

PENSAMENTO-ACONTECIMENTO: ALGUMAS INCURSÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM

EVENT-THOUGHT: SOME INCURSIONS FROM THE EXPERIENCE OF LANGUAGE

*Cintya Regina Ribeiro**

RESUMO: Esse estudo aborda a questão do pensamento na condição de um acontecimento político, tendo como plataforma a articulação do legado de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. De um lado, explora a concepção nietzschiana de acontecimento. De outro, evoca os estudos foucaultianos sobre experiência literária e linguagem, sobretudo na trilha da concepção de pensamento do fora de Maurice Blanchot. Problematizando o pensamento como reflexão, o trabalho aponta para a urgência política na abordagem do pensamento como potência de diferenciação.

PALAVRAS-CHAVE: *amor-fati*, acontecimento, pensamento, pensamento do fora, experiência da linguagem.

ABSTRACT: This study discusses the issue of thought provided a political event, from the articulation of the legacy of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault. First of all, explores the Nietzschean conception of event. After, evokes the Foucauldian studies on language and literary experience, especially about the conception of outside thought, from Maurice Blanchot. Questioning thought as operation of reflexivity, the work points to the political urgency in discuss the thought as differentiation potential.

KEYWORDS: *amor-fati*, event, thought, outside thought, experience of language.

* Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Estado de São Paulo, Brasil. Docente e pesquisadora da Faculdade de Educação, graduada em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, mestre e doutora pela Faculdade de Educação da USP. E-mail: cintyaribeiro@usp.br.

PENSAMENTO-ACONTECIMENTO: ALGUMAS INCURSÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM

Introdução

No horizonte de algumas problematizações sobre a experiência da linguagem, formuladas a partir dos pensadores Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, este estudo propõe a abordagem da questão do pensamento na condição de um acontecimento político, ou seja, como um problema indissociável da tematização sobre as relações de poder. A partir da perspectiva genealógica presente nas obras dos referidos autores, o trabalho defende a tese de que uma discussão política da questão do *pensamento* demanda uma conjunção analítica entre certa concepção de *acontecimento* e certa concepção de *linguagem*.

Para essa tríplice articulação, em um primeiro momento recorreremos ao legado de Nietzsche, tendo em vista focalizar suas incursões sobre a questão do acontecimento; em seguida, adentramos a seara de Foucault, particularmente aquela constituída por estudos sobre experiência literária e linguagem.

O trabalho busca apontar que, a despeito das singularidades desses pensadores, a questão do *pensamento* constitui um campo privilegiado de problematização para ambos. Por meio da articulação entre linguagem e poder, a presente análise busca explorar em que medida a experiência do pensamento pode ser forjada como acontecimento político, ou seja, como potência de diferenciação.

Em nosso entendimento, a ativação desse debate nos tempos atuais torna-se ato urgente e necessário na arena política que configura as formas contemporâneas da vida. Tal debate substancializa uma crítica radical, na medida em que coloca em xeque as próprias condições de potencialidade do pensar.

1. Dos encontros com Nietzsche: o acontecimento como potência de diferenciação

A peculiar concepção de historicidade constitutiva da obra de Friedrich Nietzsche parece ter desencadeado certos deslocamentos irreversíveis frente à modernidade ocidental. De modo particular, destacamos alguns desses efeitos no debate contemporâneo acerca de linguagem, pensamento e acontecimento. Em *A Gaia Ciência*, por exemplo, o filósofo transborda em versos sucintos suas problematizações:

A roda do mundo a girar
Roça uma meta após a outra:
“Aflição” – é o que diz o zangado
Mas o louco chama a isso de “jogo” (NIETZSCHE, 2009: 291).

Esse entendimento da história como jogo contingencial de forças, esse caráter de acaso trazido pela metáfora da desrazão, essa disposição à cultura do ressentimento como condição de um imperativo civilizatório anunciam algumas provocações críticas que, por reverberarem fortemente na atualidade, acirram nossas inquietações sobre a qualidade de nossa experiência histórica. A lança nietzschiana parece ativar na arena – moderna ou contemporânea – outra concepção de *acontecimento*, disparando, por sua vez, outras configurações sobre a dimensão política.

Em Nietzsche (2009, 2010), o acontecimento parece constituir-se, sobretudo, como um tensor contínuo das malhas históricas, um vetor intensivo de diferenciação de seus jogos de forças. Dessa perspectiva, destacamos duas plataformas cruciais à nossa análise. A primeira se refere à questão da contingência ou da necessidade como condições singulares para o entendimento da experiência do acontecimento como *potência de diferenciação*; a segunda remete à dimensão política dessa experiência.

O destaque à questão da contingência ou da necessidade parece ser um operador fundamental na perspectiva nietzschiana. Atentemos à provocação:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente; tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira” (NIETZSCHE, 2009: 230).

A atitude de “dizer sim” à contingência, tomando-a como uma disposição necessária das forças históricas, constitui aquilo que o filósofo denomina *amor fati*, ou amor ao destino. “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pergunta-nos Nietzsche (2009: 230). Fatalidade, contingência, necessidade, acaso. A afirmação radical dessas forças conferiria ao homem outra disposição de enfrentamento histórico, outra perspectivação acerca da experiência do acontecimento, pois. Daí que a pergunta retórica salta como a própria resposta: “O quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (NIETZSCHE, 2009: 230).

