



Acta Scientiarum. Language and Culture
ISSN: 1983-4675
eduem@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Butturi Junior, Atílio
Foucault: itinerário metafísico?
Acta Scientiarum. Language and Culture, vol. 32, núm. 2, 2010, pp. 171-180
Universidade Estadual de Maringá
.jpg, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307426644009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

Foucault: itinerário metafísico?

Atílio Butturi Junior

Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim, Av. Dom João Hoffmann, 313, 99700-000, Bela Vista, Erechim, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: a_butri@yahoo.com.br

RESUMO. O presente artigo pretende discutir, a partir de uma perspectiva heideggeriana, a hipótese contra-foucauldiana de uma metafísica presente no discurso imanentista da arqueogenealogia. Para tanto, constrói um breve itinerário daquilo que se considera o “romantismo foucauldiano”: aponta, primeiramente, a crítica derridiana de uma categorização transcendental do objeto loucura e faz uma contraposição entre esta e as considerações de loucura como ausência de obra; faz um breve recorte dos debates da literariedade e seu abandono, seguindo a retomada do discurso da *enkratēia*; finalmente, traça um paralelo entre os apontamentos iniciais da arqueologia e a problemática da subjetivização presente nos últimos cursos, centrados no conceito de *parrēsia*. O fundamental, portanto, é fazer notar uma relação permanente com a metafísica heideggeriana, tanto no que se refere ao projeto de destruição quanto na exigência de um questionamento que transcenda os limites da imanência.

Palavras-chave: metafísica, arqueogenealogia, subjetivização, *Parrēsia*.

ABSTRACT. Foucault: metaphysical itinerary? Departing from a Heideggerian standpoint, the present article aims at discussing the contra-Foucauldian hypothesis of a metaphysics present in the immanentist discourse of archaeogenalogy. With a view to achieving the goal proposed, the paper builds a brief itinerary of what is considered “Foucauldian romanticism”. Initially, it draws on the Derridian critique of a transcendental categorization of ‘madness’ and opposes it to accounts of madness as absence of labor. Then, the paper offers a brief account of debates on literalness and their abandoning, following the renewed take-over of the *enkratēia* discourse. Finally, based on the concept of *parrēsia*, the article establishes some comparisons between the initial findings of archaeology and the issue of subjectivization present in the last courses. Thus, what is fundamental is to render noticeable a permanent relationship with Heideggerian metaphysics, in what concerns both the destruction project and the requirement for questioning that transcends the borders of immanence.

Key words: metaphysics, archaeogenalogy, subjectivization, *Parrēsia*.

Introdução

Na dissertação de mestrado “Metafísica e discurso: Pêcheux, Foucault e a pós-modernidade”, Butturi Junior (2008) apontou o que em Michel Foucault aproximava-se de uma metafísica: uma abertura ao impossível e uma impossibilidade de transposição em relação a abertura que, no entanto, sempre permaneceram no francês circunscritas ao regime da imanência discursiva – no que se pese o discursivo em sua constitutividade em relação à exterioridade (o visível, o tecnológico, o processual).

De modo mais exato: pensar numa metafísica em Foucault revelava-se problemático justamente porque os movimentos de inconsistência e proliferação que este previra desde os enunciados até os dispositivos estariam sempre-já e necessariamente relacionados aos acontecimentos discursivos da ordem de uma imanência exaustivamente

perscrutada (há um sabor radicalmente documental-monumental na arqueogenealogia) e sobremaneira reivindicada pelo já célebre positivismo feliz foucauldiano.

Junto ao imperativo da imanência, outro pressuposto sustentava a hipótese de aproximação e refluxo metafísico: a discussão da arqueogenealogia como discurso filosófico conforme as definições de Deleuze e Guattari (1992) em “O que é a filosofia?": sob a égide de uma filosofia, a empresa foucauldiana era apenas uma forma de recorte nas velocidades infinitas do caos imanente e, dessa perspectiva, estava inscrita como perspectiva de uma espécie de apropriação semi-estruturada típica, qual seja, o “conceito” filosófico.

O que, porém, escapa à inscrição filosófico-conceitual cálide pode receber outro tratamento, qual seja: aventar um abandono do imanentismo

caótico e intentar uma leitura contra-foucauldiana: aquilo que servira como mote para uma crítica do romantismo do primeiro Foucault não poderia ser vislumbrado também nos desdobramentos que levaram o francês a postular o poder e, mais tarde, as virtudes e vicissitudes de uma arqueologia da intelectualidade na forma da *parrésia*?

A argüição feita aos textos, dessa perspectiva, remete aquilo que no itinerário foucauldiano ora prolifera na forma de um inominado jamais objetivável (loucura, poder, formas parresiásticas do poder-saber), ora faz pensar numa idealidade nunca suprimida, nos seguintes termos: qual a positividade das não-categorias ontológicas foucauldianas que, à revelia de seus desdobramentos múltiplos, acabariam suportando e exigindo por direito postulações apriorísticas de existência.

No intuito de aventar essa possibilidade de releitura metafísica, o presente trabalho estará organizado da seguinte maneira: no primeiro bloco, *Metafísica. Diferença. Arqueogenéalogia*, recorro aos apontamentos de Ernildo Stein acerca de Heidegger (1997) e Derrida (2008), a fim de aproximar metafísica e desconstrução e esclarecer duas concepções de metafísica e aquela que alimenta a suposta metafísica foucauldiana; no segundo bloco, “O primeiro romantismo foucauldiano”, recorro ao “aparecimento” de Foucault de modo definitivo na estratégia acadêmica francesa – a publicação, em 1961, de “História da Loucura na época clássica” – pela via derridiana de uma permanência de critérios ontológicos na definição do objeto; no terceiro bloco, “O segundo romantismo foucauldiano”, trago à tona alguns dos construtos teóricos foucauldianos e esboço uma permanência da ontologia (implícita) e um esforço de desconstrução radical desta última e, finalmente, sugiro uma discussão da temática da *parrésia* como um retorno derradeiro à sempre negada metafísica do primeiro instante.

