

Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora.
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Junior, Atilio Butturi. / Severo, Cristine Gorski.
Foucault e as linguagens / Atilio Butturi Junior / Cristine Gorski Severo (Orgs.).
- Campinas, SP : Pontes Editores, 2018

Bibliografia.
ISBN 978-852170-014-2

1. Linguagem 2. Análise de discurso 3. Michel Foucault

Índices para catálogo sistemático:

1. Linguagem - 410
2. Análise de discurso - 410
3. Michel Foucault - 300

foucault _____

e as



_____ linguagens

Pontes

atilio **butturi junior** & cristine **gorski severo** (org.)

(CONTRA)POSITIVISMO,
LINGUAGEM E RESISTÊNCIAS

Atilio Butturi Junior¹

Início este texto *A Arqueologia do Saber (L'Archéologie du Savoir*, 1969). Depois de discutir algumas características daquilo que denominou de função enunciativa, Michel Foucault (1969, p.164-165), ironicamente, define seu empreendimento arqueológico como uma espécie de positivismo: “Si, em substituant l’analyse de la rareté à la recherche des totalités, la description des rapports d’extériorité authême du fondement transcendantal, l’ analyse des cumuls à la quête de l’ origine, on est un positiviste, eh bien **je suis un positiviste heureux**, j’en tombe facilement d’accord”².

Faço um salto temporal e vou até 1981. Na conferência inaugural (de 2 de abril) do curso *Fazer o mal, dizer a verdade: a função da confissão na justiça*³(*Mal faire, direvrai. Fonction de l’aveu em justice*), Michel Foucault, devotado às tecnologias da confissão e às relações

1 Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina, líder do Grupo de Estudos no Campo Discursivo, editor-chefe da revista Fórum Linguístico e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC e do Programa de Mestrado Interdisciplinar da UFFS. Email: atilio.butturi@ufsc.br.

2 “Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista, pois bem, **eu sou um positivista feliz**, concordo facilmente.” (FOUCAULT, 2012 [1999], p.142, grifos meus).

3 Trata-se do texto resultante das aulas ministradas por Foucault, entre 2 de abril de 1981 e 20 de maio de 1981, na Faculdade de Direito e de Criminologia da Universidade Católica de Louvain. Aqui, usarei a tradução em língua espanhola (as traduções livres são minhas). Nas seções seguintes, voltarei a tomá-lo como objeto de discussão.

entre o sujeito e a verdade na Antiguidade e no cristianismo, propõe, quase ao final da aula, a inscrição de sua análise na ordem do *contrapositivismo*. Não o contrário da postura positivista de 1969, ao que parece, mas um *contrapositivismo* que se estabelece diante de um assombro, qual seja: a multiplicação do dizer verdadeiro e “[...] a dispersão dos regimes de veridicção em sociedades como as nossas.” (FOUCAULT, 2014 [1981], p.30).

Aproximo os dois acontecimentos. Ao nível enunciativo, para o *arqueólogo-positivista* de 1969, caberia desde então descrever algo que tinha lugar “no limite da linguagem” (FOUCAULT, 2012 [1969], p. 127). Do que trata, afinal, um enunciado, para cuja interrogação a topologia é sempre incerta, num entre-lugar? Para o *contrapositivistista* de 1981, caberia perguntar: é a dispersão e a multiplicação dos regimes de verdade da mesma ordem do enunciado ou, mais detidamente, é possível sustentar a hipótese de que entre a linguagem e o discurso, entre o uso e a posse, entre a multiplicidade heterotópica e a topologia dos dispositivos, algo pode ser lido, na filigrana das resistências e das formas de vida?⁴

Entre os textos de 1969 e de 1981, como se sabe, uma série de deslocamentos tiveram lugar nos estudos de Michel Foucault. No que tange propriamente ao papel da linguagem, lembremos, inicialmente, que na *Arqueologia*, Foucault se eximia de discutir as relações entre a linguagem e o mundo, da ordem da referência. Ao mesmo tempo, sugeria em muitos textos e entrevistas uma cisão que aqui se destaca: entre uma experiência da linguagem, notadamente literária, e uma codificação enunciativo-discursiva, arqueológica. Entre esses limites, nem sempre claros, ele pensaria uma superação da linguagem e uma assunção do discurso: “[...] **Meu objeto não é a linguagem, mas**

4 Ora, é preciso, ainda, lembrar que os discursos e os dispositivos, para Foucault, têm por característica não a relação com uma linguagem verifuncional, mas com a positividade: são mediações entre viventes e o mundo, regularidades (AGAMBEN, 2014b). O positivista ou o contrapositivistista, então, colocam-se aqui não propriamente diante de uma doutrina político-social – muito embora Foucault evoque Saint-Simon ao se definir como contrapositivistista –, mas da própria relação de positividade a que fazem remissão. No primeiro caso, a arqueologia dos discursos e os efeitos positivos (e constitutivos) em relação aos saberes e aos sujeitos. No segundo caso, uma atitude de assombro diante da proliferação do dizer verdadeiro.

o arquivo, a existência acumulada dos discursos.”⁵(FOUCAULT, 1994 [1967], p.623).

Quando, em 1967, Foucault faz a afirmação acerca do seu objeto – o arquivo e não a linguagem –, é preciso lembrar que essa linguagem a que se remete pode ser lida ao menos de três maneiras: estruturalmente, próxima de uma *langue* como sistema de regras que gera sentenças, uma organização formal (e então, temos Foucault negando suas primeiras impressões a respeito de um estruturalismo⁶); literariamente, como um espaço exterior, pré-discursivo, prenes de resistência e subversão tipicamente modernistas; enunciativamente, aos moldes benvenistianos, o que exige um espaço entre a estrutura semiótica e o ato do sujeito falante.

É a partir dessas leituras acerca da linguagem e de suas relações com o pensamento de Michel Foucault que este texto se produz. Interessa-me inquirir acerca dos elos possíveis entre a linguagem e o discurso, que aparecem nos textos arqueológicos (e cuja literatura foucaultiana já debate há algum tempo), e o papel que a linguagem ocupa, já na fase final dos estudos do francês – mais especificamente, as aulas de 1981, ministradas na Universidade Católica de Louvain. No segundo caso (o do papel da linguagem), minha hipótese é de que a linguagem desempenha um papel nos movimentos teóricos e analíticos que o francês deixa entrever, ora na transgressão do período arqueológico, ora nas formas de vida e nas práticas de liberdade. A aposta é que entre esses dois acontecimentos reaparece a linguagem como espaço de tensionamento agonístico: entre o pré-discursivo e o arquivo, entre as formas de vida e a subjetividade dos dispositivos.

