara ao pragmatismo em filosofia da linguagem, é formulada inicialmente pelo filósofo britânico John Austin. Seu pensamento acrescenta à análise do significado a consideração de que o sentido não só depende de contextos performativos, quer dizer, há uma dimensão da linguagem que extrapola seu papel de descrição do real. É a ideia de que a linguagem é de fato uma forma de ação: a teoria dos atos de fala propõe um tratamento sistemático da linguagem do ponto de vista pragmático, isto é, do ponto de vista de uma análise da linguagem enquanto ação. “Comecei por chamar a atenção, mediante exemplos, para alguns proferimentos simples do tipo conhecido como performatórios ou performativos. Estes proferimentos têm a aparência – ou pelo menos a forma gramatical – de ‘declarações’; observados mais de perto, porém, resulta ser proferimentos que não podem ser ‘verdadeiros’ ou ‘falsos’. No entanto, ser ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ é tradicionalmente a marca característica de uma declaração. Um de nossos exemplos era o proferimento ‘Aceito’ (esta mulher como minha legítima esposa...), quando proferido no decurso de uma cerimônia de casamento. Aqui devemos assinalar que ao dizer esta palavra estamos *fazendo* algo, a saber, estamos nos casando e não relatando algo, a saber, o fato de nos estarmos casando. E o ato de casar, como, digamos, o ato de apostar, por exemplo, deve ser de preferência descrito (ainda que de modo inexato) como *um ato de dizer certas palavras*, e não como a realização de um ato distinto, interior e espiritual, de que tais palavras são meros sinais externos e audíveis. Que isso seja assim, dificilmente pode ser *provado*, no entanto me atrevo a afirmar que se trata de um fato.” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Trad. bras.: *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1990, p. 26-7.

Pois bem, nessa evolução deliberadamente lenta, detenhamo-nos aqui. O que podemos concluir? O enunciado não remete a nada do que acabamos de elencar. Bem, tiremos proveito disto. Quer dizer claramente que, limitando-nos às palavras empregadas em uma época, às frases ditas em uma época, às proposições identificáveis e aos atos de fala [?] proferidos em uma época, não poderemos capturar [*saisir*] os enunciados. Não somente, neste ponto virá a impressão de que os enunciados são ocultos. Não por sê-lo efetivamente, mas porque os enunciados não se reduzem às palavras, frases, atos de fala.

Sim, vejamos um exemplo, que Foucault desenvolverá mais tarde no primeiro volume de *História da sexualidade, A vontade de saber*. Ele dá um exemplo muito bom já no primeiro capítulo, intitulado “Nós os vitorianos”. O período vitoriano. E o que se escuta dizer acerca dele? Dizem-nos frequentemente que é um período onde se exerce uma profunda repressão da sexualidade e que é sobretudo proibido que se fale a respeito. Trata-se de uma história preconcebida. Dizem-nos que no século XIX não se falava de sexualidade ou falava-se pouco. Em seguida Freud chegou e finalmente se começou a falar da sexualidade. Essa narrativa é problemática. Tomo essa proposição – não é um enunciado: veio Freud e nos ensinou que a criança, desde muito pequena, já era dotada de sexualidade. Bem? O que nos perturba nesta proposição? Se não é mais aceitável hoje em dia, talvez seja em grande medida graças a Foucault. O que não impediu que ela se mantivesse em manuais de psicanálise, os quais apresentavam coisas semelhantes há muito tempo.

O que nos embaraça imediatamente e nos provoca quase uma vergonha de falar? Pensemos um instante: não haviam babás [*nourrices*] àquela época? Ninguém trocava os bebês? O que significa? Não se sabia que havia uma sexualidade infantil... Quando uma babá encontrava outra, não falava dos fenômenos de sexualidade infantil no bebê? Não falava consigo mesma quando trocava o menino? É muito estranho, não acham? O onanismo era desconhecido? É claro que não. Logo, era conhecido, mas não se falava dele?

Notem que aqui se trata de puro Foucault. Em qual sentido? Não devemos nos surpreender quando Foucault nos diz (em termos meus, e veremos a importância para a filosofia em geral) “dou maior importância ao enunciado da babá do que ao enunciado de um grande psiquiatra”. Ou seja, é preciso escolher os enunciados com os quais se irá lidar. O que isso significa?

Há um livro do final do século XIX que se tornou o grande clássico da época, escrito independentemente de qualquer influência de Freud ou da

psicanálise. É um livro colossal de Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*.⁶ Notem que interessante! O título é em latim e, além do mais, o subtítulo nos diz “Para uso de juristas e médicos”. Percorrendo o livro, vê-se que se trata de uma classificação de todas as perversões sexuais existentes e imagináveis. A maioria dos casos cobre o século XIX inteiro. Lá constam os maiores horrores: amor com cadáveres, amor por excrementos... Verdadeiras abominações numeradas e analisadas. O livro é alemão, mas foi publicado em francês pela Payot. Quando folheamos as análises de caso, nos momentos mais impactantes as frases estão em latim. Será uma verdadeira maneira de ocultar, considerando que, na época, qualquer colegial... [interrupção na gravação] e veremos qual posição tomar.

Certamente importa que o subtítulo seja “Para uso de juristas e médicos” e que os enunciados do livro contenham fragmentos de frases em latim. Não podemos esquecer nem negligenciar, mas exceto este fato, tudo é dito, tudo é “enunciado”. É o livro da era vitoriana. E o que estamos compreendendo? Se vocês permanecerem no âmbito das palavras e das frases, verão que algo está oculto. Sim! Pois há palavras proibidas, este é o tema de todo o primeiro capítulo [*de A vontade de saber*]: “nós os vitorianos”, há palavras proibidas, frases metafóricas e proposições reprimidas. Foucault não o duvida, mas se vocês se detiverem nas palavras, frases ou proposições, então dirão: há ocultação. E significará que não souberam compreender os verdadeiros enunciados. Ademais, a era vitoriana se definirá como um verdadeiro “pulular” de enunciados sobre a sexualidade. Foucault vai à busca deles: onde procurá-los, onde encontrá-los. Vejamos, façamos a lista.

No primeiro capítulo, Foucault descobre um primeiro foco [*foyer*] dos enunciados da sexualidade. Onde? Na Igreja, na confissão e nas técnicas que rastreiam a sexualidade, inclusive a infantil. Qual padre ignora que há uma sexualidade infantil, que tais manifestações, desde a mais tenra infância, já são sinal do pecado original? Todo padre o sabe. Ora, os padres do século XIX sabiam tudo o que podiam saber nessa época sobre a sexualidade infantil. Foucault mostrará com desenvoltura que isso vem de longa data, que, desde o Concílio de Trento a Igreja se deu como tarefa produzir enunciados de sexualidade.⁷ Eis uma primeira

6 KRAFFT-EBING, R. *Psychopathia sexualis*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

7 Cf. *A vontade de saber*, pp. 22 sq. Na página 24, Foucault afirma que “a pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra”. Neste ponto, uma nota acrescenta: “a pastoral reformada, ainda que de um modo discreto, também estabeleceu regras de colocação do sexo em discurso. Esse ponto será desenvolvido no próximo volume, *La chair et le corps*”. Este volume, bastante modificado, foi

fonte de enunciados.

O segundo foco é o governo. Como vimos na última vez, ao longo do século XIX e já no século XVIII, o Estado se lança em uma verdadeira biopolítica, ou seja, assume entre as suas funções a gestão da vida. Gerir e controlar a vida. Como poderia o Estado não se interessar pelo fenômeno da sexualidade na cidade ou no campo, pelos métodos de contracepção, evolução da natalidade etc.?⁸

Terceiro foco: a escola. Seria preciso de fato não se relacionar com os enunciados, ser cego a eles – vocês veem o método de Foucault se delinear –, é preciso não saber ler, para crer que na escola no século XIX não se fala de sexualidade. Em certo sentido não se faz senão isso. Sem dúvida é para “sancioná-la”, mas falar-se-á dela tanto mais quanto for necessário sancioná-la. E a vigilância das crianças e o regramento das escolas não cessa de fazer pulular os enunciados sobre a sexualidade. Pensem nas condições do internato no século XIX. Seria preciso ser idiota para crer que não se produziam incessantemente enunciados de sexualidade tanto entre os alunos quanto entre os vigilantes.

Foucault toma em particular o exemplo do que se chama os movimentos reformistas da pedagogia na Alemanha no século XIX, sobretudo em torno de um grande filantropo da época que se chamava Basedow.⁹ Foucault narra o sucesso da educação sexual no século XIX no contexto desses movimentos: “Para mostrar o sucesso da educação sexual ministrada aos alunos, Basedow convidara o que a Alemanha possuía de eminente (Goethe fora um dos poucos a declinar do convite). Diante do público reunido, um dos professores, Wolke, formulou aos alunos questões selecionadas sobre o mistério do sexo, do nascimento, da procriação: levou-os a comentar gravuras que representavam uma mulher grávida, um casal, um berço. As respostas foram esclarecidas, sem embaraço nem vergonha. Nenhum riso indecoroso veio perturbá-las – salvo, justamente, da parte de um público adulto bem mais infantil

publicado somente em 2018 sob o título *Les aveux de la chair*, no qual Foucault recua sua cronologia para os primeiros séculos da era cristã e dedica um capítulo a “libidinisation du sexe”. Cf. FOUCAULT, M. *Les aveux de la chair*. Op. cit., pp. 325 sq.

8 Sobre a medicina social ou “medicina de Estado” como estratégia biopolítica, cf. “O nascimento da medicina social”, conferência proferida por Foucault no Instituto de Medicina Social da UERJ em 1974. In: *Microfísica do poder*. Op. cit., p. 143.

9 “Se vocês verificarem [...] o que foi escrito, todas as instituições que se desenvolveram, constatarão que não se falou de outra coisa, na pedagogia real, concreta, dos séculos XVIII e XIX: da sexualidade da criança. É na Alemanha, no final do século XVIII, que Basedow, Salzmann e Campe, por exemplo, estavam completamente hipnotizados pela sexualidade da criança”. FOUCAULT, M. “La torture, c’est la raison”. In: *Dits et écrits* v. II. Op. cit., p. 396. Trad. bras.: “A tortura é a razão”. In: *Ditos e escritos* v. VIII.

do que as próprias crianças e ao qual, Wolke repreendeu severamente. Finalmente, foram aplaudidos os meninos rechonchudos que, diante da gente grande trançaram com destreza saber as guirlandas do discurso e do sexo”.¹⁰ Sentimo-nos dentro de um relato acerca da educação sexual em uma linguagem de 1960, no qual se dizia que os pais sorriam embaraçados, ao passo que as crianças escutavam com seriedade. Pois bem, é preciso recuar. Isso já acontecia em pleno século XIX. E Foucault não economiza na estilística.