Metafísica, diferença e arqueogenéalogia

Em “Que é Metafísica” (HEIDEGGER, 1996a), texto resultante da primeira aula de Heidegger Freiburg, em 1929, o anúncio da destruição da metafísica do capítulo sexto de “Ser e Tempo” é retomado na tentativa de expor como forma última da transcendência, qual seja, a paixão pela ciência do século XX. Para tanto, o alemão sustenta os primórdios daquilo que surgirá mais adiante como diferença ontológica: a ciência trabalha com os entes e seu próprio é justamente o esgotamento do ente que é. No entanto, o que seria essa outra coisa que

permaneceria como incontornável, nas formas do Ser – o que é Nada de ente [está correto]. Nos termos heideggerianos:

Contra isso deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada – que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada (HEIDEGGER, 1996a, p. 53) [1929]¹.

A paixão pelo conhecimento final dos entes científicos será, mais tarde, apenas um dos momentos da história da metafísica, como projeto de entificação do Ser. No caso de Heidegger, a tarefa de uma filosofia que surge após a metafísica é justamente perscruta-la nos termos da distinção entre o ente objetivável e o Ser inefável, a “diferença ontológica”²:

O nada é o “não” do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o “não” entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o não com relação ao ente, não é um nada no sentido do “nihil negativum”, tampouco é a diferença, enquanto o “não” entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (“ens cogitans”) (HEIDEGGER, 1996b, p. 111) [1928] (grifo do autor).

Se, assim, o ser não é nada de ente (só o ente é), ao mesmo tempo, o nada do ente (o ser é a compreensão que dele faz o ente), o não entre os dois não pode ser entendido onticamente, a partir de uma entificação do ser. Identificar o ser com o ente é inaugurar a metafísica como encobrimento da diferença ontológica incontornável. Nesse discurso, a história da metafísica passa a ser subsumida como o esforço de converter o radicalmente não-tematizável em filosofia, realizado numa série iniciada em Platão e Aristóteles e desenvolvida até a constituição moderna do “cogito” e o impensado em Nietzsche.

Da perspectiva de uma ontologia fundamental, pode-se recorrer então a duas metafísicas excludentes: uma positiva, visto que é metafísica a estrutura do *Dasein* que, em sua compreensão, depara-se com o não predicable estruturante; uma negativa, que entende a necessidade de destruição da ontologia seguindo a lei da historização da metafísica como narrativa do esquecimento do ser – tarefa sinalizada no parágrafo sexto de “Ser e Tempo”.

¹ Em todo o texto, as datas de publicação dos originais seguem entre colchetes.

² Vattimo (1989, p. 18) esclarece a distinção entre *ser* e *ente* pela diferença entre *ontico* e *ontológico*: Óntica é toda consideração teórica ou prática, do ente que se atém aos caracteres do ente como tal, sem pôr em causa o seu ser; ontológica é, pelo contrário, a consideração do ente que aponta para o ser do ente. A ‘descrição do ente intramundano’ é óntica; a ‘interpretação do ser desse ente’ é ontológica.

A destruição da metafísica como desconstrução de seu caráter necessário via temporalidade é, entretanto, não o abandono do caráter positivo do pensamento sobre a diferença ontológica, mas a possibilidade mesma de por em xeque as entificações do ser: desconstruir as nomeações identitárias é, desse modo, a tarefa da filosofia heideggeriana e, mais profundamente, o imperativo metafísico de toda a filosofia como interrogação sobre aquilo que há:

A história da metafísica é esta história da revelação e do encobrimento dessas condições que nos levam a ultrapassar o empírico e, contudo, tornam possível a nossa experiência. Pela destruição das ontologias, a partir do conceito de tempo como presença, Heidegger nos levou a desconstruir os conceitos para mostrar o que está oculto: o ser (STEIN, 2000, p. 83).

Ocorre que, para Stein (2000), a tradição francesa de leitura heideggeriana suprimiu aquilo que, na metafísica – e via *Dasein* – surgia como um incontornável e apostou numa radicalização da diferença entre ser e ente e, por conseguinte, numa dicotomização entre o pensamento da diferença e o suposto idealismo da metafísica heideggeriana. No que chama de “entusiasmo do discurso da diferença”, Stein (2000) vê uma propriedade das ciências humanas dos meados da década de cinqüenta que submergiam ou sob a égide de uma transposição naturalística das ciências exatas ou na irupção dos irracionalismos – e nesse último caso, o debate metafísica contra diferença estaria baseado num equívoco teórico.

Justificando tal posição, Stein (2000) subsume em Derrida um epítome da falsa antinomia, baseada na expulsão da categoria *Dasein* na filosofia francesa via “morte do sujeito” – cara a todas as vertentes estruturais contemporâneas a Derrida. Assim, ao igualar o ser do ente heideggeriano a uma metafísica negativa – de toda forma, a presentificação, a objetivação – teria a desconstrução francesa minimizado a problemática intersubjetiva a que recorria Heidegger e, ademais, teria se sustentado pressupondo uma disseminação dos sentidos típica da crise de representação moderna. Em termos gerais, o abismo entre o francês e o alemão é assim descrito:

Derrida exige a eliminação da metafísica e não percebe que a desconstrução heideggeriana é muito mais um adentramento na metafísica para chegar à história do ser que nela se desenvolverá como esquecimento. Se para Derrida estas duas questões, da metafísica e do ser, devem levar à sua eliminação, para Heidegger, precisamente essa eliminação, se ela fosse possível, levaria a uma nova objetivação e ao surgimento do que justamente se quer superar (STEIN, 2000, p. 20).