Para produzir tal discussão, organizo o trabalho da seguinte maneira: primeiro, volto-me à linguagem na arqueologia dos discursos, estabelecendo duas séries de leitura segundo uma *inscrição* (a proposta de Giorgio Agamben) ou como transgressão (o enunciado literário de Michel Foucault). Depois, apresento

5 Tradução livre.

6 Foucault (1999 [1970], p.70) dirá, em tom peremptório: “E agora, os que têm lacunas de vocabulário que digam – se isso lhes soar melhor – que isto é estruturalismo”.

sucintamente o deslocamento crítico da chamada fase ética para, então, tomar como objeto de leitura as aulas que compõem o curso *Mal faire, dire vrai*, aproximando-as da leitura que Agamben realiza das regras monásticas em *Altíssima Pobreza*. Nessas leituras, pretendo observar os modos pelos quais a linguagem e o discurso funcionam, como modalidades distintas, em relação ao sujeito e ao acontecimento, segundo uma teoria da enunciação possível na trajetória foucaultiana.

LINGUAGEM, LÍNGUA, DISCURSO

O positivista feliz que foi Foucault, à época da *Arqueologia do Saber*, trouxe à tona a ambiguidade do lugar ocupado pela língua, pela linguagem e pelo sujeito na sua teoria dos discursos. Assim, ao arqueólogo competia a tarefa de investigar os arquivos. Porém, tal escolha teve por resultado ao menos duas bifurcações: uma arqueologia dos discursos, em que o sujeito e a ética acabaram inscritos na codificação dos saberes; uma arqueologia dos silêncios, na qual a transgressão e os pensamentos sobre os limites pré-discursivos marcavam, senão uma investigação realizada, as possibilidades sempre abertas na proposição de uma *Arqueologia do Saber*. Dito de outro modo, o que nesta seção pretendo defender é que o primeiro positivismo foucaultiano dos anos sessenta, não obstante a circunscrição dos objetos a que foi submetido, inaugurava, no mesmo movimento, uma heterotopologia e uma proposição acerca do impensado no próprio empreendimento. O interessante, para este trabalho, é justamente o papel ocupado pela linguagem como traço, como resto não dirimível nos questionamentos sobre o discurso.

Parto do capítulo *O Arquivo e o Testemunho*, no qual Agamben (2008) apresenta o problema da linguagem, da língua e do discurso na *Arqueologia* para colocar em pauta o *testemunho*. O italiano parte de Benveniste, cujo texto *Semiologia da Língua*, publicado em 1969 – no mesmo ano que a *Arqueologia do Saber* – propõe uma teoria da enunciação, baseada num programa que reúne uma semiótica

da língua e uma semântica dos discursos. Para Agamben (2008), a aporia da proposição de uma *semântica da ordem da linguagem*, isto é, daquilo que Saussure (1972 [1916]) havia descartado porque heteróclito em nome de uma ciência dos signos linguísticos, residiria não apenas no problema de capturar em regularidade o que era da ordem do acontecimento, mas, ainda, de a partir desse acontecimento semântico-enunciativo, fazer funcionar uma metassemântica.

No texto de Benveniste (1999 [1969]), a aparição da semântica da enunciação, como se sabe, se faz a reboque de uma retomada das aulas de Saussure. Ele inicia sua argumentação ao lembrar que tanto Saussure quanto Peirce haviam desenvolvido uma teoria sobre os sistemas semióticos que se questionava sobre o espaço da língua entre tais sistemas. No caso de Saussure, importaria pensar nas possibilidades daquilo que foi enunciado como uma *Semiologia Geral*, essa espécie de ciência humana a que o *Cours* fazia alusão como promessa, cujo solo era o signo linguístico como limite e condição (BENVENISTE, 1999 [1969]). O interesse de Benveniste, todavia, extrapola os limites do signo: por um lado, a língua saussuriana permanece como sistema interpretante, um ponto nevrálgico para qualquer *Semiologia Geral*; por outro, à *Semiologia* relacionaria-se um problema de significância, tanto estritamente semiótico (um problema da língua, portanto), quanto semântico (um problema da enunciação e do acontecimento que reúne o ato de um sujeito de utilizar a linguagem). É esta significância enunciativa que fundaria a metassemântica e, na modalidade de uma “semiologia de segunda geração” (BENVENISTE, 1999 [1969], p.69), poderia fornecer os métodos e instrumentos para dar andamento devido ao que, em Saussure, era um apontamento futuro.

Essa leitura que Agamben realiza de Benveniste mostra a tensão existente numa teoria que reduz o acontecimento à formalização. A pergunta pela enunciação ainda reverbera, segundo a ordem de um ato “absolutamente singular e irrepetível” (AGAMBEN, 2008, p.140), que escapa do golpe científico de produção de um

objeto. Dito de outro modo, a aporia de Benveniste funcionaria como a marca de uma impossibilidade semiótica e uma exigência positiva, a que Michel Foucault, de alguma maneira, teria respondido com a sua teoria dos arquivos, a arqueologia. Para Agamben (2008), Foucault (1969) teria realizado o programa de uma metasemântica, ao tomar como objeto de investigação justamente o excedente semiótico, o “mais” que separa uma análise linguística de sua arqueologia dos discursos.

No esforço de descrever os discursos, Foucault (1999 [1970], grifos meus) dirá que são três as decisões necessárias: “[...] questionar nossa vontade de verdade; **restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante.**”. A fim de produzir uma cisão em relação ao semiótico, já no capítulo *O Enunciado e o Arquivo*, Foucault (1969) dá a definição negativa do conceito que, amiúde, havia aparecido em seus escritos: o enunciado. Trata-se de, num só golpe, apartá-lo de três modalidades: i) não é da ordem da proposição, pois nem carrega os mesmos critérios de definição de identidade, nem se constitui segundo a cisão entre o verdadeiro e o falso; ii) não é da ordem da frase, pois não se reduz à gramaticalidade nem pode ser encontrado ao nível dos constituintes sintáticos; outrossim, seus limites não são os da sentença verbal, pois podem aparecer enunciados em outros sistemas semióticos (quadros botânicos, árvores genealógicas, livros contábeis, por exemplo); iii) não pode ser confundido com um *speech act* pois, muito embora percorra as relações positivas e produtoras com o mundo, é preciso mais de um enunciado para que um ato de fala seja realizado.