Bem, o que importa aqui? Lembremos: três lugares de produção de enunciados, muito independentes uns dos outros: a Igreja com a instituição do confessional e da confissão, a política do Estado e a escola.¹¹ E há outros. Daqui, talvez, a ideia – que nos surpreenderá menos quando chegarmos ao ponto, daqui a um bom tempo – ou uma das teses fundamentais de Foucault quando aborda diretamente a questão, a saber: não, o poder não reprime, ou reprime apenas secundariamente. O que o poder faz? Faz alguma coisa muito mais profunda e sem dúvida muito mais terrível do que a repressão: ele forma, ele molda [*façonne*]; ele não faz calar, mas pior: faz falar. Ele disciplina, ele normaliza. A repressão é totalmente secundária com relação às operações positivas do poder. O poder não reprime, ele disciplina, ele gere, controla, normaliza etc. Ele não faz calar, faz falar. Ele não impede de agir, ele faz agir. Em outros termos: sim, a sexualidade é o segredo, mas o segredo aqui está para que dele se fale. O segredo designa simplesmente um certo tipo de enunciados, uma certa família de enunciados, o que não significa um não-enunciado, um não-enunciável, mas um tipo particular de enunciados. O segredo é aquilo de que se fala.

Com efeito, a última frase do capítulo ao qual me refiro diz: “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo”.¹² Vejam, fizemos um passo considerável. Sim, sem dúvida o exemplo da sexualidade era um exemplo particularmente impactante. Se vocês se limitarem às palavras, verão que há palavras proibidas. Limitando-se às frases, verão que algumas só podem ser pronunciadas metaforicamente. Quanto às proposições, algumas são reprimidas. Mas tudo isso são efeitos secundários. Vocês podem apenas concluir: os enunciados não se reduzem às palavras,

10 FOUCAULT, M. *A vontade de saber*. Op. cit., p. 31.

11 Acerca desses três focos, cf. *ib.*, pp. 22-36, onde Foucault elenca ainda a medicina, a reprodução e a libertinagem.

12 *ib.*, p. 36.

frases, proposições. Se são capazes, se vocês souberem elevar-se ao nível dos enunciados, nesse momento veem que os enunciados de uma época são abundantes e nada está oculto. O segredo está lá apenas para se trair. Nem mesmo para ser traído, para se trair.

Qual é a operação do padre no confessional *vis-à-vis* uma criança pequena senão [isto] – por isso podemos ver que não é reprimido. A Inquisição há muito vem dizendo, e o lema da Inquisição sempre foi “eu não reprimo”. Eu não reprimo, eu manejo almas. Mas... eu não sei mais o que falei, vocês completarão. É muito importante porque nos faz dar um passo, agora podemos atacar a questão, o que é... Ok, acabamos de assentar e confirmar esse ponto, que foi necessário confirmar o mais concretamente possível: o enunciado, se existe – nós ainda não sabemos o que é – se há enunciados, não esperem encontrá-los em frases, palavras, proposições e atos de fala. Onde vocês vão encontrá-los? Bem, nesse momento podemos elaborar, ou pesquisar, qual é o método de Foucault. Por isso: primeira ideia de hoje. Haverá três, talvez não tenhamos tempo para terminá-las.

Primeira grande ideia de Foucault: o que é preciso fazer para extrair os enunciados? Eu me encontro diante de frases, palavras, proposições. Bem, o que devo fazer com isso? Em vista do problema que estou colocando, em relação a esse ou àquele problema, devo, Foucault nos diz, formar um *corpus*. Cuidado: o *corpus* não é um *corpus* de enunciados, pois não sabemos o que são. O *corpus* é um *corpus* de palavras, isto é, um conjunto de palavras, frases, proposições e atos de fala. Eu devo começar de um conjunto chamado “*corpus*”. Na verdade, é este *corpus* – vocês veem que nós fazemos um pequeno progresso, eu já não digo agora: os enunciados serão extraídos de palavras, frases e proposições, com as quais eles não se confundem. Eu digo, o que é significativamente diferente: os enunciados serão extraídos, poderão ser extraídos, de um *corpus* de palavras, frases e proposições. A questão é: o que a palavra “*corpus*” adicionou? Tudo bem? Mesmo se vocês tiverem a impressão de compreender, estaremos ainda longe da conclusão. Por isso é preciso ir muito lentamente.

Acabamos de introduzir a noção de *corpus* e não sabemos o que é. Entretanto, sentimos muito bem que há muito para dele falar, tendo em vista o que esperamos dele. Vocês só poderão identificar os enunciados de uma época se tiverem sido capazes de formar um *corpus* de palavras, frases e proposições realmente usadas, ditas, proferidas em uma época. Não se trata de formá-las em sua mente. Essas frases devem ter sido ditas ou escritas na época. Esses atos de fala devem ter sido feitos então.

É assim que vocês são historiadores, ou melhor, arqueólogos.

Ora, o que é um *corpus*? É muito interessante porque é uma história e tanto. Não é por acaso que Foucault retoma este termo. Ao mesmo tempo que inventa a noção de “enunciado”, “*corpus*” é um termo que ele empresta de linguistas. E, sem dúvida, ele empresta de linguistas dos quais nunca falará, que eu saiba, mas que são provavelmente os linguistas mais próximos. É uma escola muito interessante, muito diferente daquela de Saussure, uma escola que se chama “distribucionalismo” [*distributionnalisme*]¹³ e que tem como grandes representantes Bloomfield e Harris. Eis basicamente o que Bloomfield e Harris nos disseram para fundar sua concepção de linguagem. Eles disseram: nunca se pode – eis o grande alcance linguístico – você nunca pode analisar a linguagem em geral, nem mesmo uma língua.

Como se trabalha a linguagem ou a língua? Bloomfield mostrou muito bem que todos os linguistas sempre fizeram de certo modo, mas sem dizê-lo. Bem, eles não dizem isso, mas por que não dizem isso? O que está oculto, o que eles não dizem, porquanto obviamente o façam? O que qualquer linguista faz é partir de um determinado *corpus*, isto é, de um conjunto definido, que pode ser ilimitado, mas que, mesmo assim, é finito na lei, um conjunto finito de palavras, frases e proposições. E não se pode estudar uma língua de forma diferente. Ah, isso é muito interessante porque... Os distribucionalistas como Bloomfield são, até onde sei, os únicos linguistas que reivindicam explicitamente um *corpus*. Para estudar uma língua, seja qual for, deve-se partir de um *corpus* histórico determinado ou determinável. A partir de então, qual será o objeto da linguística? Identificar nesse *corpus* o que eles chamam de “regularidades” – eis o segundo ponto em comum com Foucault. Esclarecer as regularidades que dizem respeito aos elementos do *corpus*. Como eles concebem esses padrões? Este é outro problema.

Foucault nos diz em *A arqueologia do saber* que não se descobre o que é um enunciado se não partimos de um determinado *corpus* de palavras, sentenças, proposições e atos de fala, e quando ele nos diz, segundo ponto, “um enunciado é uma regularidade” – a ponto de falar

13 Fundado entre 1930 e 1940 por Leonard Bloomfield, o distribucionalismo, também conhecido com “estruturalismo norte-americano” é uma corrente linguística que identifica e classifica os elementos da língua com base na sua distribuição e nos diferentes contextos nos quais um elemento pode aparecer, eliminando dos fatos linguísticos toda referência ao significado. Bloomfield propõe que a linguística deve limitar-se a descrever a fala, a linguagem, independentemente de qualquer consideração mental e, acima de tudo, com a abstenção do significado das palavras. Estudar uma língua é, portanto, reunir um conjunto (*corpus*) de enunciados variados, efetivamente emitidos por usuários daquele idioma em um determinado momento.

em “regularidade enunciativa”¹⁴ – é necessário, a esse respeito, marcar seu duplo encontro com o distribucionalismo. Dito isto, duas questões. Como Foucault concebe um *corpus*? E como concebe uma regularidade, o que define o enunciado? Descobrir as regularidades de um *corpus* é a tarefa comum que propõem Bloomfield e Foucault. Mas depois dela não há nada mais em comum. Ou seja, para as duas perguntas “como determinar o *corpus*?” e “como definir a regularidade enunciativa?” as respostas de Foucault nada têm a ver com as dos linguistas distribucionistas. Compreenderam?

Pois bem. Nós sempre voltamos a isso porque é interessante para a linguística em geral. Do que fala um linguista senão de um certo *corpus*, isto é, um conjunto finito de palavras, frases e proposições? Só que ele não o diz ou finge que não o faz. Por quê? É por isso que a linguística é estranha e isso não está bom! Eles escondem o *corpus* do qual eles partem. Por quê? Porque talvez eles tenham pretensões formalísticas. A análise das proposições reivindica uma formalização, tem todo o interesse em esconder seu *corpus*, que é um material irredutível. Em outras palavras, a análise das proposições trata, acima de tudo, de quê? Gerar possíveis proposições, independentemente se respondem a atos de fala, a frases que foram realmente formuladas. A análise proposicional não pode distinguir entre o possível e o real. Mesmo partindo de certo *corpus* real, ela agirá como se não o tivesse feito. A linguística, sua pretensão de elevar-se à linguagem e aos fenômenos da própria linguagem, também a faz obscurecer o *corpus* de onde parte.

A psicanálise também parte de um *corpus*. Eu diria: o *corpus* analítico é o conjunto de palavras e frases realmente formuladas por um paciente em particular. O que o paciente diz. Mas quando o paciente formula uma sentença, sabe-se bem que o analista substitui por outra sentença. Além disso, é bem conhecido que a análise desenvolverá, para esse propósito, uma teoria chamada “da dupla inscrição”. Ou seja: para uma sentença inscrita no sistema pré-consciente de acordo com as leis da interpretação, corresponde outra frase inscrita no sistema inconsciente. Essa teoria da dupla inscrição é bem conhecida e repetida no que é chamado de “hipótese tópica” em Freud. As duas inscrições, que correspondem a duas frases diferentes. Portanto, também é forçoso que a psicanálise, embora parta de um *corpus* determinado e finito, não cesse de ocultar esse *corpus* do qual ela parte, já que o que ela quer é chegar a frases de um tipo completamente diferente, ou seja, outro nível de inscrição. Tanto

14 A segunda sessão de *A arqueologia do saber* chama-se “As regularidades discursivas”.

é assim que Foucault pode dizer, em *A arqueologia do saber*: todos os linguistas partem de um *corpus* determinado e finito, mas o escondem. Devemos corrigir, nos parece, essa tese de Foucault: sim, todos, exceto distribucionistas (não que isso faça muita diferença). Se é preciso partir de um *corpus*, e não se deve escondê-lo, encontraremos os enunciados somente na medida em que pudermos estabelecer as regras de formação do *corpus* em questão.