Não desejar nada além da fatalidade. Eis a experiência-limite do *amor fati* que, por afirmar a contingência, extrairia da própria tragicidade dessa experiência as forças necessárias à abertura ao imponderável do devir, fazendo explodir uma potência de variação que não se confundiria com a mera derivação causal inscrita no cálculo de linearidade do tempo histórico. “Acima de todas as coisas está o céu acaso, o céu inocência, o céu casualidade, o céu arrojo”, lembra-nos Nietzsche (2010: 201-202).

Necessário pontuar que essa dimensão do acaso não se contrapõe à condição de contingência. É a própria afirmação do acaso das forças que se constituiria como contingência, como configuração necessária da arena histórica e, portanto, como a própria matéria-prima criadora de diferenciação ou de uma potência possível no campo do acontecer. Em relação a esse aspecto, o pensador esclarece:

Pois é então que para nós se apresenta com a mais insistente energia, a ideia de uma providência pessoal, tendo a seu favor o melhor advogado, a evidência, é então que vemos com nossos olhos que todas, todas as coisas que nos sucedem

resultam constantemente no melhor possível. A vida de cada dia e cada hora parece não querer mais do que demonstrar sempre de novo essa tese. [...] tudo se revela como algo que “tinha de acontecer” (NIETZSCHE, 2009: 188).

Essa “insistente energia” denota o reconhecimento do filósofo de que haveria uma potência nessa atitude reiterativa de afirmação da contingência. Disso deriva que assumir a experiência do acontecimento de modo afirmativo, como o “melhor possível” ou como “algo que tinha de acontecer”, seria um gesto, sobretudo, político, que nos lançaria a uma arena incansável de convocação de outras forças, de modo a forjar outros posicionamentos, demarcar outras afirmações. Em suma, a afirmação da contingência, ao ser desdobrada ao limite, não seria expressão de passividade humana – signo de resignação histórico-existencial –, mas, ao contrário, instituiria um princípio de enfrentamento de forças que conduziria também à afirmação de outras contingências e necessidades emergentes na cena fática de determinado tempo.

Tal experiência de historicidade reconfiguraria infinitamente aquilo que se define como arena da contingência. O acontecer como potência de diferenciação estaria implicado com o devir – esse efeito suscitado do embate com outras forças que, recém-chegadas ao jogo e por serem também necessárias, afirmariam sua condição de acirramento com aquelas já cifradas pelos imperativos da cultura.

Dessa forma, poderíamos tomar a experiência de *amor fati* como um ato de diferença no modo de existência ou, mais especificamente, como uma forma de inflexão do tempo presente que acionaria duplamente uma experiência de pensamento e uma potência de diferenciação.

Esse modo de estar presente no mundo demandaria forjar outros estilos de existência aqui compreendidos como efeitos de variação contínua desdobrados no interior do reconhecido jogo de forças históricas. A propósito desse movimento, Nietzsche afirma:

Todo grande homem exerce uma força retroativa: toda a história é novamente posta na balança por causa dele, e milhares de segredos do passado abandonam seus esconderijos – rumo ao sol dele. Não há como ver o que ainda se tornará história. Talvez o passado esteja ainda essencialmente por descobrir! Tantas forças retroativas são ainda necessárias! (2009: 81).

De modo provocativo, o pensador alemão parece sinalizar que um dos grandes desafios históricos – e, poderíamos acrescentar, políticos – para o homem encontra-se nesse ato de coragem que consiste em afirmar a contemporaneidade de seu próprio tempo. Aqui, o pleonasma é recurso linguístico estratégico, pois se faz necessário enfatizar que a assunção radical da contingência histórica demanda outro modo de experiência de temporalidade, condição *sine qua non* de abertura à potência de diferenciação. Ser contemporâneo de seu próprio tempo implica, nesse gesto mesmo, instaurar um efeito-rebote por meio do qual as forças são escavadas, arrancadas de seu sono, reinvestidas e atualizadas em suas intensidades, reconfigurando, assim, em um jogo infinito de retroalimentação, as forças constitutivas da contemporaneidade em questão. Tomado como campo intensivo de forças, o acontecimento, agora, transgride a domesticação estrutural que o acomodava nas lineares malhas cognitivas de passado, presente ou futuro.

Esse outro modo de tomar o acontecimento, por evocar antes de tudo sua força intensiva, seu efeito-lâmina na tessitura histórica, coloca em questão o estatuto das atuais formas do pensar frente aos dilemas contemporâneos acerca das modulações políticas do viver.

Com Nietzsche, evidencia-se o vetor-pensamento como força estratégica capaz de cortar as malhas da cultura, esgarçando-lhes suas dinâmicas reativas ou conservadoras, incutindo-lhes outras urgências históricas, de modo a fazer emergir outras linguagens do pensar – e não meramente outros conteúdos de conhecimento. Trata-se, pois, de uma empreitada radical que, ao problematizar o estatuto do pensamento – em termos de sua condição de potência e não tão somente de poder –, toma por objeto de análise política a própria linguagem que lhe é constitutiva, bem como os efeitos reativos e/ou afirmativos em curso (NIETZSCHE, 2004).