Fugindo da lógica, da gramática ou da “análise”, Foucault ainda fará uma importante distinção em relação à língua, tomada estruturalmente: “**Car il est évident que les énoncés n’existent pas ausens ou une langue existe** et, avec elle, un ensemble de signes définis par leurs traits oppositionnels et leurs regles d’utilisation.” (FOUCAULT, 1969, p.12, grifos meus)⁷. Se há uma evidência no

7 Opto por manter a versão em francês para enfatizar a diferença que Foucault postulava entre *langue* (língua) e *enunciado*, justamente porque se trata de uma diferenciação fundamental na escritura do presente texto.

regime de existência diferencial da língua e do enunciado, a *Arqueologia* ainda esclarece que o enunciado é uma condição para a língua (condição de existência e de inteligibilidade, de legibilidade, poderia-se dizer) e que, por sua vez, a língua é um sistema para produzir enunciados. Foucault (1969, p.113, grifos meus) arremata: “Langue et énoncé ne sont pas au même niveau d’existence; **et on ne peut pas dire qu’il y a des énoncés, comme on dit qu’il y a des langues**”.

Se não se pode dizer que há enunciados como se pode dizer que há línguas, qual é o regime de existência dos primeiros? Eis aqui que retomo Agamben (2008), para quem a retomada do esforço da Semiologia Geral saussuriana⁸, realizado pela metassemântica de Benveniste e pela arqueologia de Foucault, no mesmo 1969, diferem quanto ao papel dado ao sujeito. Quando a arqueologia, como teoria dos discursos e dos saberes, coloca em xeque a subjetividade e circunscreve-a, seja à posição, seja à função, acaba por neutralizar a pergunta: quem fala? Neste caso, Foucault deliberadamente parte da aporia inscrita na própria teoria enunciativa, conforme definida por Benveniste: a existência de uma arqueologia dos saberes não prescinde daquilo que é semiótico, enquanto a arqueologia do sujeito, como ato e como dispersão semânticos (no limite, não semânticos, dada a sua incapacidade de inscrição), necessitariam de outra abordagem. Para Agamben (2008), a teoria dos arquivos se sustenta, em sua dessubjetivação, entre a *langue* e a *parole*. Suspensa entre o semiótico da repetibilidade e da inscrição e o semântico do acontecimento e do exterior, a problematização dos discursos e dos enunciados relacionaria o dito e o não-dito, mas aproximando-se daquilo que, no limite, seria passível de sistematização.

Foucault (1969), ao libertar-se do problema da origem e do sujeito, teria optado pela positividade da “massa do não-semântico, **inscrita** em cada discurso signifiante como função da sua enunciação” (AGAMBEN, 2008, p.145). Inscrita, noto, é esta massa que **permitiria investigar a positividade dos saberes**. Para Agamben

8 Agamben (2008) não se refere a Saussure, apenas a Benveniste. É o segundo que formula sua metassemântica seguindo o genebrino.

(2008), apenas quando se voltou para as *lettres de cachet* e para as vidas infames é que Foucault conseguiu observar a obscuridade do sujeito ético como rastro, como resto. Como arqueologia, tratou-se, na maior parte dos escritos, de investigar as relações entre o não-dito e o dito. Caberia, em oposição ao arquivo foucaultiano, pensar a instância do testemunho: as relações entre o dizível e o não-dizível na constituição da própria *langue*. Para tanto, colocando em destaque o papel do sujeito para questionar, à Benveniste: “Como pode dar-se algo parecido com um enunciado no plano da língua?” (AGAMBEN, 2008, p.146-147).

Eis que, contra Agamben, gostaria de retomar as relações que o Foucault arqueólogo travou com a língua e com a linguagem, notadamente com sua incursão, até o final da década de sessenta, no debate acerca da literatura. Ao que parece – eis o que defendo nesta seção –, não obstante a *inscrição* arqueológica, Michel Foucault dedicou-se a pensar a linguagem segundo uma outra ordem, a da transgressão. Nos textos que escreveu sobre Blanchot, Rousset, Bataille e Artaud, nos anos sessenta, o francês produziu uma série de reflexões em que a linguagem, o limite e a subjetividade vinham a lume. Além deles, como aponta Machado (2005, p.33), colocou em suspenso uma inflexão na própria *Arqueologia do Saber*: ao criticar o uso que fizera da “experiência trágica” na *História da Loucura (Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, publicado em 1961), rejeitando-a em sua metafísica, Foucault acaba de deixar um espaço aberto para a história deste referente e de uma experiência “pré-discursiva”.

Gostaria de lançar um olhar rápido para este acontecimento enunciativo e perturbador, essa potência subversiva com a qual o pensamento foucaultiano, não obstante seus deslocamentos, já deixava entrever. Dessa perspectiva, com Câmara Leme (2012), minha aposta é numa problematização que atravessa, na forma da desrazão e segundo um programa que pretende atentar para a “história dos limites”, o empreendimento foucaultiano. Assim, se no primeiro prefácio da *História da Loucura* “[...] uma loucura selva-

gem, a sua pureza primitiva, não deixa de ser postulada” (CÂMARA LEME, 2012, p.27), o problema seria o de uma ausência de obra, um silêncio que constitui o “monólogo da razão” quando este passa a codificar a experiência do acontecimento trágico da desrazão.

Câmara Leme (2012) faz notar a denegação foucaultiana deste *pathos*, na produção da pesquisa arqueogenealógica. Porém, acusa sua possibilidade, como promessa, de modo similar ao que faz Machado (2005, p.33), que afirma que quando Foucault, na *Arqueologia do Saber*, critica o uso que fizera da “experiência trágica” da loucura, rejeitando-a em sua metafísica, acaba de deixar um espaço aberto para a história deste referente e de uma experiência “pré-discursiva” – uma arqueologia ainda por ser realizada, uma espécie de nó que relaciona a transgressão, a linguagem e a própria arqueologia. Como experiência trágica, nesse caso, é mister pensar na presença da ruptura nietzschiana do *principium individuationis* apolíneo no interior da *inscrição* arqueológica, como descrita por Agamben (2008). A experiência trágica seria a da embriaguez dionisíaca que invade e problematiza a gramática do apolíneo, como música. Nietzsche (1999 [1872], p.49), aliás, sugere que, nos gregos, uma história linguística separaria duas correntes, mimética e musical. No segundo caso, volto a Benveniste (1999 [1969]): é a música um exemplo de sistema em que o signo não poderia encontrar a virtude de uma semiótica, dependendo sempre do sistema interpretante, a saber, a *langue* saussuriana.