Se, então, Derrida compartilha com a filosofia francesa da segunda metade do século XX uma leitura negativa da metafísica e uma negação da categoria ontológica *Dasein* por seu caráter de “promessa” de presentificação do ser do ente, é interessante observar como o mesmo eco de antinomização diante da metafísica pode ser encontrado em Foucault que, como se sabe, teria “escapado” da ontologia fundamental heideggeriana via imanência radical nietzscheana.

Num texto tardio, produto de um curso de 1983 só publicado em 2008 na coletânea *Le gouvernement du soi et des autres* (FOUCAULT, 2008, p. 285) [1983] é possível descontinar o horizonte invertidamente heideggeriano de que se valeu o Michel Foucault: a ontologização dos discursos de verdade. No entanto, o genealogista prescindirá de uma metafísica positiva, mantendo por critérios metodológicos, porém, a dimensão de temporalidade que permite as objetivações da metafísica negativa. Portanto, caberia mesmo marcar a distância em relação a Heidegger:

Une histoire ontologique des discours de vérité, une histoire des ontologies de vérification aurait donc à poser à tout discours, qui prétend se constituer comme discours de vérité et faire valoir sa vérité comme une norme, ces trois questions. Ce qui implique tout discours, et particulièrement tout discours de vérité, toute vérification, soit considéré essentiellement comme une pratique. Deuxièmement, que toute vérité soit comprise à partir de un jeu de vérification. Et que toute ontologie, enfin, soit analysée comme une fiction³.

Não obstante a acuidade com que Foucault elabora seu imanentismo – muitas vezes recorrendo à importância de Nietzsche –, o problema axial de uma metafísica positiva como abertura ao impensado e ao não objetivável permanece fulgurante em sua trajetória intelectual. Dito de outro modo: se a constituição da arqueogenética é possível justamente como negação e discussão das “história do ser” como loucura, verdade, dispositivo sexual, razão, intelectualidade, tal não se dá jamais sem a construção anterior de categorias de discurso que, no limite, se apresentam funcionalmente como parte da metafísica positiva definida por Heidegger: a condição fundamental de todo o pensamento e a tarefa da filosofia. Espécie de relutância e resistência a todo finalismo e a vocação de desconfiança sempre-já com as falsas unidades, conceitos e objetos.

³Uma história ontológica dos discursos da verdade, uma história das ontologias de verificação, dos discursos que pretendem se constituir como um discurso de verdade e fazer notar que valer como verdade como um padrão, deve se colocar três questões: o que implica o discurso e sobretudo o verdadeiro, a verificação, deve ser; em segundo lugar, toda verdade é entendida a partir de um jogo de verificação. E que qualquer ontologia, finalmente, seja considerada como uma ficção.

A leitura de uma metafísica positiva foucauldiana, então, pode ser esclarecida no interior de um “arquivo filosófico específico” (a que pertenceria, ainda, o pensamento da diferença criticado por Ermílido Stein): o do recrudescimento da negação das investigações ontológicas no discurso filosófico ocidental desde os finais do século XIX, cujos epítomes seriam Nietzsche e Frege: seriam as funções gramaticais que teriam levado às confusões errôneas acerca do que existe e, por conseguinte, a metafísica estaria reduzida às inconstâncias relativas à linguagem.

Partidária dessa vocação de desconfiança em relação à linguagem e de negação da ontologia, a chamada guinada lingüística do século XX teria tomado um caminho de radicalização em relação a Frege e a Nietzsche e considerado sempre-já estruturado pela linguagem. Todavia, a elaboração metafísica não teria sido devidamente contornada, mas apenas expulsa temporariamente: restaria uma categoria ainda não dizível, que pode ser lida como a *vontade* em Nietzsche ou como o que escapa ao sistema lógico matemático em Frege.

Se, pois, consideramos um real não objetivável mas inexorável ainda presente nessa configuração – e então podemos sempre evocar os fracassos de todo semanticismo ou das análises de discurso em imputar uma ordem ao que deriva –, é importante também entender-la segundo o modelo heideggeriano de investigação da metafísica no interior de um pensamento que só existe como um lançar-se e um além do entificável. Na radicalidade daquilo que, apesar dos erros e das vicissitudes, há.

O itinerário metafísico foucauldiano obedece, portanto, essa senda: não a de um idealismo do Ser recôndito das formulações finais de Heidegger, mas da postulação de algo que não se presentifica totalmente e que, de todo modo, é a condição para toda presentificação transitória. “Pensar o arquivo de um lugar não completamente imanente é, fundamentalmente, o objetivo dessa tomada de posição contra-foucauldiana” – e o que trago esboçado em três momentos a seguir.

O primeiro romantismo foucauldiano

Primeiro movimento estratégico de Foucault: o tratamento arquivístico da loucura e sua constituição como objeto a ser domesticado no interior de uma série de discursos modernos que a destituiriam de certa contigüidade tácita em relação à razão e a possibilitaram emergir como objeto dado ao conhecer sob a condição de subsunção como o completamente outro da razão ocidental.