É nesse sentido que a reverberação nietzschiana em Foucault atíça, no pensador francês, um conjunto de múltiplas explorações sobre as relações entre linguagem e poder. Tais incursões exigem, dos analistas contemporâneos, que o debate sobre o vetor-pensamento seja necessariamente travado na esfera de outra política do acontecimento.

A extensa discussão perpetrada por Foucault (1985, 1997, 1998b) em torno da experiência de si no âmbito de uma problematização histórica e ético-política só se realiza a partir de uma atitude genealógica de interrogação sobre a procedência e a emergência das forças – ou, mais precisamente, das relações saber-poder-subjetivação – que engendram o presente. É nessa

paisagem investigativa que a questão do acontecimento adquire corporeidade no pensamento desse autor.

Edgardo Castro (2009), em amplo estudo sobre o aporte teórico-conceitual de Foucault, afirma que, a partir de certo momento, depreende-se da obra do pensador francês – em explícita linhagem nietzschiana – uma concepção de *acontecimento* como relação de forças e, portanto, como tópico indissociável da discussão sobre lutas, estratégias, táticas, enfim. Posteriormente, a temática do acontecimento passa a articular-se, também, com a questão do diagnóstico da atualidade. Diagnosticar implicaria atitude interrogativa do/no tempo presente, cujo objetivo seria fazer emergir as forças constitutivas desse espaço de vida forjado, necessariamente, por afrontamentos. Na obra foucaultiana, despontaria uma concepção de acontecimento cuja radicalidade se manifestaria no neologismo “acontecimentalização”.

A tarefa do pensamento seria, entre outras, produzir esse ato diagnóstico na materialidade histórica, esse efetivo trabalho ético-político. Esclarece-nos Foucault:

A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. [...] Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento (1998a: 28).

Agudizar o tempo histórico passa a traduzir-se como “acontecimentalização”, ou seja, como esse trabalho irrevogável do pensamento, imbricado em uma perspectivação ético-política. “Acontecimentalizar” significa fazer emergir uma singularidade, ou, nos termos de Foucault, “reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade” (2003: 339).

Com isso, o “acontecimentalizar” e a “acontecimentalização” – termos cunhados pelo próprio autor francês – referem-se a uma interrogação mais incisiva que visa problematizar e, ao mesmo tempo, explorar as condições do pensamento como potência de ultrapassagem de dada disposição histórica.

Evidencia-se, pois, o forte amálgama entre as dimensões de acontecimento e de pensamento: o “acontecimentalizar”, essa inflexão aguda do pensamento, remeteria sobretudo a uma potência do próprio pensar.

2. Dos encontros com Foucault: a exterioridade do pensamento

Notemos que toda análise apresentada acerca do acontecimento e do pensamento fundamenta-se em uma perspectiva combativa das forças, rechaçando o princípio de soberania de um sujeito da razão como epicentro da linguagem e do pensar e, por derivação, como condição motriz do acontecer.

Por propor outra abordagem do pensamento, a presente discussão demanda uma perspectivização da linguagem pautada na recusa de dois pilares caros à modernidade: o princípio da soberania do sujeito da razão como sujeito da linguagem e do próprio pensar autônomo; o princípio de que a linguagem operaria pelo princípio da representação, dispondo-se como mediação semântica entre sujeito e objeto.

Em nosso entendimento, os estudos sobre literatura realizados por Foucault, particularmente relativos ao “pensamento do fora”, quando aliados a uma problematização genealógica acerca do poder constituem potente injunção analítica para a discussão das relações entre linguagem e pensamento.

Necessário esclarecer que suas análises literárias não conclamam uma idealização da literatura como espaço de sacralização da linguagem ou como experiência ontologicamente transgressiva. A propósito da relação entre experiência literária e transgressão, diz-nos Foucault que não se trata de liberar a verdade das experiências, “mas de libertar por fim, a partir delas, nossa linguagem” (2001: 35).

Refratária ao princípio representacional, a linguagem não falaria de um conteúdo verdadeiro a ser libertado. Seria a radicalidade da própria experiência literária que transgrediria a linguagem e a libertaria de seus limites circunscritos pelo jogo da representação. Autores como Blanchot, Bataille, Roussel, Proust, Klossowski, Mallarmé, Beckett, Robbe-Grillet, Artaud, Hölderlin serão considerados como experiências-limite da linguagem, evocando problematizações que tomarão como alvo a ortodoxia do próprio pensamento (FOUCAULT, 1999b, 2001).

Assim, a relevância de suas análises deve-se ao fato de que as questões oriundas do campo da literatura propuseram amplo espectro de problematizações sobre a linguagem, de modo que se pôde abrir outro horizonte de abordagem sobre o pensamento e sua possível exterioridade.

Para uma aproximação com essa temática foucaultiana da exterioridade do pensamento, propomos adentrar três discussões do autor: a ausência de sentido ou a não linguagem; a morte do autor ou o desaparecimento do sujeito; o fora da linguagem, o fora do pensamento.

2.1. A ausência de sentido ou a não linguagem

Não é casual que os estudos de Foucault (1999a) sobre a loucura parecem disparar suas inquietações com a linguagem. Ele recupera o trabalho analítico de Freud que, ao desalojar a loucura do lugar do silêncio, considerando-a como linguagem, produziria um corte fundamental na psicologia positivista – Freud teria reconstituído a tragicidade da loucura, deixando-a falar por si própria.