Afinal, que linguagem pré-discursiva é esta que invade os textos do período arqueológico e que rejeita a inscrição? Machado (2005, p.36) já apontou que tanto a problematização da loucura quanto as reflexões sobre a literatura “[...] estão ordenadas pelas noções de limite e de transgressão”. A loucura lida como “ausência de obra” marca a relação de Foucault diante do semiótico e, o que defendo aqui, a assunção da metassemântica de Benveniste em sua radicalidade. Para Machado (2005, p.41), a loucura seria mesmo “um tipo de linguagem” que se situaria em relação a toda obra, desconstruindo-a naquilo que era seu espaço de cisão entre

o verdadeiro e o falso, a razão e a desrazão, o interior e o exterior – o discurso e a linguagem da enunciação de sum des(sujeito). Como aponta Câmara Leme (2008, p.102), a rejeição funcionava, na *História da Loucura*, como “o vazio que essa mesma cultura escava dentro de si, na sua verticalidade”. Assim, a experiência-limite com que Foucault se deparava, seja nos estudos arqueológicos sobre a expulsão da loucura dos limites da razão, seja nas experiências literárias, é a de uma discursividade sempre positiva, uma “escolha essencial” de produção de topologias e sistemas.

É interessante notar que, enquanto a arqueologia dos discursos parte da raridade (FOUCAULT, 1969), há um funcionamento, na própria prática discursiva, que escapa dessa discrição. Numa entrevista de 1968, Foucault (2016, paginação irregular, grifos meus) afirma que “As leis do discurso existem como as leis econômicas”. Como uma inscrição dos saberes, esses discursos eram raros, como no caso da medicina: “O médico só fala para dizer, em uma palavra, a verdade e prescrever a receita. [...]. Nesse sentido, a fala do médico é **extraordinariamente rara**. Decerto, foi essa **desvalorização profunda, funcional da palavra na velha prática da medicina** clínica que pesou sobre mim por muito tempo [...]”. Se os saberes médicos operavam num silenciamento da desrazão e numa raridade enunciativa, a literatura aparecia como a distensão no interior do esforço ocidental pelo apartamento, pela separação.

Esse esforço de pensar o excesso, relacionado ao trágico nietzschiano, pode ser lido, por exemplo, no *Prefácio à Transgressão*, texto de 1963 que versava sobre Bataille. A reflexão foucaultiana sobre a escritura de Bataille funda-se num questionamento sobre os limites que percorrem a morte, a sexualidade e a linguagem. A linguagem aparecerá no texto não como um sistema de comunicação, uma semiótica, mas como uma fissura “[...] para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite.” (FOUCAULT, 2009 [1963], p. 29). É esta linguagem, profanatória e que tem lugar na experiência da loucura ou da literatura moderna

(Bataille, Blanchot, Sade⁹), relacionada ao trágico nietzschiano: uma linguagem da sexualidade na qual Deus está ausente, uma linguagem que, dionisíaca, exige uma dessubjetivação. Morte de Deus e a experiência do impossível da sexualidade definiriam a “experiência contemporânea”. Foucault afirma: “A transgressão é um gesto relativo ao limite” (FOUCAULT, 2009 [1963], p.32). Porém, não se trata de uma geografia ou de uma topologia: é um embaralhamento entre o interior e o exterior; é, ainda, uma exigência de abandono da ética – não é o negativo de um mundo partilhado, mas a afirmação do ilimitado no interior do limite – “o ser da diferença” (FOUCAULT, 2009 [1963], p.33).

Se, como gostaria Nietzsche, há sinais de que nos tornamos gregos – afirmação do arqueólogo –, tal se deve ao gesto intransitivo de encontrar o Limite (e a letra maiúscula é de Foucault) que abre o mundo numa afirmativa. Kant, nesse caso, aparece em sua dubiedade: pensou os limites da razão, ao mesmo tempo em que fez redundar sua interrogação em antropologia. Contra Kant e com Dionísio, o caminho da transgressão está aberto quando irrompe aquilo que o texto descreve como uma “linguagem não discursiva” (FOUCAULT, 2009 [1963], p.35). Dois caminhos na literatura marcam a cisão: por um lado, Sade e uma linguagem discursiva que sustenta o semiótico, um “triunfo da filosofia”; por outro, a linguagem de Bataille, um desmoronamento que exclui o sujeito, rejeita-o como o não-enunciador – “esgotado sobre a areia do que ele não pode mais dizer” (FOUCAULT, 2009 [1963], p.36)

Essa linguagem erotizada e transgressora permite, ainda, o deslocamento: da filosofia e de sua antropologia transcendental-dialética para uma filosofia do ser falante, mas dessubjetivado pela finitude e pelo excesso da sexualidade. O problema deixa de ser o trabalho, categoria marxiana de interpretação, e passa a ser a linguagem – lida, como se vê, segundo uma semântica enunciativa, não como um discurso nem como uma *langue*. No interior da transgressão, a linguagem não opera como “desvelamento do infinito”

⁹ Sade recebe, como se sabe, distintas leituras em Foucault. Para uma discussão desses deslocamentos, ver Sabot (2007).

(FOUCAULT, 2009 [1963], p.45), mas como abertura à experiência *noturna* de uma perda. Como aponta Sardinha (2010), o excesso e a loucura desse primeiro Foucault, sintetizados no *Prefácio à Transgressão*, marcariam justamente um deslocamento da violência e sua impossibilidade de ética, dos anos sessenta, e a problematização sobre o *ethos* dos anos oitenta. Todavia, a sexualidade que opera nos dois momentos, voltada para os limites e depois para o sujeito ético, deixam entrever um solo comum, qual seja, a “[...] mesma natureza simultaneamente ontológica e crítica” (SARDINHA, 2010, p. 191). Em seu texto sobre a transgressão em Bataille, Foucault teria inaugurado “um pensamento simultaneamente ontológico, crítico e ético” (SARDINHA, 2010, p. 191), responsável tanto por suas reflexões ulteriores sobre a confissão e ascese quanto pelas leituras que realiza da crítica kantiana, a partir do final da década de setenta. Em certa medida, da mesma maneira com que Câmara Leme (2012) postulava a desrazão como *ethos* da desobediência, circulando desde a década de sessenta até os anos oitenta como *leitmotiv* do esforço foucaultiano, o que teríamos, não obstante o ocaso das reflexões acerca da linguagem *stricto sensu* ou da literatura (MACHADO, 2005¹⁰), é uma presença inquietante daquilo que diz respeito à relação de um sujeito ativo diante dos dispositivos.