Os *corpus* “assinados” por Foucault, isso é muito curioso, porque, já lá, há todo tipo de coisa que vocês devem compreender. Não importa se ele está certo ou não. É necessário que vocês apreendam a sua originalidade, saber se esta originalidade é apropriada para vocês e, caso contrário, procurem outros autores. Porque há uma marca de Foucault na constituição do *corpus* e é por isso que não tem nada a ver com o Bloomfield. Estou tentando dizer que não tenho uma solução pronta, mas Foucault procura sempre os enunciados, aquilo que um discípulo de Foucault, François Ewald, chamou de “enunciados sem referência”. Eu acho que a expressão é assaz correta se explicarmos seu sentido.

É muito impressionante como Foucault demonstra, à primeira vista, um gosto quase imoderado pelos autores muito pouco conhecidos e mesmo quase anônimos. É quase como afirmar: “foi dito em tal época”. Eu meço minhas palavras porque não seremos capazes de nos beneficiar delas senão mais tarde. Mas não é por acaso que Foucault desenvolverá uma teoria do “se” [on], infinitamente mais profunda que o “eu” [je] ou o “tu”. Ele opor-se-á a qualquer “personologia [personnologie] linguística”, como a de Benveniste, precisamente porque a terceira pessoa é a única pessoa real, segundo ele.

Bem, de qualquer maneira, eu dei um passo a mais, não deveria ir muito rápido, eu retiro o que eu disse. Estou feliz por ter dito isso, mas retiro isso imediatamente. Eu volto e me acalmo. Bem, esse *corpus*, o que são enunciados sem referência? Sem referência? Foucault cita muito pouco os grandes filósofos e foi muito criticado por isso. Não é que ele não os conheça, conhece-os admiravelmente. Ele não os cita, é coquetaria? Ele os conhece e até suponho que a relação dele com os grandes filósofos alimenta os novos conceitos que forma, começando com o do enunciado. E isso não impede que, quando constitui um *corpus*, não aborde os grandes textos. Além disso, ele raramente aborda os textos de grandes homens, filósofos ou não. Por quê?

Há um sociólogo do final do século XIX cujo nome é Gabriel Tarde. Ele está fazendo uma microssociologia, que ele chama de sociologia do infinitesimal. Ele apresenta sua perspectiva da seguinte forma: não me

interessam as estruturas sociais prontas nem as grandes ideias de grandes homens. O que me interessa, ele diz, “são as pequenas ideias dos pequenos homens”.¹⁵ Quais são as pequenas ideias dos homenzinhos? Tomemos exemplos emprestados de Tarde para fazer uma sociologia do infinitesimal, o que hoje chamariam de microsociologia. Ele diz: o que me interessa é como e quando é introduzido um costume local. Ou como um dia um funcionário público, um oficial do ministério, assinou com uma rubrica que, dez anos depois, torna-se obrigatória em todo o ministério? Ele inventou um novo tipo... que diretor de escritório inventou um novo tipo de rubrica? Ele diz: isso é microsociologia. Quando os camponeses pararam e onde pararam de cumprimentar o proprietário? Tarde, ele acha isso emocionante.

Foucault, em *Vigiar e punir*, fala das pequenas invenções irrisórias e diz que devemos colocá-las em relação com as grandes invenções tecnológicas. Por exemplo, a pequena e irrisória invenção do veículo celular vale tanto quanto a grande invenção tecnológica da máquina a vapor. Um texto muito curioso de Foucault chama-se *A vida dos homens infames*.¹⁶ De que se trata? É um projeto que ele não teve tempo de desenvolver, exceto uma vez, no qual diz muito bem o que quer. Ele diz, homens infames não são grandes homens. Não são aqueles grandes homens que alcançaram a glória pelo mal como, por exemplo – segundo a lenda –, Gilles de Rais ou Sade. Os homens infames não são esses homens malignos lendários. O que me interessa, diz Foucault neste texto muito curioso, são os pequenos homens infames.

Vocês perguntarão: qual é a diferença entre um grande homem infame e um homenzinho infame? Bem, um homenzinho infame é uma existência criminosa, mas banal, que é trazida à luz por um breve momento, quando entra em conflito com o poder. Por exemplo, um pervertido do bairro que, em um dado momento, aparece no jornal. A vida dos homens infames, o que isso significa? No choque com o poder, esses homens infames sentiram a necessidade de escrever uma petição, uma espécie de pequena confissão. Foucault nos diz: eu a ponho no meu *corpus*. Vejam, é quase um sussurro anônimo.

Foucault se interessa pelos problemas da sexualidade e logo constituirá um *corpus* de enunciados do século XIX. Acabamos de falar isso. A quem ele se dirige? Aos grandes pensadores da época? Não. Ele procura os precursores de Freud? Não. Procura literalmente o que poderia ser

15 TARDE, G. *Les lois sociales: esquisse d'une sociologie*. Paris: Alcan, 1898, p. 126.

16 FOUCAULT, M. “La vie des hommes infâmes”. In: *Dits et écrits* v. II, p. 237. Trad. bras.: “A vida dos homens infames”. In: *Ditos e escritos* v. IV.

chamado de “textos de babás”. Daí o tema do arquivista. Nada vale tanto quanto um manual para babás se vocês quiserem saber o que é a sexualidade no século XIX. Foucault não analisa Krafft-Ebing, porque Krafft-Ebing é fonte secundária. Ele irá ver os textos dos quais Krafft-Ebing tira os seus casos. Podem ser sentenças de tribunais, manuais para babás ou relatórios médicos. Nada disso são grandes pensadores. Relatórios de especialistas, manuais de babás, julgamentos judiciais.

Aqui também estou antecipando as coisas. Podemos dizer que o especialista é autor das declarações que ele propõe? Podemos dizer que o juiz do tribunal é o autor do julgamento? Não. Quando, mais tarde, Foucault nos dirá: mas vocês sabem, “autor” é uma noção muito relativa e muito complexa. Não se deve remeter as frases a um autor. Talvez vocês comecem a entender o que ele quer dizer. Da mesma forma, ele dirá que “sujeito”, sujeito de uma proposição, sujeito de enunciação, é uma noção muito vaga. Existem mil maneiras de um enunciado remeter ao sujeito. Não há uma maneira unívoca de se referir ao sujeito. Tudo depende do tipo de enunciados. Da mesma forma, vocês não podem dizer que o juiz que profere o julgamento é seu autor, vocês encontrarão outra palavra. Você não pode dizer que o perito seja o autor da perícia, vocês encontrarão outra palavra. Essas palavras terão muita importância. Se você escrever uma carta, diz Foucault em um texto intitulado “O que é um autor?”,¹⁷ não será o autor da carta. Você é signatário. Se vocês gostam das palavras, têm que usá-las todas. Quando se dirá que “você é o autor da carta”? Se você for ao tribunal, caso [escrever] uma carta anônima seja considerado um delito, neste momento você será autor no sentido de autor de um delito. Bem, isso significa que as palavras “autor” ou “sujeito” podem ter tantos significados que, talvez...

Bom. Em todo caso, vocês veem, vocês formam seu *corpus* assim, com enunciados sem referência, isto é, que não remetem a um autor determinado e que não têm necessariamente um sujeito unívoco. Mais uma vez, é por isso que eu tomo como exemplos-chave – mesmo se Foucault não se interessou muito – frases e textos de babás, atos de palavras de babás quando duas delas se encontram e falam das crianças que cuidam. Bem, vão me dizer: tudo bem, e daí? Ele forma o seu... isto supõe que vamos consultar os arquivos, hein? Sim, mas... então é preciso uma intuição para formar o *corpus*? Sem dúvida, é preciso muita intuição. A história da loucura é inteiramente constituída de um

17 FOUCAULT, M. “Qu'est-ce qu'un auteur?”. In: *Dits et écrits* v. I. Op. cit., p. 817. Trad. bras.: “o que é um autor?”. In: *Ditos e escritos* v. III. Op. cit.

corpus de enunciados sobre a loucura no século XVII. De onde provém os enunciados? Da polícia. Declarações que vêm da medicina da época. E, como diz Foucault – nesses momentos ele alegra-se muito – essas afirmações da medicina da época devem muito pouco a Descartes.¹⁸ Não é que Descartes não tenha importância – veremos a importância dos pensadores. [Ele não tem importância] no momento, no nível do *corpus*.

Kant, poderia ele entrar no *corpus*? Quando? Por exemplo, poder-se-ia muito bem introduzi-lo no século XIX em um *corpus* sobre o casamento. Por quê? Porque uma de suas obras menos conhecidas é intitulada, precisamente, *Metafísica do direito*. Não *Fundamentos da metafísica do direito*, mas *Metafísica do direito*, onde ele retoma enunciados jurídicos da época. Nesse caso, sim, muito bem, fará parte do *corpus*. Senão iremos buscar tudo o que for preciso: a babá, o perito, o juiz de bairro, tudo isso... o guarda da prisão... para ver quais enunciados eles produzem.

Mas, vocês dirão: então é entregar-se à intuição? Certamente não! Há um pequeno ponto metodológico sobre o qual não se deve exagerar, mas que deve ser mencionado, para uso futuro. O que é este método? Para formar meu *corpus* de frases, proposições e palavras, devo ter uma regra que não suponha palavras, frases e proposições, que aborde outra dimensão. Entendem? Eu não tenho escolha. A menos que você encontre uma outra (é possível), mas nesse momento vocês abandonarão Foucault.