Nessa argumentação, a experiência da loucura teria sido historicamente reduzida ao silêncio a partir de operações discursivas conduzidas pela razão, tendo em vista a produção de mascaramento e de dominação dessa experiência. Aqui, o que se destaca é a problematização da própria razão como artífice de legitimação de formas de vida. Por meio de procedimentos linguísticos, a razão ocultaria a dimensão trágica da experiência da loucura, silenciando-a, excluindo-a, interditando-a. Por efeito paradoxal, a razão falaria da loucura por meio de seu silenciamento, de operações linguísticas de exclusão, ou seja, modos de interdição da linguagem. Roberto Machado resume tal deslocamento com precisão: “essa loucura fundamental, essencial, não é propriamente uma realidade, uma coisa, um objeto, e, sim, um fenômeno de linguagem” (2000: 27).

Essa formulação parece-nos salutar para pensarmos não propriamente a loucura como questão individual – algo que remeteria ao universo mágico ou psíquico –, mas a própria produção de linguagem que irromperia dessa experiência da loucura. Uma vez que esta última não falaria de algo que lhe seria exterior, mas, ao contrário, das condições de sua própria produção, poderíamos entrever dessa hipótese o esgotamento de uma concepção de linguagem fundamentada no simbolismo ou na representação. Daí a possibilidade de acionarmos modos distintos de tratamento da linguagem, recusando abordagens hermenêuticas que conferem sentidos linguísticos a partir de mapas de representação fortemente legitimados pela cultura.

Por isso, Foucault situa a experiência europeia da loucura nessa região transgressiva das “linguagens implicando-se nelas próprias, quer dizer, enunciando em seu enunciado a língua na qual elas o enunciam” (1999a: 195).

A experiência da loucura não seria mascaramento, sinal ou indício representativo de significação oculta; tal experiência – na condição de experiência de linguagem – guardaria uma espécie de “reserva de sentido” potencial e virtualmente transgressiva. Ao contrário do que sugere a acepção usual do termo, tal “reserva” não equivaleria a uma provisão, mas a uma suspensão de quaisquer sentidos. Um excedente mudo, pois. Esclarece-nos Foucault:

A loucura abre uma reserva lacunar que designa e faz ver esse oco no qual língua e palavra implicam-se, formam-se uma a partir da outra e não dizem outra coisa senão sua relação muda. Depois de Freud, a loucura ocidental tornou-se uma não-linguagem, porque ela se tornou uma linguagem dupla (língua que não existe senão dentro dessa palavra, palavra que não diz senão sua língua) – quer dizer, uma matriz da linguagem que, em sentido estrito, não diz nada. Dobra do falado que é uma ausência de obra (1999a: 196).

Dobra da linguagem, reserva lacunar, oco, não linguagem – imagens que evocam a linguagem vergando-se sobre si mesma, produzindo uma espécie de vão nessa superfície que se curva. Longe de constituir-se como substrato para a representação, esse excedente vazio, por dizer primeiramente de sua própria condição de mudez, faz a linguagem encontrar-se consigo mesma de modo a flagrar seus próprios procedimentos. Essa dobra desconstrói a linguagem, desarmando-a, abrindo-a, liberando-a, enfim, de suas próprias forças de reiteração e conservação. Eis a linguagem como experiência-limite, transgressiva, criadora. Aqui, o sentido não se faz pela interpretação desse simbolismo do vazio, mas pelo efeito de presença desse mesmo “vazio” no jogo discursivo. É assim que esse vão de não linguagem abre-se ao infinito de possibilidades, ou seja, ao imponderável dos sentidos que se produzem na imponderabilidade mesma dos jogos discursivos.

Essa radicalidade produz a condição de ausência de obra, mas é dessa experiência de ausência que se dá a possibilidade de potência da obra. Para compreendermos esse movimento de criação, retomemos a crítica que, tanto Nietzsche (2004, 2008) quanto Foucault (1996, 1999c), cada um ao seu modo, lançam à modernidade: a problematização do valor de verdade. Para ambos, a legitimação da razão como experiência privilegiada de pensamento produziria no mesmo golpe os critérios linguísticos de valoração daquilo que se concebe culturalmente como “obra”. Frente a tais premissas, a desrazão jamais produziria pensamento ou obras; daí a verdade

tácita de que a loucura seria uma experiência de impossibilidade da obra, de ausência de obra.

Ora, na medida em que a experiência da loucura expressa a experiência radical da linguagem, Foucault (1999a) aponta que é exatamente pela condição de ausência de obra que se enuncia uma potência possível de pensamento. Isso ocorre devido à condição agonística desse ato de criação que, por meio de um combate que jamais cessa, mantém viva a atitude de resistência frente às capturas da razão, problematizando-a como valor de verdade para balizar e julgar a intensidade da vida.

Disso decorre uma crítica política da linguagem voltada à radical desconstrução dos critérios de valoração do pensamento, e, conseqüentemente, de problematização da verdade instituída e instituinte.

Considerar a ausência de obra como um ato de “não linguagem” e, daí, como possível abertura à intensidade criadora configura a síntese desse deslocamento analítico. Provocativa, a paradoxal expressão “não linguagem” expressa uma experiência dos limites da própria linguagem, ocorrência na qual a linguagem se flagra como invenção humana ou, mais precisamente, como jogo discursivo.