Ora, diante deste outro *continuum* é que a linguagem e o discurso aparecem e reaparecem. Se, então, os textos de Michel Foucault cada vez mais se tornam econômicos em relação à literatura e ao pensamento exterior que ela suscita, aqui a hipótese é de que não há desaparecimento, mas deslocamento, numa outra série de problematizações. Ao erigir a crítica e a ontologia do presente como objetos de discussão e, mais ainda, ao voltar-se para a ética e observar a Antiguidade, a linguagem permanece como ponto de inflexão. A inflexão é um retorno ao problema de Agamben (2008), enunciado no início desta seção: haveria um enunciado e um problema ético não apenas das *lettres de cachet*, mas a tensão

10 Para Machado (2005), é na relação com Nietzsche que se pode ler o deslocamento acerca da literatura. Foucault teria, em termos gerais, substituído o trágico literário pelo genealogista do poder.

entre discurso e linguagem permaneceria, no trabalho arqueológico ou ético, como uma marca agonística de tensionamento. Foucault, nesse caso, permaneceria exigindo uma não-inscrição, para os sujeitos possíveis e para si próprio¹¹: o acontecimento de uma enunciação nos limites do discurso.

É sobre esta reaparição da linguagem, da língua e do discurso como tensionamento que tratará a próxima seção.

LINGUAGEM, REGRA, VIDA

Inicialmente, procedo a uma leitura panorâmica do “último Foucault” e à retomada do problema dos limites, na modalidade de uma crítica, a fim de vislumbrar, adiante, os modos pelos quais o problema dos arquivos e o problema da enunciação reaparecem, deslocados diante da ética.

Volto à letra foucaultiana. Na primeira aula de *O Governo de Si e dos Outros*, ele narra seu percurso investigativo e esclarece-o segundo três experiências: “[...] primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamentos para indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis.” (FOUCAULT, 2013 [1983], p. 4). À virtualidade dos sujeitos possíveis, aproximo aquilo que no curso *A Coragem da Verdade* ele chamou de “epígrafe kantiana” (FOUCAULT, 2009 [1984]) e ao conjunto de textos em que Kant é retomado, nas décadas de setenta e oitenta.

Em *O que é a Crítica?*, Foucault (1978, p. 5) chama a atenção de que em *Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento*, publicado na imprensa alemã, em 1784, Kant, ao erigir as Luzes como a saída da minoridade e da tutela, rumo à coragem de saber (*sapere aude*), teria como função nova “[...] o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade”. Em *O que são as luzes?*, o arqueólogo redefiniu como o fundamento da

¹¹ As célebres reivindicações de dessubjetivação na escrita, mesmo diante da função autor a que se dedica Foucault, foram discutidas por mim em outro texto (BUTTURI JUNIOR, 2016).

Aufklärung kantiana essa atitude de saída da minoridade e de relação de resistência a partir dos discursos da verdade, que chama de atitude crítica, “[...] uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos*” (FOUCAULT, 2005 [1984], p.341-342).

Foucault relê três aspectos da atitude moderna. No primeiro caso, aquilo que foi apontado como crítica dos limites da razão e da linguagem nos anos sessenta (*o pensamento-limite*) é transfigurado em “[...] pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos conhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 2005, p.347). Quanto às *experimentações*, a atitude kantiana desloca-se, prescindindo da universalidade. O crítico e sua atitude experimental moderna prefere “[...] essas transformações mesmo parciais, que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática, à promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.” (FOUCAULT, 2005, p.348).

Se no *Prefácio à Transgressão* a ênfase em Kant recaía sobre seu papel de fundador do sono antropológico, em *A Coragem da Verdade* é do segundo Kant que Foucault fará epígrafe, cujo acontecimento reside na formulação de uma “ontologia crítica do presente” ainda não finalizada. É a partir do imperativo kantiano de sair da minoridade a partir de um autogoverno do presente que se conformará a discussão de uma filosofia como ontologia crítica. Kant reaparece diante de uma problemática afeita à linguagem, a *parrêsia*, de sorte que, em *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault dá a Kant o privilégio de ter pensado duas séries discursivas modernas: a da revolução e a da crítica. Enquanto Crítica, a filosofia kantiana seria cindida numa preocupação epistemológica sobre os limites do conhecimento. Não obstante, Kant também teria retomado – e neste caso há uma espécie de série que o relaciona à Antiguidade *parresiástica* – os elementos de uma “outra tradição” crítica: “Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do

que se pode chamar de uma ontologia do presente, uma **ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos.**” (FOUCAULT, 2013 [1983], p. 21, grifos meus).

Ora, é neste cenário de crítica que o problema da transgressão literária, supostamente silenciado, reaparece. Conforme Chaves (2012), a presença de Baudelaire e da literatura ao final do curso *A Coragem da Verdade* (na aula de 29 de fevereiro de 1984) funcionaria como uma aproximação: por um lado, a transgressão cínica, de que Foucault então se ocupava para pensar numa ética a partir de uma atividade da *bíos*; por outro lado, ao implicar Baudelaire na transgressão cínica, refazendo o percurso de análise para o autor de *As flores do Mal* do negativo para o positivo. No segundo caso, é na literatura que, novamente, a problematização cínica teria sido materializada na modernidade baudelairiana. Para Foucault (2009 [1984], p. 159), a retomada do dizer verdadeiro (*parrêsia*) da ordem da *bios* dos cínicos que, mais tarde, teria sido evocada pelo ascetismo cristão, pelos militantes revolucionários, e pela arte – e neste caso, na transgressão de Baudelaire como forma de vida crítica. Fazendo notar a relação entre vida cínica e vida do artista moderno, ele mostra que ambas partilhavam do rompimento diante da vida “normal” na produção de “outra vida”, baseada no excesso e, novamente, na transgressão aventada anteriormente (FOUCAULT, 2009 [1984]). À diferença da reflexão inicial acerca da literatura, a *askesise* e o escândalos cínicos, recuperados na literatura moderna, eram uma operação no interior da própria vida, uma ética da *bios*. Como crítica, redundariam num esforço de resistência ainda presente na modernidade kantiano-baudelairiana: “C’est donc une militance qui prétend changer le monde¹² [...]” (FOUCAULT, 2009 [1984], p.262).