Como postula o próprio Foucault, tratava-se em “*Historia da loucura na Idade Clássica*”

(FOUCAULT, 1978) [1961] mesmo de desconstruir uma ontologia e observar a história dessa categoria no interior de mecanismos circunscritos de discurso, de procedimentos e tecnologias. Contra a história teleológica dos objetos psiquiátricos, o exercício foucauldiano consistia em repensar os motivos que levaram o ocidente a obliterar a loucura e entendê-la como o antípoda da racionalidade e do projeto. Nesse caso, portanto, ao invés de postular uma trajetória de englobamento, tratava-se de dar a voz ao que foi silenciado e, por conseguinte, realizar “a arqueologia de um silêncio” (FOUCAULT, 1978) [1961].

A posição foucauldiana é, como se sabe, amplamente discutida: tomada por Habermas (1998) como “motivo romântico”, por Rajchman (1987) como resquício da autotelia modernista a ser abandonada posteriormente na genealogia e por Machado (2005) como elemento trágico nietzscheano da primeira hora a ser substituído também pelo elemento filológico-genealógico na viragem iniciada em “A arqueologia do saber”. Nos três casos, o livro de Foucault não apenas aproxima a experiência da desrazão à capacidade de transgressão da escritura/estética modernista como subsume a permanência desse regime privilegiado do dizer nos textos foucauldianos até 1969 – incluindo entre estes “As palavras e as coisas”, apesar de suas posições controvertidas.

Algo, pois, “estava inscrito como a metafísica” necessária na ordem do vir à tona do que fora silenciado. À força imanentista que o arquivista conferia ao seu projeto (calcado na monumentalização discursiva desde então e nas relações institucionais e normativas desta constitutivas) escapava a postulação de uma categoria a priori fora da normalidade e do discurso da razão, ou, nas palavras de Derrida⁴:

Al escribir una historia de la loucura, Foucault há querido – y em eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro – escribir una historia de la loucura “misma”. “Ella misma”. De la loucura misma. Es decir, dándole la palabra, Foucault há querido que la locura fuese el tema, el “sujeto” de su libro; el sujeto en todos los sentido de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra [...]. Escribir la historia de la locura misma, es decir, a partir de su propio instante, de su propia instancia, y no em el lenguaje de la razón [...] (DERRIDA, 2008, p. 3) [1963]⁵.

⁴ DERRIDA, J. *Cogito e historia de la locura*. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/foucault.htm>. Acesso em: 19 jun. 2008.

⁵ Ao escrever a história uma Loucura, Foucault queria - e isso é em tudo o valor, mas também impossibilidade de seu livro – escrever uma história da Loucura em

Assim é que, embora Foucault pretendesse interditar a história factual da loucura como entidade e objetividade a ser capturada socio-historicamente, permanecia para insistindo num lugar selvagem e não-capturado das experiências fundamentais do Ser⁶. Mais ainda: ao propor uma arqueologia da cisão entre a razão e a loucura, o que Foucault pressupunha, para Derrida, era a permanência de um regime de objetividade, a crença metafísica de que, por um lado, há um momento inaugural de razão ocidental a ser capturado e, mais profundamente, que a loucura silenciada e expulsa da objetividade poderia ainda surgir, virtuosa e intocada, via escritura – ou via contra-ciências humanas, como gostaria “As palavras e as coisas”.

O problema exposto por Derrida (2008) [1963] consistia em interceptar o que aparecia como uma luta a ser vencida pela loucura selvagem, mas no interior de um discurso único: o da mesmidade ocidental. Em termos gerais, o questionamento derridiano era da interdição de um dizer primitivo da loucura que, implacavelmente, só existe como condição sempre-já da sintaxe ocidental. Se há uma cisão, essa só pode ser vislumbrada na forma do próprio dar-se do pensamento ocidental ou: no impossível mas determinante que constitui o que existe, na pura diferença. No termos de Derrida (2008, p. 24), essa constituição estava inscrita já em Descartes, segundo a “desordem fundante” do “Gênio Maligno” que habita a ratio incondicionalmente e, deste modo, ultrapassa o limite factual e entificador da loucura foucauldiana:

Este querer-dicir-la-hipérbole-demoníaca no es um querer entre otros; no es um querer que se completaria ocasional y eventualmente mediante el decir, como mediante el objeto, el complemento objetivo de una subjetividad voluntaria. Este querer decir, que no es tampoco el antagonista del silencio sino realmente su condición, es la originaria profundidad de todo querer en general. [...] Guarda en él la huella de una violència. Se escribe más que se dice, se economiza. La economía de esta escritura es una relación ajustada entre lo excedente y la totalidad excedida; la diferencia del exceso absoluto⁷.

si. A própria. Ou seja, dando a palavra, Foucault queria que a loucura fosse o tema, o “sujeito” de seu livro, em todos os sentidos dessa palavra: o tema de seu livro e o sujeito falante, o autor de seu livro, o sujeito em todos os sentidos da palavra [...]. Escrever a história da loucura é dízê-la em seu próprio modo e não na linguagem da razão.

⁶ O fundamental do texto derridiano, porém, não reside neste ponto, mas no suposto “erro” cometido por Foucault ao atestar nas *Meditações Cartesianas* a expulsão da loucura como o outro da razão ocidental a provocar com isso uma nova configuração do saber relativa à insanidade. Para Derrida, não apenas a loucura cartesiana seria uma espécie de subclasse dos perigos da sensibilidade quanto permaneceria como um irresolvível mistério já em Descartes, apontando para a constituição sempre-já da razão a partir dos critérios da alteridade – nesse último caso, via desmesura do Gênio Maligno da *Primeira Meditação*.