A ideia de Foucault, mas precisaremos de tempo... Ele a tinha desde o começo? Tudo isso são problemas que finalmente não parecem tão importantes... do que se trata? Saber a que conjunto de frases, enunciados... um conjunto muito diverso de frases de babás, frases de peritos, sentenças de juízes, frases de estudantes, professores etc. Para formar um *corpus* sobre a sexualidade no século XIX, é preciso voltar-se para algo que não é uma palavra, uma frase ou o que for. Não é tampouco um enunciado, já que procuramos saber o que é um enunciado. Bem, a resposta de Foucault, quando a obtém, para dizê-la brutalmente, será: é necessário fixar os focos de poder que produzem tais frases, em torno das quais as palavras, as frases e as proposições se organizam.

18 Para além do gesto de Descartes, por meio do qual “a loucura é excluída pelo sujeito que duvida”, Foucault se interessa pela *puenda origo* da exclusão da loucura: “Entre Montaigne e Descartes um evento [événement] ocorreu: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*. Mas de forma alguma a história de uma *ratio* como a do mundo ocidental se esgota no progresso de um ‘racionalismo’; ela é feita, em parte equivalente, mesmo que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino mergulhou em nosso solo para nele desaparecer – sem dúvida –, mas também para nele lançar raízes. É esse outro aspecto do evento clássico que seria necessário agora manifestar. Mais de um signo o trai, e nem todos concernem uma experiência filosófica ou desenvolvimentos do saber”. FOUCAULT, M. *História da loucura*. Op. cit., p. 46 e p. 48. Trad. mod.

Vocês veem, ele dá uma resposta muito interessante. Mas ele poderia tê-la dado desde o início? O fato é que *A arqueologia do saber* não a apresenta explicitamente. Tem-se a impressão, em *A arqueologia do saber*, de que a escolha do *corpus* é entregue à intuição, embora diga que não, que tem um método. Ele já tem um método, mas não o explicita. Por outro lado, o método se mostra claramente em *A vontade de saber*. Eu o decomponho da seguinte forma: Foucault se pergunta quais são os focos de poder relacionados à sexualidade no século XIX. Vejam que não há nenhuma referência a palavras, frases, proposições ou atos de fala. Esta é uma questão, portanto, que concerne aos focos de poder. Acrescento imediatamente: focos de poder, mas também de resistência, pois, caso contrário, não faria sentido e o método seria evidentemente ruim.

Quais são, por exemplo, os focos de poder e resistência ao poder que a sexualidade toca? Como vimos, não há uma resposta exaustiva, pode haver outras. Vamos nos restringir a este elenco: a Igreja sob o aspecto da confissão, o governo em termos de gestão da vida de uma população... [interrupção na gravação]

Portanto, percebam, o que temos aqui é realmente um método. Se vocês determinaram os focos de poder com respeito a uma questão, podem formar um *corpus* de palavras, frases, proposições e atos de fala [*parole*] correspondentes. Vocês reterão os enunciados recorrentes do século XIX da escola, da gestão política da vida e da confissão [*confession*]. Não há necessidade, portanto, de se investigar os grandes autores, e sim lançar-se sobre os manuais de confissão e, se for preciso, verificar os tratados ditos "de casuística". A casuística está precisamente ocupada com o seguinte problema da sexualidade em suas relações com a confissão [*aveu*]: quais questões se deve colocar para rastrear a sexualidade no penitente e no fiel? Bem, vocês terão seu próprio *corpus* de palavras, frases e proposições. Mas se o problema de vocês não for a sexualidade, mas a loucura, será sempre necessário que constituam um *corpus* base. Se não constituíram um *corpus*, não é possível avançar. Foucault diria: não será um estudo sério. Percebam, é um método estranho, e é ao mesmo tempo um método que lhe é próprio. Creio que uma das razões pelas quais ele passará – se novamente colocarmos a questão da evolução – de um estudo do domínio do saber ao estudo do domínio do poder, é porque já no nível do saber e do enunciado ele não podia metodologicamente constituir o *corpus* do qual precisava senão dotando-se de focos de poder e de resistência ao poder. Era a pista dos locais onde era preciso procurar, dos lugares onde era preciso procurar as palavras, as frases e as

proposições usuais de uma época. Portanto, há um *corpus*, por exemplo o *corpus* de enunciados da sexualidade do século XIX. Eu diria, todo o livro de Krafft-Ebing *La Psychopathia sexualis* é uma coletânea, é já um *subcorpus*. É um *corpus* que pertence a um *corpus* maior.

A partir deste ponto – aqui podemos fazer uma pausa – das duas uma: ou bem vocês dirão – e eu mesmo tendo completamente a isto – que ele se dotou dos meios para constituir um *corpus*, ou seja, ele cumpriu seu programa cuja primeira etapa era: como constituir um *corpus* de onde se poderá extrair enunciados? Ou bem reagirão dizendo: “não, tem alguma coisa errada aí, este método ainda não é suficiente”. Ou talvez: “não, eu coloco os problemas independentemente de um *corpus*”. É vosso direito, experimentem, e neste momento lhes será exigido um outro método. Ou bem vocês dizem a si mesmos: “sim, concordo, é preciso um *corpus* para colocar um problema”, mas mesmo assim não se sentem bem com a maneira pela qual Foucault determina seu *corpus*. Ficará então a critério de vocês reclamarem outro método, por exemplo aquele de Bloomfield, que constitui um *corpus* de maneira totalmente diferente de Foucault.

Pois bem, pode-se de fato conceder que ele se atribui um *corpus*. E, novamente, não se trata de um *corpus* de enunciados. Porque a tese fundamental é: se você constituiu um *corpus*, talvez então seja capaz de dele extrair enunciados. Porque não se pode extrair frases, proposições etc. tratadas *extracorporis*, talvez então seja possível desbloquear no *corpus* instâncias que se poderão chamar “enunciados”. Portanto, o que é um enunciado? Não há resposta cabível para a questão se não se tem constituído, em primeiro lugar, um *corpus* de palavras, frases, proposições efetivamente proferidas, em uma época dada. [interrupção]

Isto não nos indica exatamente como elaborar um *corpus*. Quando você se propõe a fazer um *corpus*, sempre é possível deixá-lo escapar. Como assim? Propõe-se o *corpus* da sexualidade no século XIX – e insisto nesse exemplo. Primeira coisa, vocês fixaram seus focos de poder e resistência, daí decorrem conseqüentemente as indicações do *corpus*: verificar a posição dos enfermeiros, dos padres e dos casuístas, verificar a posição dos prefeitos que fazem o controle da população naquela época, a posição das escolas, dos movimentos filantrópicos reformadores da escola etc. E aqui, naturalmente, vocês devem ser sensíveis seja à aparição de novas palavras, seja, por exemplo, ao emprego novo de palavras já antigas. Vou propor um exemplo: vocês investigam o *corpus* da loucura no século XIX. Vocês topam com alguns textos de medicina que empregam a palavra “paranoia”. Bem, vocês topam com outros textos de medicina que empregam a palavra “monomania”. Esta palavra possui

uma data de aparição, sem dúvida uma data de aparição remete a um grande autor que pela primeira vez isolou a “monomania”. Trata-se, neste caso preciso, de Esquirol. Mas o que mais interessa não é tanto quem seria Esquirol, mas o uso corrente da palavra “monomania” no século XIX. Portanto, há certas palavras-chave, palavras-guia [*mots-phares*], e em seguida há “tipos de frases”. Por exemplo, tomo um exemplo de Foucault em *História da loucura*. Vejam esta frase, que é propriamente um slogan. Podemos imaginar manifestações com o slogan: “Lugar de louco é no asilo!” [*les fous à l'asile*]. É uma frase. É possível ver muito bem que, se esta é uma frase, logo não é um enunciado.¹⁹

“Lugar de louco é no asilo!”. Pois bem, em que sentido a frase faz parte de um *corpus*? Na minha opinião ela faz parte de três *corpus* pelo menos, e três *corpus* completamente diferentes.

Primeiro *corpus*: “Lugar de louco é no asilo” significa: é preciso não misturar os loucos com os vagabundos, porque os vagabundos não merecem isso. Os vagabundos merecem um tratamento especial que deve distingui-los dos loucos. Para os vagabundos é vergonhoso deixá-los nos mesmos lugares que os loucos. Primeiro porque eles sentem medo, e correm o risco de sofrerem com as crises violentas dos loucos etc. Portanto, vejam, o primeiro enunciado para a frase “Lugar de louco é no asilo”: separem os loucos e os vagabundos porque é injusto deixar os vagabundos com os loucos.

Segundo enunciado para a mesma frase. Dessa vez ela significa justamente o contrário. É preciso separar os loucos dos vagabundos pois os loucos merecem cuidados especiais. Desta vez, é em nome dos loucos que se reclama a separação entre loucos e vagabundos. É um outro enunciado.

Terceiro caso – e já antecipo que Foucault não toma este caso em consideração, mas pouco importa. Terceiro caso: manifestação reacionária nos dias de hoje. “Lugar de louco é no asilo” significa: reformemos os velhos asilos, interrompamos as terapias comunitárias [*thérapies de quartier*], recriemos o velho asilo. É uma proposição que poderemos dizer reacionária em comparação com a evolução das relações com a loucura. Ou seja: abaixo a setorização, retorno aos antigos asilos! Eis um terceiro enunciado. Vamos nos ater aos dois primeiros.

O primeiro: separar os loucos dos vagabundos porque os vagabundos não merecem estar misturados com os loucos, é o que se diz já muito

19 Gilles Deleuze continua : “*On peut montrer que c'est une phrase, bien qu'il n'y ait pas de verbe, ça, l'analyse propositionnelle le fait facilement.*” Suprimimos o trecho já que nossa tradução exigiu o emprego de um verbo.

correntemente no século XVIII. O outro enunciado: separar os vagabundos dos loucos porque os loucos merecem cuidados especiais. Desta vez a separação é feita a favor dos loucos. É um enunciado que só aparece no século XIX.

Eu diria que os dois não são parte do mesmo *corpus*. Ambos pertencem a um *corpus* da loucura, mas não fazem parte de um mesmo regime de enunciado. O primeiro pertence ao *corpus* do século XVIII, o segundo ao *corpus* do século XIX. Agora, vejam bem em que sentido eu poderia dizer: “sim, de fato, há uma evolução em Foucault”. Para que se compreenda o que Foucault quer dizer com “focos de poder e de resistência”, será necessário esperar *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*. Mas, a partir da publicação de *A arqueologia do saber*, a determinação do *corpus* que a arqueologia reclama só poderá ser realizada caso se façam intervir tais focos. Ademais, se Foucault os faz intervirem já a partir de *A arqueologia do saber*, como ele os chama? Se descobirmos termos pelo menos uma hipótese sobre as transformações de Foucault. Acaso sua primeira designação em *A arqueologia do saber* conservará mais tarde um sentido? Parece que sim. Ele dá [aos focos] um nome bastante peculiar – que só poderemos compreender mais tarde –, ele os chama de “singularidades”.