Tendo em vista o reaparecimento do problema da transgressão no último Foucault, na modalidade da ética e da crítica, novamente tangenciado pelo literário e pelo questionamento dos limites, cabe perscrutar outro caminho, na ambiguidade com que a linguagem

12 “É então uma militância que deseja transformar o mundo”. Tradução livre.

aparece e reaparece na trajetória da arqueogenealogia. Afinal, que outros tipos de implicação a linguagem e o discurso podem oferecer neste segundo momento de transgressão? Para tanto, não me deterei na *parrêsia* cínica – como espaço de distensão e de crítica mais evidente –, mas me voltarei para outro espaço em que linguagem, verdade e sujeito aparecem: na genealogia das práticas de confissão como tecnologias da subjetividade.

Nesse esforço, vou à primeira aula do curso *Fazer o mal, dizer a verdade: a função da confissão na justiça* (*Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*), de 2 de abril de 1981, que se inicia não com um problema de linguagem – como até aqui venho tentando descrever em sua presença no debate foucaultiano –, mas com o problema estrito do discurso. Foucault (2014 [1981], p.22) começa sua preleção falando de Leuret e a presença da confissão nos tratamentos do psiquiatra, “elemento decisivo na operação terapêutica”. A confissão, tal qual praticada pelo discurso psiquiátrico, em sua raridade, tornava-se então uma espécie de lógica médico-administrativa que, ao extrair a verdade do sujeito, vinculava-o a esta verdade e à sua pureza. Nesse momento, Foucault (2014 [1981], p.24) avalia um corte e um novo problema que a confissão punha para sua época: enquanto a medicina estava ocupada em expor, em pormenor, uma sintomatologia como “linguagem natural da enfermidade”, Leuret propõe colocar em questão o *discurso* do doente e a sua relação com o verdadeiro e o falso.

Não imagino que Foucault tenha cindido linguagem e discurso de modo fortuito a respeito do papel da confissão no jogo do verdadeiro médico-administrativo. No início do curso, ao que parece, o que ele faz, ao marcar a passagem da linguagem da enfermidade para o discurso do enfermo revela duas estratégias: a primeira, mostrar que de uma sintomatologia do corpo, passa-se a uma hermenêutica do sujeito doente. Neste primeiro caso, o discurso é o ato de um sujeito. A segunda, porém, parece conter justamente o acontecimento dessa enunciação: o discurso é a inscrição do doente no regime de verdade do saber psiquiátrico. Comete

discurso o médico, em sua raridade; comete discurso o doente, em seu silenciamento pelos saberes psiquiátrico, que extraem a verdade do acontecimento da enunciação que se dá na confissão.

É sobre tal obrigação de dizer a verdade dobre si mesmo, que tem lugar como tecnologia de governo e cuja inscrição é o discurso de um sujeito que Foucault falará. Atento, aqui, para certa retomada das distinções que propunha em sua *Arqueologia do Saber* (1969) acerca do enunciado. No curso de 1981, Foucault propõe, inicialmente, fazer uma análise dos *speech acts* das instituições jurídicas e penais: i) confessar não é apenas declarar, mas tem um custo para o enunciador – é o risco de se relacionar com o que diz, produzindo efeitos, o que mais interessa aqui; ii) confessar exige um sujeito livre, porque sua condição de felicidade é justamente o vínculo de verdade e pureza que liga o dito ao sujeito; iii) confessar exige uma relação de poder na qual recebe seus efeitos, de modo que estaremos diante de uma problemática dos dispositivos; iv) confessar tem um caráter performativo, porque se trata da assunção do seu dizer com efeitos no mundo – um sujeito que se confessa, no limite, está no distanciamento de sua loucura que o permite a reflexão e a cura.

Depois disso, Foucault (2014 [1981], p.27, grifos meus) ainda dirá que a confissão “é uma figura bastante estranha nos **jogos da linguagem**”. Assim como fez com os atos de fala, Foucault solicita uma relação com seus contemporâneos – se, como defendo, não é fortuita a menção a Wittgenstein (2009 [1953]). Ora, na *Investigações Filosóficas* o problema poderia ser lido, à Foucault: como algo ganha sentido no discurso de um sujeito a partir de um regime de verdade específico? A primeira definição de jogos de linguagem de Wittgenstein (2009 [1953], p. 19) justificaria a aproximação que intenta Foucault: “Chamarei de ‘jogo de linguagem’ também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela está entrelaçada”. Por sua vez, o jogo a que se refere Foucault se estabelece se e somente se, diríamos, existe uma inflação das atividades onde o discurso de quem se confessa poderá ser ouvido,

esquadrinhado. É, pois, quando se avolumam o institucional e o intrainstitucional, quando a confissão cristã desloca-se e torna-se uma tecnologia ubíqua que o estranhamento acontece. São jogos de linguagem que, do cristianismo à psiquiatria do XIX, se multiplicam, se cruzam e que oferecem o solo de onde o discurso do doente e do infrator poderão ser ouvidos.

Para Foucault, o problema político desses jogos de linguagem da confissão exigem o *contrapositivismo* diante de um conjunto de técnicas que é, ao mesmo tempo, “econômico, semiótico e estratégico” (FOUCAULT, 2014 [1981], p.33), um problema de governo que, desde os gregos, é uma economia de si que passa pela linguagem ou pelo discurso, cujo resultado é a modificação nas condutas dos sujeitos. Por fim, Foucault (2014 [1981], p.33) encerra sua primeira aula indicando que sua questão é “o governo pela verdade”. Portanto, o interesse é pensar no desenvolvimento da confissão nas “tecnologias do sujeito”.