⁷ Este querer-dizer-a-hipérbole-demoníaca não é um desejo qualquer; não é um

Se seguirmos Derrida, o que se conserva de metafísico numa loucura selvagem em confronto com uma razão normalizadora e, ainda, uma loucura que é capaz de desvirtuar o discurso racional e a este se contrapor na forma de um tensão deslegitimadora, “é seu caráter negativo da perspectiva heideggeriana”: um recorte na história do Ser, uma tentativa de capturar aquilo que é absolutamente não objetivável e garantir-lhe uma intelecção total.

Foucault, então, teria sido metafísico por ainda pouco metafísico: tratou a loucura como categoria ao invés de avançar na direção que aponta a cisão anterior à separação entre a obra e a ausência de obra. Como contradiscorso, a loucura será reinscrita nos textos posteriores – até a publicação da “Arqueologia”, em 1969 – no interior do debate escritural francês e o caráter de ruptura dionisíaca que lhe confere o arqueólogo:

Reconhecido o caráter finito do homem e do próprio paradoxo de inferi-lo como um transcendente, subsiste a hipótese de uma filologia do tipo nietzscheana, que permite refutar o modelo da consciência e da linguagem objetiva que, na modernidade, teria inaugurado a unidade entre os significados e os significantes. Esta filologia como *contradiscorso* é privilegiadamente o *locus* da literatura do alto modernismo [...] (BUTTURI JUNIOR, 2008, p. 123).

Dizer o incontornável via loucura ou escritura – ou, de todo modo, deixá-las livres para dizerem-se – seria também permanecer numa historiografia clássica: das transformações dos nomes daquilo que prolifera e da captura do Mistério. Como contraponto à arqueologia, as formulações da diferença apontam na direção de outra metafísica, desta feita positiva e contra o próprio Derrida: a manutenção de um átimo do dar-se a existência em que o Nada contempla a filosofia e a inscreve como marca positivamente metafísica. Heideggerianamente: não há entendimento ôntico capaz de abranger o que não é da ordem do ente, mas do Ser. Derridianamente: o Gênio habita o pensamento e o dissemina ad infinitum e sempre-já.

O primeiro romantismo foucauldiano é, porém, ainda cúmplice de um malogro e de uma metafísica negativa, sob a égide do “dizer” das operações discursivas estruturalistas. Como se verá, as transformações ulteriores rumo à genealogia poderão ser inferidas de dois modos: um

desejo que se completaria mediante o dizer ou mediante o objeto, não seria o objetivo de uma subjetividade. Não é ele tampouco o antagonista do silêncio mas sua condição, é a profundidade originária de todo desejo. [...] Guarda em si uma violència. Escreve-se mais do que se diz, se economiza. A economia dessa escritura é uma relação ajustada entre o que excede e a totalidade excedida; a diferença do absoluto excesso.

imanentismo baseado na adoção das categorias discursivas co-existentes e multiplicadoras das relações; um vislumbre de redifinição da metafísica, ainda que contra-foucauldianamente.

Busquemos elucidar a segunda hipótese.

O segundo romantismo foucauldiano

Em 1969, vem à luz “A arqueologia do saber”, espécie de (quase) livro-método e, além disso, de retificação do que até então fora publicado. Taticamente a arqueologia foucauldiana é reestruturada de modo anti-metafísico: como história das modalidades da verdade e de ontologização desta última que tornaria possível uma cisão entre o verdadeiro e o falso. Para abandonar a escritura ou a experiência da desrazão como contradiscursos, Foucault elabora a arqueologia como suspeição diante das falsas unidades (e a literatura, revolucionária ou não, perde seu caráter primitivista e negativamente metafísica) por meio de uma “categoria fundamental”, qual seja, a unidade mínima e funcional do enunciado.

O projeto é, antes de tudo, imanentemente “descritivo e relativo às empresas de epistemologização das ciências humana”. Nesse caso, é preciso antes de tudo definir as regras que regem a produção das unidades (autor, obra, escola, origem) que o antropologismo aduz como documentos e que, para o arqueólogo, abrem o campo de interrogação sobre a própria validade das regras e “os a priori” de condicionam, determinam e circunscrevem seu aparecimento. Diferente de uma análise lingüística, porém, a interrogação sobre as regras não pressupõe uma infinidade de performances possíveis, mas uma lei de “raridade” do enunciado limitado: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 1997, p. 31) [1969].

O regime de existência desse enunciado é, porém, o de uma categoria não-ontológica, ou seja, desestabilizado sempre-já como uma “função enunciativa”, vértice nunca formalizável e correlacional segundo a ordem do acontecimento radical que permite a cada um de seus elementos – complexidade, posição de sujeito, domínio associado e status – encontros voláteis, ainda que necessários.

Como critério analítico, o enunciado exige uma abordagem estabilizante, a fim de conter uma proliferação. O que garante essa estabilidade é a “materialidade própria do enunciado”, seu lugar de repetibilidade e equivalência. Esse regime de materialidade bastante específico não é da ordem da referência mas do “regime institucional”, que

permite suas reinscrições condicionadas e limitadas (BUTTURI JUNIOR, 2008). Aos mecanismos de repetição e identificação – estratégica e consequentemente institucional – dos enunciados segundo imposição de esquemas de emprego, Foucault (1997, p. 119) definiu como “campo de estabilização”.