Implodindo as oposições entre as palavras, poderíamos afirmar que a “não linguagem” é linguagem precisamente porque não diz nada aquém ou além dali; é linguagem porque fala o próprio ato de dizer. Uma linguagem que, enunciando a língua, enuncia-se a si mesma. Disso deriva o caráter eminentemente performático dessa linguagem refratária ao princípio de representação.

A instauração do vazio da linguagem transgride o jogo de reconhecimento do conhecimento como máxima obra humana – essa herança privilegiada da razão. As críticas nietzschiana e foucaultiana investem contra essa soberania do conhecimento bem como contra a prevalência de certas modalidades de pensamento daí derivadas, fundadoras da modernidade. São operações de linguagem que fundam e validam modos de pensamento e estes, por sua vez, definem os lugares antagônicos de bem e mal, de presença e ausência de sentidos, de verdade e mentira da obra (NIETZSCHE, 2004, 2008), (FOUCAULT, 1997, 1999c).

Essa potencial vacância de sentidos, isto é, essa experiência de “não linguagem” como possibilidade de criação de vida como obra singular, demandaria um gesto radical de um pensamento que nocautearia em um só golpe tanto a prevalência de uma linguagem constituída na ordem discursiva da representação, quanto a certeza na centralidade de um sujeito que a enuncia

(FOUCAULT, 1985, 1998b, 2004a, 2004b). Explorar esse segundo aspecto é o objetivo do tópico a seguir.

2.2. A morte do autor ou o desaparecimento do sujeito

Seguindo com Nietzsche, o pensador francês sustenta a dimensão de tragicidade como ocasião de potência de vida; disso advém sua investida na problematização do sujeito moderno e na conseqüente necessidade de postular “a morte do sujeito” como via de abertura à potencialização da vida humana (FOUCAULT, 2001).

Manoel Barros da Motta nos oferece uma pista:

Foucault analisa [...] obras que, frente à perspectiva humanista dominante na *episteme* da modernidade através do que poderíamos chamar de orientação nietzscheana da filosofia, criaram uma literatura que é uma alternativa às problemáticas do sentido, da vida e da linguagem dominantes na fenomenologia e no existencialismo, e que para ele se apresentavam como “sufocantes”. [...] A experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille, nas quais Foucault se inspira, tem como objetivo arrancar o sujeito de si mesmo, ou que ele chegue à sua dissolução. Empresa de “dessubjetivação”, diz Foucault, que podemos chamar também de destituição subjetiva (2001: p. VI-VIII).

“Dessubjetivação” parece ser a arma dessa linguagem contra a conformação do pensamento. A experiência literária da não representação, por implicar-se com a dissolução subjetiva, abrir-se-ia à experiência transgressiva de criação. Isso ocorreria porque o duplo nocaute à linguagem e ao sujeito arrastaria consigo o universo de valores alicerçado na ordem metafísica fundadora das concepções de bem e mal.

A evanescência do sujeito também é abordada por Foucault a partir do problema da “autoria” em relação à produção da obra. Ele aponta que “o autor não é uma fonte infinita de significações que viriam preencher a obra, o autor não precede as obras” (2001: 288). Essa formulação inverte a concepção ontológica clássica de que haveria uma soberania do sujeito da enunciação em relação ao enunciado.

Ao confrontar tal pressuposto, Foucault (1996) rechaça o princípio metafísico da representação e transforma o campo discursivo em uma superfície performática: a própria ordem discursiva torna-se, em um só golpe, condição e efeito de enunciação.

Sugere-se um apagamento ou desaparecimento do autor em detrimento da prevalência do discurso. Nessa chave, o nome do autor já seria efeito da ordem discursiva, não seu *a priori*. O lugar “autor” seria, antes, o ápice de um processo de individualização já recorrente na história das ideias, dos conhecimentos, das literaturas, das filosofias e das ciências. O autor não se manifesta como expressão de uma individualidade, no sentido de personificar sua condição ontológica de sujeito, mas “funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso” (FOUCAULT, 2001: 273). A condição de autor não seria um atributo do sujeito, mas uma função do discurso: daí o termo função-autor.

Na crítica à linguagem, perscrutamos o “espaço vazio”, efeito desse desaparecimento ou dispersão do sujeito-autor no discurso. Nessa vacuidade aberta pelo esvaziamento da figura metafísica do sujeito, a linguagem se inventa como força virtual de criação.

Em uma particular referência à questão da escrita na atualidade, Foucault explicita essa articulação entre sujeito e linguagem:

Pode-se dizer, inicialmente, que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: ela se basta a si mesma, e, por conseqüência, não está obrigada à forma da interioridade; ela se identifica com sua própria exterioridade desdobrada. [...] Na escrita não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não pára de desaparecer (2001: 268).

A potência da escrita se faz no ato mesmo de recusa ao princípio clássico da expressividade. A escrita não seria representação especular do pensamento de um sujeito ontológico. Esse trabalho transgressivo de escrever, que desaloja a interioridade do sujeito e abre-se à exterioridade da linguagem, força a emergência de um território vazio no qual prevalece a afirmação da própria linguagem. Portanto, dizer que a linguagem “se basta a si mesma” torna-se gesto político inequívoco de sequestro da soberania do sujeito moderno com seus modos representacionais de enclausuramento do pensar.