Depois de rediscutir o que chama de “pré-história” da confissão e da verdade em *Édipo Rei*, na quarta aula do curso Foucault permanece descrevendo a história da confissão e seu atravessamento no Ocidente. No Cristianismo, ele percebe um deslocamento fundamental: “a obrigação de buscar em si mesmo a verdade do que se é” (2014 [1981], p. 108). Foucault inicia a história da confissão no Cristianismo colocando em xeque a própria origem da obrigação. Assim, aponta que nas práticas religiosas populares ou na religiosidade oriental já havia práticas que relacionavam a confissão ao perdão das faltas. Nas práticas monásticas dos séculos IV e V, as práticas de veridicção se avolumaram a partir do exame e da exposição da alma (*expositivo animae*) para um diretor de consciência. Novamente, Foucault faz remontar o exame aos pitagóricos, e as práticas de exposição e direção de consciência aos estoicos. À diferença do Cristianismo, não se tratava de uma hermenêutica do sujeito, mas de uma tecnologia de memorização e, digamos, de aprimoramento ativo das condutas diárias. Leiamos:

Ações passadas, reatualização da memória, ações futuras: esse é o funcionamento do exame de consciência em Sêneca. **De nenhum modo uma hermenêutica de si**, de nenhuma maneira o deciframento de um segredo escondido no fundo de um si mesmo. No exame de consciência de Sêneca não há subjetividade. (FOUCAULT, 2014 [1981], p.115, grifos meus).

De modo similar, não obstante a presença do vocabulário jurídico e médico, as práticas de direção de consciência, assim como o exame mnemotécnico, também não se configuravam como uma obrigação moral. A *expositivo animae* que aparece em Sêneca – na consulta médica de Sereno a que Foucault faz menção – não é uma revelação da alma oculta, mas um balanço ativo e livre da conduta diária, cuja economia o mestre auxilia a inteligir. É a inflexão cristã que marcará a relação entre confissão, exame e pastorado da vida penitente: será indefinida, uma só penitência de que se ocupará toda a vida; será a condição da salvação da alma; será uma obrigação diante do bispo, seguindo procedimentos específicos, afetando toda a existência.

No primeiro Cristianismo, as práticas de veridicção e sua relação com a penitência (e junto delas, com a obrigação e a salvação), respondiam pelo nome de *exomologesis*, o ato de fé do sujeito que se reconhece como pecador ou o ato de veridicção do sujeito diante do ensinamento do seu guia. A *exomologesis* é a série de rituais que não comportam, inicialmente, a confissão, mas manifestam espetacularmente a falta e sua expiação. É uma atividade de “exibir, mostrar, expressar, manifestar” (FOUCAULT, 2014 [1981], p.126). Ainda que traduzida por *confissão* pelos latinos, ultrapassa seus limites na forma mais ampla das práticas de penitência. À prática da *exomologesis* como publicidade, juntava-se a demanda pela mortificação: é preciso morrer para o mundo e dele receber o testemunho jurídico da falta e do sacrifício, juridicamente.

Ora, por que me detenho nas práticas de *exomologesis*? No encerramento da aula de 29 de abril de 1981, Michel Foucault (2014 [1981], p.129, grifo meu) chamará a atenção para “[...] um meio novo e fundamental que tem certa importância na história da cultura e da subjetividade ocidentais: *a linguagem*.”. Estamos, aqui, diante de uma aparição da linguagem que, diferentemente da transgressão, carregará a marca do discurso e da sujeição. É por meio da linguagem, da semiótica que codifica o ato do pecador, que “[...] o monge deverá realizar o vínculo entre veridicção e mortificação” (FOUCAULT, 2014 [1981], p.129).

Na aula seguinte (6 de maio de 1981), a linguagem reaparece em sua condição de publicidade e de codificação. *A confessoris*, exposição verbal dos pecados que se institucionaliza a partir dos séculos XI e XII, é reconhecida por Foucault como paradigma da cristandade. Porém, uma cisão em que a linguagem opera é novamente solicitada: nos primeiros séculos cristãos, a manifestação da *exomologesis* ainda poderia carecer de expressão verbal, funcionando como uma manifestação em que tinha lugar a encenação do penitente, o ato e o acontecimento do arrependimento. Dir-se-ia, ainda se tratava de uma subjetividade além e aquém da captura de um discurso. Aqui, ao que parece, a linguagem estava em seu funcionamento enunciativo de uma ética. Foucault observa, por outra via, que as práticas monásticas dos séculos IV e V inauguram novas formas de relacionar sujeito e verdade, institucionalizadas e localizadas na Igreja. É no quadro das instituições monásticas que um arquivo específico de teorias e saberes sobre o sujeito e a verdade se institucionalizam, tornam-se discurso.

Em Cassiano, nas *Instituições Cenobíticas*, então, Foucault (2014 [1981], p.1148) observará as relações de obrigação, de obediência e de condução que, no monacato, dependem da “[...] aprendizagem de um código, de uma regra de conduta, de uma maneira de viver extremamente detalhada, que devia de certo modo servir de código permanente para o comportamento dos indivíduos.”. Estamos diante de uma medicina como discurso: um arquivo codificado de

conhecimentos e saberes a que se deve obediência. A *bios*, então, passa a ser capturada numa codificação minuciosa, onde a conduta do sujeito estará não só sob exame constante e contumaz, mas sob suspeição. O discurso monástico, expulsando a linguagem de uma ética, cinde o momento de uma psicagogia das condutas e o momento de uma codificação estrita da obediência (*humilitas*, *paientia* e *subditio* terão aí lugar) – a *epimeleia heautou* dá lugar ao regramento da *epimeleia ton allon*.

Tal cisão será marcada pela extensão do papel da linguagem verbal: examinar-se será fazê-lo como ato verbal, não mais como manifestação de si. Foucault (2014 [1981], p.160) chama a atenção para a complexidade do escrutínio, uma semiótica da sujeição. A escrita, então, se produz como textualidade axial, uma arquivística das condutas. A exaustividade e a continuidade dessa escrita marcam, para Foucault, o limite entre as tecnologias pagãs e cristãs. A hermenêutica de si passa, pois, pela hermenêutica dos discursos, das marcas que o sujeito obediente deixa a respeito de sua conduta. A injunção discursiva será, ainda, marcada pela *exagouresis*, que marca a entrada da confissão, com suas consequências jurídicas, religiosas e filosóficas no Ocidente. Sob a égide do discurso verbal, a *exagouresis*¹³ funciona como um ponto de modificação no qual a linguagem brilha: “hermenêutica do texto, hermenêutica de si”, dirá Foucault (2014 [1981], p.182).