Para constituir um *corpus*, é necessário ter fixado primeiramente certo número de singularidades.²⁰ Singularidades são aquilo que mais tarde ele descobrirá como sendo as fontes de poder e de resistência. Por que chamar de “singularidades”? Eu não considerarei por enquanto, não poderia fazê-lo sem antes saber o que é um enunciado. Pois bem, vejam, não se trata de “aplicar”, vocês não terão um *corpus* aplicando as regras de Foucault, é preciso inventá-las, é um método de invenção, são regras de invenção. Portanto, o que ele propõe a vocês é constituírem seus problemas, um campo de problemáticas [*champ problématique*]. Bem, a primeira determinação de um campo de problemáticas será a constituição do *corpus* correspondente, do qual terminei o primeiro ponto. Eu não me encontro mais diante da imensidão ou infinitude daquilo que é *dito* em uma época, eu me encontro diante de *corpus* especializados. No limite, eu me encontro diante do *corpus* da época. Tanto ou mais extenso ele seja, um *corpus* será, por direito, um número finito de palavras, frases, proposições e atos de fala.

Segundo ponto, e vejam como nossa tarefa está totalmente traçada: como iremos extrair enunciados? Nossa única aquisição até aqui: para poder ter alguma chance de extrair os enunciados a partir das palavras,

20 Foucault usa a expressão “singularidade de acontecimento”. Cf. *A arqueologia do saber*. Op. cit., p. 31.

frases e proposições é preciso ter já constituído um *corpus* especializado. Segundo passo de Foucault (são três passos e, bem, o segundo passo me interessa bastante, embora vá soar muito decepcionante), é o seguinte: um *corpus* implica uma certa maneira de ser da linguagem. Parece decepcionante porque tínhamos uma noção muito especializada de *corpus*, e desembocamos em considerações sobre a linguagem em geral enquanto acreditávamos que o *corpus* seria feito para conjurá-las. É preciso perguntar também o que Foucault quer dizer, e ele diz: sim, em *A arqueologia do saber* – e aqui eu agrupo textos essenciais sobre o tema “há” linguagem [*le “il y a” du langage*], a linguagem é um “há”.²¹ O que ele quer dizer com semelhante coisa? Em *As palavras e as coisas*, livro anterior a *A arqueologia do saber*, creio que já estava ali esta mesma ideia, mas sob um outro nome, que não era o “há” linguagem, e sim “o ser da linguagem”.²² É uma expressão insólita, um ser da linguagem. Como esquecer que em Husserl e em Merleau-Ponty encontramos uma expressão insólita: o ser-linguagem (com um pequeno hífen), um

21 “Ora, por mais que o enunciado não seja oculto, nem por isso é visível; ele não se oferece à percepção como portador manifesto de seus limites e caracteres. É necessária uma certa conversão do olhar e da atitude para poder reconhecê-lo e considerá-lo em si mesmo. [...] O nível enunciativo se esboça em sua própria proximidade. Há várias razões para isso. A primeira já foi dita: o enunciado não é uma unidade ao lado – acima ou abaixo – das frases ou das proposições; está sempre dentro de unidades desse gênero, ou mesmo em seqüências de signos que não obedecem a suas leis (e que podem ser listas, séries ao acaso, quadros); caracteriza não o que nelas se apresenta ou a maneira pela qual são delimitadas, mas o próprio fato de serem apresentadas, e a maneira pela qual o são. Ele tem essa quase-invisibilidade do ‘há’, que se apaga naquilo mesmo do qual se pode dizer: ‘há tal ou tal coisa.’” FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Op. cit., p. 125-6. Ver também: “A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal, se apoia em uma descrição que não é nem transcendental, nem antropológica. A análise enunciativa não prescreve para as análises linguísticas ou lógicas o limite a partir do qual elas deveriam renunciar e reconhecer sua impotência; ela não marca a linha que fecha seu domínio; mas se desenrola em outra direção que as cruza. A possibilidade de uma análise enunciativa, se for estabelecida, deve permitir erguer o suporte transcendental que uma certa forma de discurso filosófico opõe a todas as análises da linguagem, em nome do ser dessa linguagem e do fundamento em que se deveria originar.” *Ib.*, p. 128-9.

22 “Da revolta romântica contra um discurso imobilizado na sua cerimônia até a descoberta, por Mallarmé, da palavra em seu poder impotente, vê-se bem qual foi, no século XIX, a função da literatura em relação ao modo de ser moderno da linguagem. Com base nesse jogo, o restante é feito: a literatura se distingue cada vez mais no discurso de ideias e se encerra numa intransitividade radical; [...] torna-se pura e simples manifestação de uma linguagem que só tem por lei afirmar – contra todos os outros discursos – sua existência abrupta; nessas condições, não lhe resta senão curvar-se num perpétuo retorno sobre si, como se seu discurso não pudesse ter por conteúdo senão dizer sua própria forma [...] No momento em que a linguagem, como palavra disseminada, se torna objeto de conhecimento, eis que reaparece sob uma modalidade estritamente oposta: silenciosa, cautelosa deposição da palavra sobre a brancura de um papel, onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor do seu ser.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Op. cit., p. 415-16. Ver também o subcapítulo “O ser da linguagem”, pp. 58-61, além das páginas 531-2.

ser-linguagem, o ser da linguagem, o “há” linguagem²³. O que isto quer dizer? No texto *A arqueologia do saber* Foucault nos dá uma indicação preciosa. Ele diz: da mesma forma como seus predecessores deixaram escapar o *corpus*, eles deixaram escapar o “há” da linguagem, como se os dois fossem estritamente correlatos. Por que eles deixaram escapar o “há” da linguagem, ou o ser-linguagem? Porque eles se interessavam pelas direções que a linguagem propõe e não pela dimensão na qual ela se dá. À força de se interessarem e seguirem uma das direções que a linguagem propõe, eles esqueceram ou negligenciaram a dimensão na qual uma linguagem se dá sob a forma de um “há” da linguagem, ou sob a forma de um ser-linguagem. E o que é esta direção que a linguagem propõe? Às vezes é o fato de que a linguagem “designa”, a relação de designação. Às vezes é a relação de significação, o fato de que a linguagem significa. Outras vezes é o fato de a linguagem ser ela mesma composta de unidades ditas significantes.

23 Derrida, em seu *A voz e o fenômeno*, refere-se à fenomenologia como “metafísica da presença”, como pensamento sobre a fonte de sentido em geral, aquela que ocupa lugar que só se abre na e pela própria possibilidade da linguagem. O filósofo traça um paralelo bastante conciso entre Husserl e Heidegger (ao qual o próprio Deleuze faz referência adiante), que talvez lance algumas centelhas também à situação de Merleau-Ponty. Na medida em que o espaço próprio da fenomenologia não preexiste à questão da linguagem, de certa forma o projeto do “idealismo transcendental fenomenológico” responde à necessidade de descrever a objetividade do objeto, e a presença do presente a partir de uma proximidade pensada como “íntima possibilidade de relação com um lá e com um fora, em geral”. Citamos o debate que Derrida desdobra entre Husserl e Heidegger, que a rigor funciona como um debate entre Husserl e certa posteridade: “O sentido do verbo ‘ser’ [...] mantém com a *palavra*, isto é, com a unidade da *phonè* e do sentido, uma relação completamente singular. Certamente, ela não é uma “simples palavra”, pois é possível traduzi-la para línguas diferentes. Também não é uma generalidade conceitual. Mas como seu sentido não designa nada, coisa nenhuma, nenhum ente nem determinação ôntica, como ele não é encontrado em parte alguma fora da palavra, sua irredutibilidade é a do *verbum* ou do *legein*, da unidade do pensamento e da voz no logos. O privilégio do ser não pode resistir à desconstrução da palavra. *Ser* é a primeira ou a última palavra a resistir à desconstrução da linguagem de palavras. Mas por que a verbalidade se confunde com a determinação do ser em geral como presença? E por que privilégio do indicativo presente? Por que a época da *phonè* é a época do ser na forma da presença? Isto é, da idealidade? [...] É aqui que devemos nos *entender*. Voltemos a Husserl. A expressão pura, a expressão lógica deve ser para ele um ‘medium’ ‘improdutivo’ que vem ‘refletir’ a camada de sentido pré-expressivo. Sua única produtividade consiste em fazer o sentido passar para a idealidade da forma conceitual e universal. Embora existam razões essenciais para que todo o sentido não seja completamente repetido na expressão, e ela comporte significações dependentes e incompletas (sincategoremas etc.), o telos da expressão integral é a restituição, na forma da presença, da totalidade de um sentido dado atualmente à intuição. Como esse sentido é determinado a partir de uma relação com o objeto, o medium da expressão deve proteger, respeitar, restituir a *presença* do sentido a *uma só vez como ser-diante do objeto* disponível para um olhar e *como proximidade a si na interioridade*. O *pré* do objeto presente agora-diante é um *contra*, ao mesmo tempo no sentido do *tout-contre* da proximidade e do *encontre* do o-posto”. DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 84-5.

Vejam, e isto é bastante importante, o significante faz parte, e somente faz parte segundo as direções que a linguagem propõe. Portanto, no momento em que certos linguistas definirem a linguagem pelo significante, eles não farão outra coisa senão definirem a linguagem por uma de suas direções, ao invés de atingirem a dimensão na qual a linguagem se dá. Posso então dizer que a designação, a significação e o significante são unicamente direções que a linguagem propõe e não a dimensão na qual ela se manifesta sob a forma de um “há”, ou sob a forma de um ser-linguagem.