Foucault enuncia essa política da escritura de forma impecável ao afirmar que “a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel do morto no jogo da escritura” (2001: 269). É sugestiva sua passagem sobre a escritura de Mallarmé:

A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de re-tomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário. [...] Mallarmé não cessa de apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo (FOUCAULT, 1999d: 421).

Ao afirmar que a linguagem fala de si mesma, o escritor faz de sua obra uma espécie de narrativa da própria linguagem; nesse feito, produz-se como corrosão de si mesmo. No ato radical, a potência da obra se realiza exatamente no esforço de apagamento de si, como autor. Confrontando seu próprio limite, a linguagem torna-se autorreferente, corrompendo os mapas da representação.

A distinção entre “sentido” e “enigma” esclarece-nos sobre os limites das malhas representacionais. A palavra não fala de um sentido alojado para além dela, cujo acesso seria feito por mediações semânticas. A linguagem, como “ser enigmático e precário”, demandaria atos de decifração e não de interpretação. Salta-se para uma leitura intensiva que não obedeceria aos grillhões da representação, mas transbordaria nos efeitos de desmontagem, de desconstrução do arranjo no qual tais palavras atuam.

Essa mudança é impreterível: em vez de se concentrar na concepção de “sentido” como elemento subjacente à palavra, Foucault evoca a dimensão do “procedimento” em relação à produção da obra. Este último não nos remete à incursão simbólica, mas à decifração do enigma. O sentido seria antes efeito desse arranjo da linguagem e não de supostas simbologias representacionais. Sagaz, o pensador arremata: “como em qualquer segredo, o tesouro não é o que se esconde, mas as visíveis trapaças, as defesas eriçadas, os corredores que hesitam. É o labirinto que faz o Minotauro: não o inverso” (FOUCAULT, 2001: 182).

Essas inflexões sobre os limites da linguagem promovem rupturas nas cadeias viciadas de pensamento. Nesse sentido, o redimensionamento da experiência da obra, em suas múltiplas formas, torna-se crucial: a obra como potência possível estaria condicionada ao esforço de apagamento do eu no ato mesmo de radicalização da experiência da linguagem.

Assim, afirmar a prevalência da obra como o lugar mesmo da experiência – colocando sob o signo da morte tanto a soberania do sujeito-autor quan-

to a da linguagem-representação – configura-se, sobretudo, como potente recurso analítico no sentido de forçar o pensamento a abrir-se à sua exterioridade. Com isso, encontramos em face de um dos mais agudos problemas políticos da atualidade, qual seja, o enfrentamento das fronteiras do pensamento, ou, de modo mais direto: *como pensar (o) fora do pensamento?*

2.3. O fora da linguagem, o fora do pensamento

A fim de explorarmos essa dimensão do “fora”, concentremo-nos no modo de funcionamento dessa tecnologia moderna de produção de verdade que conjuga a interioridade do ser ao princípio da linguagem como representação.

Os procedimentos de essencialização do sujeito e da linguagem se articulariam por meio do princípio reflexivo. Segundo Foucault,

todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade; a reflexão tende, irresistivelmente, a reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o “exterior” seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro... Daí a necessidade de transformar a linguagem reflexiva (2001: 224).

A reflexão pressupõe a soberania do sujeito pensante fundada na substancialização do pensamento. Do ponto de vista político, chamamos a atenção para o caráter estrategicamente conciliatório do ato reflexivo, por meio do qual se produz a aderência nas relações epistemológicas do homem para consigo mesmo e para com as coisas do mundo.

Forçado à interioridade, o pensamento reduz-se a simples jogo de ação e reação, cujo desfecho é a conformação ou contestação discursiva a partir de referências valorativas previamente demarcadas pela cultura. O conhecimento, prêmio de maioria moderna, situa o pensar como mera operação de espelhamento que se produz a partir do jogo de representação.

Desestabilizando tal fundamento, a incursão foucaultiana permite-nos vislumbrar que o esvaziamento do lugar do sujeito e a convocação à exterioridade da linguagem fomentariam o encontro com um pensamento do exterior. Essa concepção de que haveria uma exterioridade, um “fora” da linguagem que não lhe seria transcendente, advém da interlocução de Foucault com os escritos de Maurice Blanchot. Em seu ensaio de 1966, intitulado

“O pensamento do exterior” e dedicado às questões propostas por tal escritor, Foucault esclarece: “esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade [...] em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar ‘o pensamento do exterior’” (2001: 222).

O pensamento reflexivo, em seu fluxo à interioridade, seria uma espécie de “jogo de cartas marcadas” no qual o direito e o avesso da verdade já seriam previsíveis e pensáveis no interior da própria organização discursiva que os produz. O pensamento do exterior, por sua vez, ao arremessar a experiência do pensamento para o “fora” da linguagem, evocaria a possibilidade do impensável – daí o termo pensamento do fora. Necessário enfatizar que as distinções entre pensamento reflexivo e pensamento do fora não remetem a uma discussão eminentemente epistemológica. Por acionarem modos de ser e estar no mundo articulados aos âmbitos da linguagem e do poder, essas concepções se tornam indissociáveis de problematizações políticas.