A partir dessa oposição arqueológica entre o puro acontecimento e a ordenação é que o genealogista fundamentará sua empreitada: assim como o enunciado, o “poder” será caracterizado funcionalmente, contra as apostas que poderíamos chamar de ontologizantes daquilo que Foucault apontou como o modelo do soberano: o poder pretensamente substancializado e tomado em sua lógica interna, noumenologicamente⁸. Na radicalidade de sua ubiquidade e da sua complexidade em “Vigiar e punir”, o poder tem um regime de existência e de estabilização que pode ser capturado entretanto na materialidade da lei e da norma, da instituição e da tecnologia – no “diagrama”, como dirá Foucault.

De modo semelhante, o que Foucault constrói como o dispositivo sexual em “A vontade de saber” (FOUCAULT, 1988) [1975] poderá ser subsumido da tensão entre uma funcionalidade e um esvaziamento radical do conceito ontologizante de práticas do desejo e, por outro lado, pelas remissões necessárias aos ordenamentos e às normalizações desse desejo no interior dos dispositivos.

Essa oposição não resolvida entre a raridade e a repetibilidade é tomada por Deleuze (1988) na forma da “transversalidade” do enunciado, que é sempre correlativo (“domínio associado”) a um espaço de outros enunciados que não são nem sistemas fechados nem completamente assistemáticos, de forma que um enunciado é sempre constituidor-constituído pela multiplicidade que o cerca e o possibilita; na mesma esteira, depende de um espaço correlativo (“complexidade”) que nunca ascende à referência mas a um objeto derivado, possível graças ao enunciado e condição para que este exista; finalmente, o enunciado aponta para uma exterioridade (“institucional”) que proscreve as condições estritas de sua repetição e de sua utilização, o “lado de fora” (DELEUZE, 1988, p. 23) que na “Arqueologia do saber” impede a síntese entre palavras e coisas.

No entanto, o mesmo Deleuze (1988) aponta na genealogia um direcionamento àquilo que não se estrutura na forma do enunciado e que tomará em

⁸ Em *Sobre a prisão* (FOUCAULT, 1999) [1977].

Foucault espaço cada vez mais decisivo: há uma “dobra” que impedirá de maneira cada vez mais permanente a determinação arquivística e apontará o não-estratificado. Enquanto a “Arqueologia” sustentava o arquivo e o monumento na “exterioridade” constitutiva entre o visível e o enunciável, mas estratificava o enunciado em sua relações materializáveis, a guinada rumo ao diagramático “operaria não com o exterior”, mas com o próprio “lado de fora” do pensamento enquanto “força e circulação”:

Pensar é chegar ao não-estratificado. Ver é pensar, falar é pensar, mas o pensar opera no interstício, na disjunção entre ver e falar. [...] Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior (DELEUZE, 1988, p. 93-94).

Junto ao *lado de fora* que absolutiza a *hiância* do enunciado, Deleuze (1988) reporta-se ao que chama de “lado de dentro” e que remete à subjetivação final e a sua proliferação ao menos pressentida desde a publicação de “O uso dos prazeres”. Assim, quando o então genealogista se depara com os exercícios de si mesmo da modalidade grega da *enkrateia*, a flexão operada sobre si demanda ainda uma contraparte em relação ao que se estruturava de antemão como a condição do *self*. Indo adiante: nos exercícios da *enkrateia* nem tudo dobrava-se ao diagrama: primeiro, porque o diagrama só surgia na condição do lado de fora; segundo, porque no interior do diagrama e da subjetivação grega, algo escapava ao que nos acostumamos pensar como uma determinação; terceiro, porque o que residia na resistência ao poder de forma inominada agora pertencia a uma indeterminação fundante, da ordem de um dobrar-se sobre si que revelava algo do lance de dados de alguma dimensão subjetiva.

Nesse ponto, Deleuze (1988, p. 115) reconhece uma dúvida: “Há uma redescoberta final de Heidegger em Foucault”. Não obstante, somente se aceita Heidegger sob a condição de, derridianamente, expulsar o *Dasein* do domínio ontológico e perscrutá-lo nas modalidades do Ser-poder e Ser-saber, ou seja, mediante os critérios radicalmente ônticos da existência e da mundaneidade. A questão premente aqui é: Heidegger não venceu a intencionalidade fenomenológica de forma devida e “dobrou rápido demais” (DELEUZE, 1988, p. 121) o ente no Ser, enquanto este deveria permanecer uma relação disseminante entre as múltiplas dobras. E ainda: as

dobras são sempre da ordem beligerante, tática e estratégica. As dobras foucauldianas vieram de Nietzsche.

Inverte as glosas: Foucault sobre Deleuze, 1970, *Theatrum Philosophicum*. O arqueogenetologista acerca de “Lógica do sentido”, que acabava de ser editado na França:

Lógica do sentido deve sobretudo ser lido como o mais audacioso, o mais insolente dos tratados de metafísica – com a simples condição de que, em vez de denunciar uma vez mais a metafísica como esquecimento do ser, lhe dá dessa vez a tarefa de falar do extra-ser. Física: discurso da estrutura ideal dos corpos, das misturas, das reações, dos mecanismos do interior e do exterior; metafísica: discurso da materialidade dos incorpóreos – dos fantasmas, dos ídolos e dos simulacros (FOUCAULT, 2005a, p. 234) [1970].

Supostamente anti-heideggeriano, o que este Foucault rejeita é a noção mesma de algo que escape à vida tornada fábula nietzscheana: acreditar que há por um lado o original e do outro sua falsificação é a metafísica no que esta tem de mais original. Diríamos: somente um pensamento que crê no decalque do recôndito e na sua falsificação, na sua queda, pode sustentar uma metafísica. O que Deleuze ofereceria como contrapartida seriam os fantasmas, já liberados de antemão do verdadeiro e do falso, jamais estruturados e totalmente do fora: “extra-seres” (FOUCAULT, 2005a, p. 234) [1970].