Agora, o que é esta dimensão? Por aí vocês veem que Foucault multiplica suas rupturas com a linguística. Ele pode dizer que, em geral, a linguística só deu conta das direções [que a linguagem propõe], e não da dimensão [na qual a linguagem se dá]. E o que é a dimensão, na qual a linguagem se dá, sob a forma e como um “há” linguagem? Penso que ele quer dizer o seguinte: no limite ele empregará, em *As palavras e as coisas*, a expressão “uma congregação da linguagem”²⁴ [*un rassemblement du langage*]. É preciso marcar esta palavra, ela é rara e certamente importante, porque Foucault é um autor que sempre apostou no oposto da “congregação”. É um autor que não cessa de explicar que as coisas não existem senão em estado disperso, disseminado. Se ele emprega a palavra “congregação” em *As palavras e as coisas* deve ser por uma razão importante. O ser-linguagem é uma congregação da linguagem, mas o que isto quer dizer? Contrariamente ao que se passa em Husserl ou Merleau-Ponty, o ser-linguagem ou o ser da linguagem é ainda histórico, quer dizer, ele é sempre um modo de ser, um jeito de congregar a linguagem, e um jeito de congregar uma linguagem própria de uma época – quer dizer, própria de uma formação histórica. Tudo se passa como se cada formação histórica tivesse sua maneira de congregar a linguagem em um “há a linguagem” [*il y a le langage*]. É interessante, porque isto abre um novo domínio de estudos comparativos. Poder-se-á distinguir as grandes formações históricas, não somente, mas dentre outras maneiras, pela maneira como se congrega a linguagem. A linguagem, o “há linguagem”, o “há” da linguagem, jamais será separável de um tal ou qual modo que a linguagem assume sob determinada formação histórica.

As palavras e as coisas considera dois modos de ser históricos da linguagem, do ser-linguagem, no século XVII e na passagem do XIX para o XX. O que Foucault nos diz? Percebam que não podemos mais

24 “Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega [se rassemble]?”. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Op. cit., p. 353. Esta é a única aparição em *A palavras e as coisas* da referência feita por Deleuze.

responder: “de fato, o que define o modo de ser da linguagem é a linguística”. Isto porque vimos que a linguística investia nas direções e não na dimensão segundo a qual a linguagem se dá. Para falar bem vagamente – já que estas seriam análises que fariam com que nos perdêssemos do nosso problema “o que é um enunciado?” –, parece-me que Foucault propõe que na Idade Clássica (a formação histórica “século XVII”) a linguagem se congrega de uma certa maneira, sob um certo modo. Mais ainda, entre os dois modos, o modo clássico do século XVII e o modo moderno (passagem do XIX para o XX), Foucault dirá – de modo que o tema é importante para ele – o homem – e teremos adiante ocasião de retornar ao famoso tema da morte do homem em Foucault –, o homem em Foucault é uma existência entre estes dois modos de ser. Ou seja, o homem é uma existência transitória, vacilante, entre dois modos de ser da linguagem: o modo de ser clássico e o modo de ser moderno. Como opera o século XVII? Foucault dirá, ele congrega a linguagem na representação. E daqui toda a análise da teoria da linguagem no século XVII que Foucault realiza em *As palavras e as coisas*, confirmando a ideia de que a linguagem aparece no século XVII como a nervura, o quadriculamento da representação. De maneira que é na representação que a linguagem se congrega e manifesta seu ser-linguagem ou seu “há” da linguagem. É a representação que constitui a dimensão segundo a qual a linguagem se dá, e não somente uma das direções [que a linguagem propõe]. E isto é tão verdadeiro que, de fato, a designação, a significação etc. serão dependências da representação para o pensamento clássico.

No século XIX, o que acontece? Fim do século XIX... aqui, faz parte de uma das grandes tarefas de *As palavras e as coisas*, quando Foucault começa a falar sobre o que se passa conosco, ditos “modernos”. Ele invoca dois autores fundamentais para um novo ser-linguagem [être-langage]: Nietzsche e Mallarmé. É curioso porque ao menos uma vez ele invoca grandes autores. Ele inclui Artaud, há uma trindade de grandes autores. Ele nos diz: a linguística do século XIX desmembrou a linguagem, logo não é evidente na linguística que se vá buscar o ser-linguagem, ou seja, a congregação da linguagem. Ela desmembrou a linguagem, por um lado, em línguas irredutíveis ou em grandes famílias de línguas irredutíveis. Por outro lado, ela a desmembrou segundo as direções da linguagem: designações, significações, significantes. Portanto não é a linguística que pode nos responder, definitivamente. O que opera a congregação da linguagem a partir do século XIX? Foucault responde: não mais a representação, mas uma coisa bastante diferente: a literatura. A literatura assume uma função que ela não tinha. Pois bem, havia uma literatura

antes – vocês fariam imediatamente a objeção: havia uma literatura no século XVII? Sim, havia, porém ela não tinha absolutamente a especificidade de um poder que ela adquiriu somente no fim do século XIX. Por volta do fim do XIX, “literatura” muda de sentido, é uma palavra que muda de sentido. E por quê? Porque a literatura se torna, neste momento, a maneira de congrega a linguagem “do fora”²⁵ [*en dehors*] de toda representação possível. A ausência de representação sendo designada por Mallarmé como “inuidade sonora”²⁶. A letra da palavra, a letra da palavra descoberta como inuidade sonora ou, para aqueles que conhecem um pouco Mallarmé, designada inclusive por expressões esplêndidas que ele faz pulular, acumular... Mas percebam que, com Mallarmé, há de fato o caso mais claro, há uma congregação da linguagem fora de toda representação, a literatura se torna a potência [*puissance*] não representativa que congrega a linguagem de uma maneira totalmente diferente, em um ser-linguagem opaco sem equivalentes no século XVII. Porque no século XVII era a representação que operava a congregação da literatura.

Para aqueles que conhecem, vocês podem ver um novo encontro entre Foucault e Blanchot, porque é exatamente assim que Blanchot definirá a literatura moderna: por sua descoberta de um ser-linguagem irredutível à designação, à significação etc. Blanchot considera Mallarmé um dos maiores instigadores, um dos iniciadores [*initiateurs*]. A literatura abandona toda exigência da representação para congrega uma linguagem opaca, irredutível a toda representação, e a faz atuar como totalidade da linguagem. Congrega toda a linguagem. Se vocês pensarem nos autores mais importantes para nós, é natural que um projeto como aquele de Joyce não pode se compreender senão sob o fundo de um horizonte mallarmeano, que por sua vez pretende descobrir na literatura – na nova

25 Sobre a literatura e a linguagem que não representa, mas se constitui desalojada da interioridade, funda-se no desaparecimento daquele que fala e é pensada, em Foucault, a partir da espessura do seu ser: “De fato, o acontecimento que fez nascer o que no sentido estrito se entende por ‘literatura’ [...]; trata-se muito mais de uma passagem para ‘fora’: a linguagem escapa ao modo de ser do discurso – ou seja, à dinastia da representação – e o discurso literário se desenvolve a partir dele mesmo, formando uma rede em cada ponto, distinto dos outros, a distância mesmo dos mais próximos, está situado em relação a todos em um espaço que ao mesmo tempo os abriga e os separa. A literatura não é a linguagem se aproximando de si até o ponto de sua ardente manifestação, é a linguagem se colocando o mais longe possível dela mesma; e se, nessa colocação ‘fora de si’, ela desvela seu ser próprio, essa súbita clareza revela mais um afastamento do que uma retração, mais uma dispersão do que um retorno dos signos sobre eles mesmos. O ‘sujeito’ da literatura (o que fala nela e aquele sobre o qual ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade quanto o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘eu falo’.” FOUCAULT, M. “La pensée du dehors”. In: *Dits et écrits* v. I, p. 546. Trad. bras.: “O pensamento do exterior”. In: *Ditos e escritos* v. III, p. 220-221.

26 MALLARMÉ, S. “Plusieurs sonnets”. In: *Poésies*, 1899.

função da literatura – o “há” da linguagem, a congregação da linguagem ligada à nossa formação histórica.

O pouco que eu disse até aqui era unicamente para que... não tem a ver com definições, é um novo tema. E apenas gostaria que vocês avaliassem a importância deste novo tema. Se bem que, para mim, o estudo sobre os tipos de congregação da linguagem permanece pouco esboçado em Foucault, e isto para duas situações: a formação histórica do século XVII, que congrega a linguagem na representação, e a formação histórica na passagem XIX-XX, que congrega a linguagem na literatura. É uma tarefa a se realizar. Salvo talvez o fato de que Blanchot impulsionou particularmente a linguagem, no que concerne à literatura na sua função moderna. Mas o que particularmente me interessa é esta conclusão imediata que fica. Vejam em que sentido progredimos, embora isto mais uma vez pareça decepcionante. Progredimos já que agora podemos dizer: quando constituímos um *corpus* relativamente extenso, ainda que sempre finito, podemos concluir deste *corpus* um ser-linguagem. Ou seja, uma maneira pela qual a linguagem se congrega em função deste *corpus* ou, no limite, em função de toda a formação histórica, quer dizer, em função do conjunto de *corpus* de uma tal formação histórica.

Nosso primeiro passo era (e isto ganha a forma de método): uma vez dito que vocês se deparam com frases e palavras de uma época, vocês não terão nada se não tiverem constituído ou se não souberem como constituir um *corpus*. Um *corpus* relativo a tal ou qual problema colocado, ou seja: não há *corpus* absoluto, todo *corpus* é relativo. Segunda etapa: relativamente a este *corpus*, vocês definirão uma maneira pela qual a linguagem se congrega neste *corpus*, quer dizer, um modo de ser da linguagem. No limite vocês definirão a maneira pela qual a linguagem se congrega em uma formação histórica ou época.

Eu tenho um problema: se vocês estiverem se sentindo tontos, continuarei nas coisas mais fáceis. Caso contrário, sigo naquelas que vão exigir mais atenção de vocês. Para mim tanto faz, porque eu me preparo contando com a inteligência e as insuficiências de vocês, mas é preciso que me digam. Pois bem, acho que posso continuar nas difíceis...

Daí a conclusão que Foucault irá tirar deste segundo aspecto, o ser-linguagem ou a congregação da linguagem. Há uma dimensão da linguagem que excede todas as direções linguísticas? Ora, a linguística pressupõe os *corpus* e por isso ela pressupõe que há linguagem. E é isto o que ela não chega a tratar: o “há” da linguagem ou o ser-linguagem. E, bem, se assim for, se há uma dimensão irreduzível a todas as direções, naturalmente não se pode fazer começar a linguagem [*faire commencer*

le langage], não se pode fazê-la começar. Vocês me dirão: ok, naturalmente. Mas não! Ao menos tal como entende Foucault isto não é evidente. De forma alguma é evidente, porque não paramos de fazer começar a linguagem. E Foucault não quer que façamos começar a linguagem, tudo que ele faz é dizer: “há sempre um ser-linguagem, ou seja, uma maneira pela qual a linguagem se congrega em função de cada época histórica”. A única coisa que se pode dizer é que o ser-linguagem varia, pois ele é histórico, ele não começa, não há para ele um começo. Aqui mais uma vez ele recusa todo problema de origem. Vocês me dirão: “isso é óbvio”. E eu respondo: “não, não é óbvio”. “Não se fará começar a linguagem” [*On ne fera pas commencer le langage*]. Contra quem Foucault está se posicionando? Contra todo o mundo porque, que eu saiba, há três formas pelas quais nós tentamos fazer começar a linguagem. E, a cada uma das três maneiras correspondentes há três fórmulas célebres.