No intuito de aprofundamento dessa dimensão do “fora”, destacamos um estudo de Tatiana Levy (2003), no qual são resgatadas as relações entre os escritos de Blanchot e suas implicações no pensamento de Michel Foucault e Gilles Deleuze. De acordo com Levy, “em oposição à idéia de que a literatura seria um meio de se chegar ao mundo exterior e de nele se engajar, Blanchot defendia que a palavra literária é fundadora de sua própria realidade” (2003: 18-19).

Blanchot contesta a ideia de que a literatura seria uma linguagem representativa do real, espelhando-o a partir da suposta interioridade soberana de um sujeito. Na contramão das perspectivas tradicionais sobre linguagem, o escritor defende que a literatura, como experiência, inventaria seu próprio real. O mundo, portanto, não seria o ponto de partida para a produção literária. Consequentemente, essa linguagem não seria mera tradução conformativa ou adversativa do mundo.

O engajamento de um escritor estaria ligado não à sua disposição em operar uma correspondência entre o mundo e a obra; ao contrário: a potência da obra se afirmaria na medida em que ela busca fundar uma realidade própria, que não expressaria o mundo tal como ele é ou como deveria ser. A obra afirmaria aquilo que Blanchot qualifica como “o outro” do mundo. Esclarece-nos Levy: “A literatura não é uma explicação do mundo, mas a possibilidade de se *vivenciar* o outro do mundo. [...] a literatura não deixa de falar do mundo, mas fala sempre de sua outra versão” (2003: 27, 28).

A experiência da linguagem literária se faz transgressiva na medida em que ultrapassa os limites do mundo, instituindo afirmativamente suas outras versões. Não se trataria aqui de uma reedição dos princípios da utopia, isto é, a proclamação de um novo mundo como contraface deste, em uma evidente fórmula reativa. Nessa chave, a utopia ainda se apresentaria como refém de uma linguagem cativa, pois se inscreveria na ordem mundana, ainda que por oposição, uma vez que sua materialidade se faria a partir da negatividade de certo real que lhe serve de referente. Não é esse o sentido aqui proposto: o “outro” do mundo não estaria em diálogo com o mundo, reagindo a ele, conformando-o ou contestando-o. O “outro” do mundo afirmaria outra versão do mundo sem pedir licença ou autorização discursiva em relação à ordem vigente da representação.

Dadas tais inflexões, não caberia à literatura atuar de modo denunciativo ou prescritivo. O “outro” do mundo não nasceria de um efeito reativo em relação ao mundo, mas afirmativo – uma espécie de marcador da diferença frente aos limites da linguagem representacional.

Necessário destacar que, aqui, o vetor transgressivo também se faz de outro modo. Alerta-nos Foucault:

a transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos. [...] Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser ilimitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência (2001: 33).

Transgressão não se confunde com contestação, oposição ou negação em relação ao referente. O ato transgressivo atua como força de criação, produzindo um corte disruptivo no jogo discursivo. Por recusar o princípio clássico das disputas antagônicas nas fronteiras, tal gesto peculiar ultrapassa a armadilha de dicotomização da vida. Transgredir não supõe, portanto, mera reação frente a uma configuração, cujos referenciais já se encontram cristalizados de véspera.

A potência dessas formulações foucaultianas – inspiradas, indubitavelmente, no legado nietzschiano – parece residir nesse apontamento da experiência da transgressão como ato afirmativo, como luta agonística, enfim.

Assim, o dever transgressivo da literatura se faria no ato mesmo de fundação de sua própria realidade e é precisamente nesse ato, refratário às coordenadas das clássicas lutas entre bem e mal, que residiria sua potência política.

A linguagem literária não conclamará a iluminação do mundo, mas sua permanente convocação. Blanchot enfatiza que a literatura pode constituir “uma experiência que, ilusória ou não, aparece como meio de descoberta e de um esforço, não para expressar o que sabemos, mas para sentir o que não sabemos” (Apud LEVY, 2003: 21).

A lança blanchoniana trazida por Foucault (2001) aponta para a radicalidade de uma experiência que poderia nos arremessar para o “fora” da linguagem – espaço de circulação de um pensamento errante, nômade, incapturável. Trata-se de um pensamento que se forjaria na ocasião mesma da luta com seus próprios limites, corrompendo o sonho moderno da reflexão como conforto do pensar.

Agonística do pensamento

A exterioridade do pensamento não se confunde com um espaço metafísico, uma vacuidade transgressiva supostamente blindada das relações de poder. Para abordar a experiência do pensamento em uma chave política, faz-se necessário operar um giro no caráter arqueológico desse pensamento do “fora”, assinalado por Foucault como um vazio, um vazio da linguagem ou, ainda, como território de “não linguagem”. Do contrário, alertamos Foucault (2003: 53), permanecemos no “nível puramente descritivo que deixa inteiramente de lado toda a análise das relações de poder que subentendem e tornam possível o aparecimento de um tipo de discurso”.

Considerando que um tipo de discurso com seus respectivos objetos emergem nas próprias relações de poder, os limites do pensável são dados nessa mesma operação linguística. A abordagem política do pensamento exige, portanto, situá-lo como prática discursiva fundada na indissociabilidade genealógica entre linguagem e poder.

Em nosso entendimento, a pluralidade de estudos empreendidos por Foucault a partir da arte literária, entre outras, bem como suas posteriores análises genealógicas do poder produzem deslocamentos radicais nas práticas políticas, particularmente no âmbito das formas de resistência.