Aqui, então, um completo rompimento com o romantismo dos seres anterior. Todavia, fantasmaticamente, algo da ordem do Ser dá-se na pura forma do acontecimento: “Pensar o puro acontecimento é dar-lhe de saída sua metafísica” (FOUCAULT, 2005a, p. 236) [1970]. Novamente, é a uma ameaça de heideggerianismo que Foucault rechaça: a metafísica do acontecimento, muito similar ao que acontecia com o “Gênio lido” por Derrida, existe somente produzida nos corpos. Certamente, corpos de uma física específica – aquela que não pode distinguir ao certo os movimentos infinitos e as microrevoluções do corpo-energia. Para uma física da distinção impossível, uma metafísica imanentista das múltiplas relações que se corporificam e, amiúde, se destituem incorporeamente numa realidade fantasmal.

O que permanece irresistivelmente problemático nessa viragem pós-metafísica é a permanência do não objetivável como condição necessária – algo muito próximo, afinal, da ontologia clássica. Mais: é uma leitura heideggeriana circunscrita ao debate pós-modernizante francês, na potência que

Nietzsche lhe garantia. Entretanto, postular um imanentismo corpóreo-fantasmático é apostar num jamais tematizável, é abandonar o arquivo estratificador e buscar o proliferante.

Se, então, voltarmo-nos para aquilo que Stein (2000) concluía como uma leitura errônea de Heidegger pela via da diferença, é mister não apenas acalantarmos o mesmo erro incidindo sobre o pretensa superação foucauldiana como, de modo mais profundo, indicarmos no mesmo Foucault o caminho do encontro derradeiro com Heidegger e a positividade metafísica: a dobra da subjetivação e a hipótese *parresiástica* e o ressurgimento do *Dasein* como produto de algo que, proliferante, recorre a uma idealidade da abertura do si em relação ao que há.

Desenvolvo: em seus últimos cursos no *Collège de France*, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault refaz uma espécie de genealogia do intelectual/filósofo, a partir de uma noção corrente que, em termos gerais, teria sido traduzida e tomada pelo “falar francamente”: a *parrésia* (FOUCAULT, 2008) [1983]. O interessante é justamente o vértice que se encontra entre essa *parrésia* e a dobra da subjetivação do “Uso dos prazeres”: ser parresiasta requer algumas condições que, transformadas e reconfiguradas conforme os diagramas, guardam em si a alusão a algo que escapa à normatização e que revela a ordem de alguma subjetividade.

Entendida foucauldianamente, essa *parrésia* não se refere apenas ao ato de enunciar o verdadeiro, mas inaugura um regime de subjetivação em que quem diz e a verdade daquilo que pronuncia. Ser parresiasta demanda portanto que se tenha a sinceridade necessária com a verdade do que se enuncia e que, dada a sinceridade, se empreenda um movimento de coragem para o enfrentamento em relação ao enunciado e a audiência em que este é possível. Na condição de discurso voltado à polis, a *parrésia* é, pois, sempre um risco: é uma liberdade de enunciar e enunciar-se que, porém, se recobre de coragem ética – dizer a verdade muitas vezes é enunciar-se contra a força do poder tirânico pelo valor ético da liberdade em relação ao dito.

No início de seu curso, Foucault apontava aquilo que não era nem completamente estruturante nem totalmente disseminante, mas que remetia à instância de um sujeito e sua constituição na *parrésia*:

[...] je crois que si on veut analyser ce qu'est la *parrésia*, ce nest ni du côté de la structure interne du discours, ni du côté de la finalité que le discours vrai cherche à atteindre sur l'interlocuteur, mais du côté du locuteur, ou plutôt du risque que le dire-vrai ouvre pour locuteur lui-même⁹ (FOUCAULT, 2008).

⁹Eu acho que se queremos analisar o que "parrésia", ela não está em nenhum

Nessa genealogia, o que se observará é um viravolta em relação aos modelos do tornar-se parresiástico em direção ao governo de si: a *parrésia* transcende sempre-já as condições de liberdade e igualdade da polis, ainda que não prescinda destas. Aqui o caso socrático será sempre o mais axiomático: Sócrates foi capaz de levar a *parrésia* às últimas instâncias. Cidadão ateniense – e portanto legitimado na capacidade de dizer – ele foi capaz de um ultrapassamento e de um risco recorrente, conformando o dizer verdadeiro a uma conduta e um regime particulares de existência que permitiram sua ascendência em relação aos tiranos. A *parrésia* suplantava a normalidade das leis democráticas e apontava para uma prática de si.

Iniciada filosoficamente com o problema de dizer a verdade, a *parrésia* ganha os contornos socráticos de um dizer a verdade sobre si mesmo, de autocriação do sujeito no interior do estrato. De modo semelhante, em “O que são as Luzes”, Foucault evocaria uma atitude, um ethos do pensamento moderno kantiano: a “crítica permanente ao nosso ser histórico” na forma da Crítica que incide não só sobre a verdade do que é dito mas na própria constituição daquele que diz:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmo não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebe-la como uma atitude, um *ethos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova sua ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2005b, p. 351) [1984].