- A primeira fórmula é: eu falo. Quando se pensa que o “eu falo” nos diz algo de essencial, faz-se começar a linguagem.
- Segunda fórmula – não menos célebre – é: isso fala [*ça parle*]. Quem poderia dizer algo do tipo? Enfim, “isso disse”, “isso fala”, são também maneiras de fazer começar a linguagem.
- Ademais, há uma terceira maneira – será preciso remeter os instrumentos musicais a estas três maneiras – que é o flautim, ou seja: o mundo fala. Quanto mais modesto em aparência, mais ambicioso será na realidade? Ora, segundo Foucault, é igualmente pernicioso. “O mundo fala”.

Portanto, o que ele dirá? Qual é a fórmula que responde ao “há” da linguagem ou ao ser-linguagem? Foucault tem sua fórmula, coube a ele mostrar que ela não se confunde com nenhuma das outras três. Em Foucault, “fala-se” [*on parle*] – ou “eles falam” [*ils parlent*] – o que Foucault chama de “o murmúrio anônimo”. E ele não cessará de reclamar para si o “murmúrio anônimo”, ele demandará que providenciemos um lugar no murmúrio anônimo. E ele invocará o maior criador de murmúrio anônimo, a saber, Beckett, dizendo que seria muito bom para ele se o seu discurso, de Foucault, viesse ocupar um pequeno lugar dentre o discurso dos personagens de Beckett, onde cada personagem diz que não são o “eu”, os “mundos” e o “isso” [que falam]. Pois bem, qual a diferença? Vocês dirão: “não há nada pelo quê lutar”, entre “isso fala”, “fala-se”, “o mundo fala”... Pois bem, se vocês não se interessam por filosofia isto não é importante. Se vocês fazem filosofia dirão a si mesmos: talvez haja grandes diferenças

entre estas fórmulas. Digamos que sejam enunciados. “Eu falo”, isto quer dizer o quê? Quer dizer que a linguagem começa com aquele que diz “eu”. O que é “eu”? É aquele que o diz. É “eu” aquele que o diz, é “eu” aquele que diz “eu”. Em outros termos, o “eu” é um iniciador [*embrayeur*]. Aqueles que não cursaram nada de linguística, deixem estar ou se deixem embalar pelas palavras. Aqueles que fizeram alguma coisa de linguística, porque não é preciso ter feito muito, é um *shifter*, um iniciador. Quando digo: é “eu” aquele que o diz, eu defini o primeiro dos *shifters*, o primeiro dos iniciadores. “Eu falo” é o iniciador da linguagem.

A linguagem começa com o quê? A linguagem começa com estes *shifters* ou com esses iniciadores. É o que chamarão “uma personologia linguística”, que engendra, se não a linguagem, ao menos o ato da linguagem, o discurso, a partir de duas pessoas linguísticas. Sendo as duas pessoas reais linguísticas o “eu” e o “tu”. É a personologia linguística de Benveniste. “Eu falo”. Certo? Consultem Benveniste, *Problemas de linguística geral*²⁷, o capítulo sobre os iniciadores, edições Gallimard. Vocês já devem ter lido há algum tempo... enfim, percebem? É uma maneira de fazer começar a linguagem, é muito interessante a teoria dos iniciadores. Em Jakobson, vocês encontram grandes artigos sobre o papel dos iniciadores.

Segunda proposição: “isso fala”, do que se trata? É uma maneira ainda de fazer começar a linguagem, e por quê? Porque desta vez a linguagem começa a partir de um momento que é assinalável, que não é mais aquele que diz “eu”, o primeiro a dizer “eu”. Pois, no caso de Benveniste, trata-se do primeiro a dizer “eu”, pois é “eu” aquele que o diz. Se, antes de vocês, “eu” é aquele que o diz [*si je le dis avant vous*]: sou eu [*c’est moi*], será preciso que vocês entendam porque não podemos falar todos ao mesmo tempo. Logo, há interesse em se falar muito depressa quando se diz “eu falo”, ao passo que quando se diz “fala-se”, não há por que se apressar.²⁸ [*interrupção*]

Contudo é um espetáculo, sim, isso que se nos apresenta é de fato o ser-linguagem fora da representação [*hors de la représentation*]. O

27 BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral*. Trad. Maria da Glória Novak e Luíza Neri. São Paulo: Ed. Nacional, EDUSP, 1976.

28 Optamos por reproduzir aqui o trecho narrado em questão, em função das adaptações exigidas na tradução para o português escrito: “*Deuxième proposition : « ça parle », c’est quoi ça ? C’est une manière de faire commencer le langage encore, pourquoi ? Parce que, cette fois-ci, le langage commence à partir d’un moment qui est assignable, qui n’est plus celui qui dit « je », le premier qui dit « je ». Parce que, dans le cas de Benveniste, il s’agit bien d’être le premier à dire « je », puisque est « je » celui qui le dit. Si je le dis avant vous : c’est moi, il faudra que vous attendiez, puisqu’on ne peut pas parler tous ensemble. Donc il y a intérêt à parler très vite, quand on dit « Je parle », tandis que, si on dit « on parle », il n’y a pas à se presser.*”

murmúrio anônimo, o fantástico murmúrio, o “fala-se”. Mas enfim, pouco importa. “Fala-se” é uma maneira de fazer começar a linguagem diferente do “eu falo”.

Desta vez, diz-se: a linguagem começa com o significante. E é bem o que quer dizer quem diz “isso fala”. A linguagem começa com o significante. E como há o significante no inconsciente, como o inconsciente é significante, o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Em seguida há estes que dizem “o mundo fala”, terceira maneira de fazer começar a linguagem. É como se o mundo, em silêncio, dispusesse de um sentido mudo. O mundo tem um sentido mudo e à linguagem compete alçar [*lever*] este sentido, coletar ou recolher [*recueillir*] este sentido. O *logos* é a linguagem que recolhe. Não se trata mais da congregação da linguagem. Trata-se da linguagem enquanto ela congrega o sentido mudo do mundo. A linguagem ou o *logos* na qualidade de coleta [*recueil*] do sentido mudo das coisas do mundo. Vocês encontram este tema em Husserl, depois em Heidegger – que o desenvolverá de uma maneira muito particular –, e que é retomado e desenvolvido de maneira bastante original por Merleau-Ponty, em suas obras do fim e notadamente em *O visível e o invisível*²⁹. De tal modo que a linguagem, de uma certa maneira, não faz outra coisa senão trazer para o explícito o sentido mudo que já está nas coisas. A linguagem se escora [*s’adosse*] no sentido mudo do mundo, ela se escora em um mutismo pleno de sentido. Será um desenvolvimento do sentido do mundo, de modo que, através da linguagem, é o mundo quem fala. A linguagem começa na fronteira do mundo com as palavras, é a ideia de Merleau-Ponty. Ora, estes três temas – em um pequeno texto de Foucault chamado *A ordem do discurso*, por exemplo – serão recusados com grande violência... violência não, com uma grande força. E Foucault substitui... então, percebam que, com efeito, neste momento, isto é muito diferente. Porque se traduzo em Foucault:

- A primeira fórmula, “eu falo”, reduzo a linguagem a uma direção, a direção dos iniciadores, ou seja, a direção do sujeito que fala.
- Segunda fórmula, o “isso fala”, reduzo a linguagem a uma de suas direções, a direção do significante.
- A terceira, “o mundo fala”, reduzo a linguagem a uma de suas direções, desta vez o estado do mundo, ou o mundo intencional, visado através da linguagem.

29 MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Bem, em nome do seu princípio Foucault recusa as três [fórmulas]. Qual é a fórmula que corresponderá à dimensão da linguagem independentemente de suas direções, ou seja, a congregação da linguagem ou o “há” da linguagem? Mais uma vez, [a fórmula] não pode ser outra, senão “fala-se”. Sob a condição de compreender que neste “fala-se” – que é o não-começo da linguagem – deve-se dizer que todos os sujeitos, quaisquer que sejam, todos os “eu” possíveis e imagináveis, virão ocupar lugar. Todos os significantes virão se encadear. Tudo que se tem a dizer sobre o mundo virá se alojar. Mas o “há” da linguagem não será definido por nenhuma destas direções, ele será definido pela própria dimensão do “fala-se”, do murmúrio anônimo, isto é: do enunciado.

Eu resumo os dois pontos. Vocês dirão: “não fizemos grandes progressos, avançamos muito lentamente...”. Melhor assim, porque agora eclode a questão e não podemos mais recuar, temos os meios de respondê-la. A saber:

- Primeira regra: com palavras, frases e proposições vocês constituem um *corpus* relativo ao vosso problema.
- Segunda regra: vocês extraem um “há” da linguagem, uma congregação da linguagem, um ser-linguagem.
- Terceiro ponto: não é preciso mais do que tomar os enunciados nas mãos e recolhê-los. A ação do ser-linguagem sobre o *corpus* irá liberar os enunciados para vocês.