Nessa perspectiva, as práticas de resistência implicariam, sobretudo, uma problematização radical dos regimes de verdade. Isso remete a outra forma de ação política: é na materialidade discursiva do pensamento que se travam efetivamente as lutas, pois estas se constituem, no limite, como disputas pelo estatuto de verdade e, por derivação, pela gestão do pensável.

No acirramento das relações de poder, cujo alvo privilegiado é essa ordenação discursiva do pensável, parece-nos que o investimento na experiência do pensamento, concebida como experiência radical de linguagem, poderia despontar como vetor de intensificação de práticas de resistência e liberdade. É nesse sentido que a discussão sobre o pensamento pode ser alinhada ao tema nietzschiano do acontecimento, ou, mais especificamente, ao campo da “acontecimentalização” foucaultiana.

Nos rastros do pensador francês, apontamos que atentar para o tensionamento constitutivo nas relações de poder e liberdade torna-se crucial para afirmar essa política de pensamento. A propósito, diz-nos Foucault:

no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta (1995: 244, 245).

Esse jogo nas relações de poder e liberdade permite-nos situar a experiência do pensamento como prática agonística. Se, em um giro genealógico, tomássemos a experiência do pensamento do fora no crivo das problematizações das relações de poder, poderíamos inferir que a experiência do “fora” não se realiza para além da arena de luta, mas no interior dela – daí seu caráter agonístico.

O “fora” desdobra-se como possibilidade no próprio atrito das forças discursivas, na contingência trágica desenhada no arranjo das necessidades, na fatalidade constitutiva daquele tempo histórico. Aliás, o pensamento do fora só emerge *porque* se constitui como resposta vital àquela arena fática.

A esse respeito Peter Pál Pelbart comenta que nos ensaios sobre Foucault,

Deleuze retoma uma idéia já esboçada em seu estudo sobre Nietzsche, a saber, que pensar não é exercício natural de uma faculdade, que *pensar depende das forças que nos forcem a pensar*, e que enquanto formos presas das forças reativas, “é preciso confessar que não pensamos ainda” (2004: 177, grifos nossos).

Desta feita, o que dispara a experiência do pensamento não seria uma suposta ontologia da vontade inscrita em um sujeito pensante, mas um campo de forças imanentes às próprias relações. Tal experiência não deriva de um suposto sujeito, mas se constitui como um acontecimento da

própria linguagem, na conjunção intensiva das forças que a arremessam ao seu “fora”.

O “fora” remete, pois, a essa espécie de *dobra* da linguagem que, se curvando sobre si mesma, explicita as condições discursivas que modulam o horizonte político do pensável. É esse caráter agonístico que, por recusar a polarização excludente entre poder e liberdade, abre possibilidades inusitadas de criação de outras políticas do pensamento na atualidade.

Nesse sentido, o encontro foucaultiano entre literatura e filosofia torna-se exemplar para evocar a injunção entre pensamento e acontecimento político. Para o pensador francês, obras de autores como Blanchot, Klossowski, Bataille, entre outros, atuam mais como discursos exteriores à filosofia do que como discursos interiores à literatura. Diz-nos Foucault:

Não é permanecendo na filosofia, refinando-a ao máximo, contornando-a com seu próprio discurso que dela se sairá. É opondo-lhe uma espécie de tolice surpresa e alegre, uma gargalhada de incompreensão e que, finalmente, compreende ou, em todo caso, quebra. Sim... quebra mais do que compreende (2006: 64).

Refratária aos cânones da reflexividade moderna, essa outra política de pensamento atua por corte, ruptura, deformação. No gesto de enfrentamento agonístico do/no discurso, a “gargalhada” do pensamento como arma de guerra faria vergar a linguagem, conduzindo-a ao seu próprio limite, forçando-a ao ato disruptivo de si mesma, em uma virtual abertura à experiência do impensável.

Em uma aproximação com o legado deleuziano, poderíamos arriscar a dizer que é dessa luta agonística que saltaria a diferenciação, fazendo irromper um pensamento da diferença: “pensamento-acontecimento tão singular quanto um lance de dados” (FOUCAULT, 2005: 241). A essa beligerância do pensar que, no próprio jogo da linguagem faria precipitar a diferença, qualificamos como acontecimento político.

Portanto, o vigor político do pensamento diz respeito à sua potência de diferenciação no jogo da linguagem. Nessa chave, as “gargalhadas” dissonantes de Nietzsche e Foucault podem interceptar a cadência discursiva de nosso tempo presente, atizando-nos a outros modos de pensamento. Incendiando a luta agonística que disputa a primazia pelo (im)pensável, a pergunta radical se instala irreversivelmente e guia o fio do acontecimento: *quanto pode o pensamento alcançar o seu próprio “fora”?*

Referências Bibliográficas

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. *Microfísica do poder: Michel Foucault*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998b.

_____. *Ditos & escritos I – Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a.

_____. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 1999c.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999d.

_____. *Ditos & escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Ditos & escritos IV – Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Ditos & escritos V – Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. *Theatrum Philosophicum*. In: _____. *Ditos & Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 230-254.

_____. *Michel Foucault: entrevistas/ Roger Pol-Droit*. São Paulo: Graal, 2006.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do Fora: Blanchot, Foucault, Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MOTTA, Manoel Barros. Apresentação. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. V-XXXIV.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Recebido em fevereiro 2012

Aceito em abril 2012