Essa fé nas luzes e esse retorno à Kant é o mesmo imperativo que move o retorno a Sócrates: o entendimento da filosofia como uma arte de si. Desta perspectiva, é preciso repensar aquilo que anteriormente proliferava na forma de um classicismo imanentista. Ou: se no texto acerca de Deleuze e em boa parte dos escritos da década de setenta, Foucault obliterou tanto a metafísica negativa de entificação quanto a positividade metafísica heideggeriana do Ser e suas configurações históricas inexoravelmente errôneas – ao menos numa leitura da impossibilidade constitutiva do Ser como não presença radical da presença –, os textos da década de oitenta indicam um caminho mais próximo do *Dasein*, como se disse, contra o próprio Foucault.

dos lados da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro permite ao locutor, mas do lado do locutor, ou melhor, no risco de que o dizer-verdadeiro abre ao próprio falante.

Insisto. Acabamos de inventariar três momentos distintos de constituição não-diagramática da subjetivação: *enkratéia*, *parrésia* e *Aufklärung*. Em comum, todas dizem respeito aos regimes de dizer o verdadeiro filosófico e, ademais, a uma relação consigo que não apenas é capaz de crítica em relação às configurações do saber mas que o faz da perspectiva de abertura e questionamento só exequível no cuidado de um sujeito – do saber-poder, mas da *enkratéia*; do diagrama, mas da *parrésia*; do conhecimento das Luzes mas do saber sobre as Luzes.

Recorro ao Heidegger (1997, p. 38) [1927] de “Ser e tempo” para deslindar a viragem metafísica de Foucault:

A pre-sença¹⁰ não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em *jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição do ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. [...] A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica (grifo do autor).

O tema parresiático pode ser relido via *Dasein*: o parresiasta é o ôntico – da ordem do poder e das relações com a *polis* – que, por se relacionar com a verdade de seu dizer de forma específica, se autoconstitui no jogo sempre aberto da mundaneidade e da existência sempre-já no interior de um recorte específico do saber-poder. Como condição e possibilidade do *Dasein* em relação ao que existe, o parresiasta tem o privilégio de, ainda que no plano ôntico de sua existência, convocar a si mesmo a uma abertura e uma reconfiguração – daquilo que diz como a verdade e do que é quando reproduz ou transforma o dito.

O *éthos* moderno, na mesma esteira, é o acesso privilegiado da crítica – que só pode dar-se sob a égide do trabalho de si sobre si, sob o cuidado e o exercício: *enkratéia*. Em Foucault, um eco heideggeriano como promessa: ou bem a existência é risco e proliferação sobre o já arquitetado, ou bem ocorre a queda no que Heidegger chamava de “falatório” da publicidade. A *parrésia*, então, é também um privilégio da ordem do poder-saber: quem pode ascender ao verdadeiro (de si e da coisa) e tornar-se filósofo. E ainda uma metafísica em sua positividade incauta: uma ontologia de uma subjetivação-outra que, tanto no proliferante como no estratificado, permanece como refração e resistência, na ordem de um ontológico jamais determinado.

¹⁰ Nesta tradução, *Dasein* figura como pre-sença.

Se, portanto, o que Heidegger pensara como o “primado ôntico da questão do ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 38) [1927] foi amplamente negado em Foucault pela metafísica resistente de um ser, tal se deveria à leitura que rivalizava metafísica e diferença. Ao estabelecer, porém, uma última viragem relativa à subjetivação, o que o arqueogenalogista fez notar foi um retorno à “metafísica via dobra de dentro”: incontornável, idealista e romanticamente crítica.

Considerações finais

Este trabalho defendeu uma hipótese controversa: a permanência, no discurso foucauldiano, de um diálogo constante com a metafísica heideggeriana. A fim de defender tal posição, iniciei o texto num esboço breve da ontologia fundamental no intuito de elucidar o que pretendi ao falar de metafísica na arqueogenalogia.

Indo adiante, passei ao que chamei de “primeiro romantismo” de Foucault, seguindo a leitura derridiana e reformulando o debate entre metafísica e diferença. Finalmente, refiz sumariamente o percurso de radicalização anti-metafísica que não apenas permanecia irresoluto em seus afastamentos quanto acabava por sugerir três temática de retorno a Heidegger: *parrésia*, *enkratéia* e *Aufklärung*.

De modo geral e bastante incipiente, o que se pode apontar é, ao menos, uma discussão ainda não devidamente elucidada entre a tradição nietzscheo-heideggeriana francesa e seus posicionamentos da década de oitenta, cuja característica é uma ampliação do papel da subjetividade com falhamento do determinismo estruturalizante.

Nesse caso, ao que parece, é possível uma nova assunção da genealogia nietzscheana devidamente re-categorizada pelo *Dasein* heideggeriano.

Referências

- BUTTURI JUNIOR, A. **Metafísica e discurso: Pêcheux, Foucault e a pós-modernidade.** 2008. 189f. Dissertação (Mestrado em Lingüística)-Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- DELEUZE, G. **Foucault.** Tradução: Claudia Sant.Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução: Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. 34. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, J. **Cogito e historia de la locura.** Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/foucault.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2008.
- FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica.** Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FOUCAULT, M. Sobre a prisão. In: FOUCAULT, M. (Ed.). **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 14. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 129-143.

FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. In: FOUCAULT, M. (Ed.). **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. p. 230-254.

FOUCAULT, M. O que são as Luzes? In: FOUCAULT, M. (Ed.). **Ditos e escritos**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução: Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b. p. 335-351.

FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**: cours au Collège de France. Paris: Seuil, Gallimard, 2008.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Ana Maria Bernardo et al. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: HEIDEGGER,

M. (Ed.). **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. p. 41-88.

HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. (Ed.). **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. p. 109-148.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: parte um. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RAJCHMAN, J. **Foucault**: a liberdade da filosofia. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

STEIN, E. **Diferença e metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

Received on October 15, 2009.

Accepted on April 22, 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.