Vocês me dirão: “Falar é fácil, falar é muito fácil!” De fato. Daí o nosso problema, que será: o que é um enunciado? Uma vez que já foi dito que podemos estimar – e este será o debate de hoje – ter os meios para responder à questão. Da última vez nós não tínhamos os meios de responder à questão, agora adquirimos os meios. Percebam, tudo se passa como se, para descobrir os enunciados, fosse preciso não se ater às palavras, frases e proposições, mas sim “rachá-las” [*fendre*]. É preciso abrir as palavras, fender as frases, fender as proposições para extrair os enunciados. Do mesmo modo como se fende uma ostra.³⁰

Pois bem, cá estamos, só que de repente eu penso, ah! Vocês estão bem? Olha, eu desejaria que vocês me dissessem que não, mas não me atrevo. Desde o começo eu não paro de dizer, vocês sabem, “o enunciado”, “o enunciável”, e isto não é senão a metade do saber em Foucault, há a outra metade: o “ver”. Ademais, sinto que dentre vocês há quem não

30 Cf. DELEUZE, G. “Rachar as coisas, rachar as palavras”. In: *ib. Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: ed. 34, 1992, p. 109.

esteja de acordo, e isto me aflige. Então digo a mim mesmo: aproveitem, porque se o *saber* é feito de duas metades, aquilo que vale para os enunciados deve ter seu equivalente, em Foucault, para as visibilidades. Se há seu equivalente, e se podemos demonstrá-lo, então neste momento eu saio vitorioso. Porque, se isto possui seu equivalente, é que o saber não é simplesmente “enunciar”, ele é certamente a combinação do enunciável e do visível. Daí – façamos um pequeno parêntese – poderia Foucault nos contar uma história análoga, e tão bela quanto, a respeito do visível? Por que não? Como seria esta história? Seria assim:

Primeira proposição: vocês sabem, as visibilidades nunca estão ocultas. Toda época vê o que ela pode ver, toda época faz ver tudo aquilo que pode fazer ver. Mas atenção, apesar de nunca estarem ocultas, não quer dizer que as visibilidades sejam imediatamente dadas. Tudo bem até aqui? É como um decalque.

Segunda proposição: se vocês se restringirem às coisas, ou mesmo às qualidades, ou aos estados das coisas, jamais atingirão as visibilidades de uma época. Assim como os enunciados não se reduzem às palavras, frases e proposições, também as visibilidades não se reduzem às coisas ou objetos, ao estado de coisas ou a qualidades sensíveis.

Terceira proposição: é necessário que vocês extraiam um *corpus* físico de visibilidades, ou seja, é preciso fender as coisas e os objetos para extrair deles as visibilidades. Sob quais condições vocês formarão seus *corpus* de visibilidade?

Quarta proposição: é preciso que exista um “há”, da mesma maneira como existe um “há” linguagem, irredutível a todas as direções linguísticas, é necessário que exista um “há” irredutível a todas as direções sensíveis, isto é, fenomenológicas.

O que é este simples “há”? É o “há” sob o qual Goethe morreu, o “há a luz” [*il y a la lumière*]. Há a luz e cada época tem um ser-luz, um modo de ser da luz. A luz se congrega em cada época segundo um certo modo. O que definirá as visibilidades de uma época é o “há a luz”, ou o ser-luz que varia de uma formação para outra. E por que Foucault, de um ponto a outro de sua obra, sente a necessidade de descrever quadros? O que é um quadro para ele? É um regime de luz, antes de ser um conjunto de linhas e de cores. O que define um quadro? É uma congregação da luz. O que distingue, antes de qualquer coisa – não digo somente, exclusivamente, mas o que os distingue antes de qualquer coisa – Velázquez e Manet? O regime de luz que há no quadro de Velázquez, *As meninas*, e o regime de luz que há no quadro de Manet, *O bar das Folies-Bergères*. Haveria um ser-luz assim como há um ser-linguagem e estes dois seres

são heterogêneos. De maneira que, com um ser-linguagem agindo em um *corpus* linguístico, vocês extraem os enunciados e as visibilidades sempre que o ser-luz encontrar um *corpus* visível, por exemplo: um quadro que forma um *corpus* ou um elemento de um *corpus*. E o que será a visibilidade?

Aqui devemos nos recompor: a visibilidade não será uma coisa, nem uma qualidade, um estado de coisas ou ainda um objeto... Seria uma coincidência se o estilo de Foucault... não posso dizer que isto seja um problema em Foucault, isso é tão natural para ele, é sua maneira de viver. Quer dizer, não há exatamente necessidade de falar a respeito, ele fez melhor do que falar: isso anima todo o seu estilo. Somente uma coisa interessa Foucault na ordem do visível: as facetas, os espelhamentos, os cintilamentos, os reflexos, os resplandecimentos [*les facettes, les miroitements, les scintillements, les reflets, les éclats*]. Não lhe interessa as coisas. Em outros termos, as visibilidades são os cintilamentos, os espelhamentos, os resplandecimentos, e não as coisas nas quais os reflexos se formam.

Parece-me que Foucault, neste contexto, é muito goetheano – no sentido da teoria das cores, porque Goethe trata dos efeitos da luz.³¹ As visibilidades são os efeitos de luz, do mesmo modo como os enunciados são os efeitos do “há linguagem”. Foucault o diz explicitamente? Sim, em um texto muito importante que nós veremos mais de perto, de um livro intitulado *Raymond Roussel*. Foucault nos diz: há duas luzes – é exatamente o que me interessa –, uma “luz primeira”, e a luz primeira é o “há luz”, a maneira pela qual a luz se congrega, esta é a luz primeira. E sob a ação desta luz primeira, as coisas começam a valer pelos seus cintilamentos, seus espelhamentos e seus reflexos. E Foucault felicita Raymond Roussel por ter construído toda sua obra entre a luz primeira, e os espelhamentos ou cintilamentos.

Posso então, evidentemente, dizer que *ver* é o segundo polo do saber, porque *ver* conta à sua maneira uma história análoga, irreduzível àquela do enunciado. E da mesma forma como se deve fender as palavras e as frases para extrair os enunciados, é preciso fender as coisas e as qualidades para extrair as visibilidades. E da mesma forma como extrairemos os enunciados – sempre que chegarmos ao ponto de encontro, à junção, à interferência de um *corpus* e de uma congregação da linguagem –, descobriremos igualmente os resplandecimentos, os cintilamentos, os espelhamentos, quando chegarmos à interação de um *corpus* físico e

31 GOETHE. J. *A doutrina das cores*. Trad. Marco Giannotti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

de uma congregação da luz. Pois então, as coisas se esvanecerão para darem lugar aos resplandecimentos e espelhamentos, exatamente como as palavras e as frases se esvanecem para darem lugar aos enunciados. E o sucesso de Raymond Roussel, segundo Foucault, é ter feito obras de duas sortes. Uma primeira parte de sua obra – a exemplo de textos de um tipo específico, intitulado “A vista”, onde trata-se de fender as coisas para fazer surgirem as cintilações – e outros tipos de texto, como “Impressões da África”, onde se trata de fender as palavras e as frases para fazer surgirem os enunciados. E foi assim que Raymond Roussel, em poesia, percorreu os dois polos do saber e constituiu a poesia como saber.

No entanto, encontramos agora diante do terceiro ponto. Tendo dito tudo isto, temos meios para extrair os enunciados, da mesma forma como talvez tenhamos os meios para extrair as visibilidades. E, bem, o que é um enunciado? É necessário que, em nossa resposta, nos dêmos conta de sua diferença com as palavras, as frases e as proposições.

Cá estamos. E, bem, se chegássemos lá, terminaríamos a tempo de colocar a pergunta “o que é o saber?”. Pois bem, questões? Alguma questão? Quais? Gostaria que vocês pensassem em tudo isso, daí na próxima vez, não sei, alguma pergunta?

Aluno: [inaudível].

Deleuze: veremos, isto envolve o que vem a seguir. Por ora, será preciso, em primeiro lugar, que se estabeleça muito firmemente a diferença de natureza entre os dois, ou seja, por que não há uma forma comum, mas ainda não chegamos lá. Será preciso que haja alguma coisa que os coloque em relação, você tem razão, mas se você tiver algo a mais para dizer... sim?

Aluno: [inaudível].

Deleuze: não entendi. Volto a dizer, nós não estamos cansados? Você me diz: por que eu não me refiro às línguas?

Aluno: [inaudível] esta matéria aparece no mundo como os planetas [inaudível]

Deleuze: mas parece-me... sim?

Aluno: para a linguística eu não vejo assim, porque não há linguística anterior às suas manifestações históricas, não há uma língua que seja uma matéria metafísica...

Deleuze: mas para Foucault a luz tampouco: não há luz que não seja relativa a uma formação histórica.

Aluno: mas ainda assim é uma coisa física certo?

Deleuze: não, não! Não para Foucault. Tampouco para Goethe. Se você me diz “mas a luz é uma realidade física”, poderia me dizer inclusive “é

uma coisa”, ou “é um estado de coisas” etc. Foucault não trata da luz como um físico o faria. Aí você me dirá: “mas ele não tem este direito!”... Eu não sei. A esta altura eu te pediria: leia Goethe. Ele não fala da luz como físico. Goethe explica bastante este aspecto. Ele fala da luz e nos diz: Newton falou da luz como físico, eu levo à luz uma outra linguagem. O que é esta outra linguagem? Observação: Goethe empregará a palavra “fenomenologia”. Ele faz uma fenomenologia da luz. Em todo caso a luz – em Foucault, absolutamente – é absolutamente histórica, porque o ser físico da luz, definível por Newton ou Aristóteles, faz parte propriamente de um saber que é um saber perfeitamente histórico. E se você diz: “mas mesmo antes que houvesse homens, havia a luz”, sim, de fato, mas havia estratos, havia estratificações, havia uma arqueologia. “Não havia homens”, mas isto sempre foi relativo a uma formação histórica. Sim, em todo caso ele não se propôs a fazer uma física da luz.

Aluno: [inaudível].

Deleuze: não, porque ele sempre disse, e aqui é preciso acompanhá-lo [interrupção]... por brincadeira. Ele disse, literalmente: este título, deve-se entendê-lo ironicamente. E acrescenta: é evidente que *As palavras* não designam as palavras, e *as coisas* não designam as coisas. Não se poderia dizê-lo de forma melhor: os enunciados são outra coisa que não as palavras, e as visibilidades não são as coisas. Mas, então, por que Foucault chamou o livro de *As palavras e as coisas*? Creio que ele tinha uma razão, que seria, literalmente: é preciso compreender o título como “ao lado das palavras e ao lado das coisas”. Ao lado das palavras há os enunciados que não se reduzem às palavras, e ao lado das coisas há as visibilidades que não se reduzem às coisas.

PANDEMIA

Esta publicação, idealizada pela **n-1 edições** em conjunto com a **editora politeia**, pretende traduzir e disponibilizar, gratuitamente, aos assinantes **PANDEMIA**, as aulas que Gilles Deleuze ministrou na Universidade de Paris VIII (Vincennes–Saint–Dennis).

Saiba mais, assine e construa
conosco essa resistência:
pandemia@n-1edicoes.org

n-1
edições



editora politeia

São Paulo | junho de 2018

n-1edicoes.org

editorapoliteia.com.br