Uma intrincada relação entre hermenêutica das Escrituras e hermenêutica de si como texto tem lugar nessa transformação e na constituição de uma *confessionsoris*. Se a leitura da verdade das Escrituras é necessária, tal se deve porque dela depende a leitura do texto em si mesmo. Uma escritura de si só será possível como obediência e confissão, se a verbalização passar pelo conhecimento adequado das Escrituras¹⁴. Esse jogo de linguagem, na forma de

13 Câmara Leme (2012, p. 40) pontua exemplarmente a distinção entre *exomologesis* e *exagouresis*: “[...] de acordo com a perspectiva de Foucault temos, nos primeiros séculos do cristianismo, duas formas de manifestar a verdade acerca de si próprio: *exomologese*, que é a forma espetacular de o penitente revelar o seu estado de pecador, e a *exagouresis*, que é uma verbalização analítica dos pensamentos numa relação de obediência a um outro.”

14 Nessa codificação, a protestantismo aparece como contradiscurso a Foucault (2014 [1981]): possibilidade de separar uma hermenêutica dedas Escrituras tornada semiótica de uma hermenêutica de si.

uma decifração codificada e pública do si mesmo como obrigação é que teria se convertido, a partir da judicialização da Igreja no medievo, na tecnologia da confissão médico-jurídica, o “[...] regime de verdade ao qual devem ser submetidas investigação e a sentença” (FOUCAULT, 2014 [1981], p. 226).

Valho-me, mais uma vez, do debate que Agamben (2008) travou acerca da linguagem e do arquivo, seguindo o rastro de Benveniste. Ao que parece, o curso em Louvain acaba demarcando a aparição da linguagem em sua dubiedade constitutiva: primeiramente, relacionada aos atos dos sujeitos, às práticas ativas da ascese e, no limite, à *exomologesis*. Tal operação ainda dobra o sujeito sobre os regimes e as regras, num tensionamento – e aqui estamos próximos à transgressão num avatar ético. Porém, depois disso, Foucault chama a atenção para as modalidades de obediência e de submissão aos códigos. A genealogia, neste caso, opera na filigrana em que a manifestação de uma *bios* é atravessada pela judicialização das regras, uma *langue* de condutas para a salvação – e, mais tarde, para a absolvição policial ou para a normalização psiquiátrica –, produzindo o estrato arqueológico em que a subjetividade aparece inscrita nos dispositivos.

O interessante, nessa agonística, é menos fazer soçobrar linguagem transgressiva em discurso ou semiótica, mas pensar, como Foucault, a presença constitutiva das formas ativas de subjetivação, que marcam o limite da cisão entre o regramento e a liberdade, a ética e o assujeitamento nos dispositivos. Neste caso, permanecendo na hipótese de que a linguagem (a-sistema de uma dessubjetivação) permanece funcionando nos estudos de Foucault, malgrado os acontecimentos históricos e políticos, em sua estranha dubiedade, tomo por objeto final as reflexões sobre o mundo monástico realizadas por Agamben (2014), em *Altíssima Pobreza*, cujo diálogo com Foucault, mais uma vez, parece profícuo.

O texto de Agamben retoma uma espécie de genealogia do monasticismo, para problematizar a tensão entre a *regra* e a *vida*; a partir dessa tensão, traz à tona às *formas-de-vida* franciscanas inda-

gando sobre a possibilidade de “[...] uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação?” (AGAMBEN, 2014, p. 11). É digno de interesse que a investigação recaia sobre um período histórico similar ao de Foucault (2014 [1981]), qual seja, os séculos IV e V da era cristã; além disso, a problemática está relacionada àquela da confissão: a vida monástica e os deslocamentos que sofre rumo à judicialização.

Desse ponto de partida, o italiano começa definindo um acontecimento particular, sem precedentes: as regras monásticas. As regras, muito embora percorrendo as Escrituras, não se configurariam como literatura da Igreja; de outro modo, também não surgem como um problema dos exercícios éticos, como os *hypomnemata*¹⁵ de que falou Foucault. As regras pretendiam, porém, “[...] governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual quanto coletivamente.” (AGAMBEN, 2014, p. 16). A tensão entre regra e vida aparece, para Agamben, sob a égide de uma segunda: como um ideal de solidão e de fuga do mundo deu origem ao cenóbio, a vida compartilhada de forma integral pelos monges. De Agostinho a Aristóteles, a vida comum do cenóbio é apresentada como projeto político, do qual Cassiano se vale para indicar não uma geografia – o mosteiro – mas um ideal, a vida em comum. Entre o eremita e o comunal, porém, se estabelece a série de textos que apartam o estável e o nômade, o governo e a anarquia – a regra e sua exceção. Na fundação dessa topologia, o *habitat*o (habitar em comum) e o *habitus* (modo de vida e regra comum de vestir), conforme Agamben, oferecem, ainda na disjunção hermenêutica, a obrigação de viver segundo uma regra comum ou de se vestir de acordo com a moralidade partilhada. Além do habitar, também o regime do tempo, sua distribuição minuciosa e regular aparece como dispositivo de meditação ou de trabalho. Viver no cenóbio era, por fim, adotar uma regra contínua, inseparável da vida e

15 Segundo Foucault (1992, p.191), a que o próprio Agamben faz menção, os *hypomnemata* “Constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e à meditação ulterior.” (FOUCAULT, 1992, p.131)

completamente legível: na transparência de uma semiótica estava o monge; para além da leitura, o pecado.

Entre a regra e a vida, cuja distinção permanecerá problemática, a distinção problemática será lida a partir de Wittgenstein e do exemplo do xadrez – como se sabe, um dos exemplos utilizados para descrever o funcionamento da linguagem nas *Investigações Filosóficas*. Suas peças só existem no interior das regras de um jogo. A regra não apenas prescreve a conduta, mas produz a própria conduta de qualquer peça num jogo possível. O cenóbio, como o xadrez wittgensteiniano, coloca em questão a cisão entre a regra e a vida e a produção da liberdade diante da regra e o modo de compreensão da ética.

Chamo a atenção para o que, aqui, retoma como o problema da enunciação benvenistiano: como produzir uma semântica da enunciação no interior de um sistema semiótico que, no limite, é interpretante? Dito de outro modo: como pensar uma vida no interior de uma regra? Ora, pelo que tenho apontado, a trajetória de Foucault marcou-se pela ambiguidade da resposta. A exigência de uma transgressão e da produção de outras regras do jogo permaneceram em aberto. Em Agamben (2014, p.82), a regra, em sua espessura de linguagem, será ainda descrita no tensionamento entre a oralidade e a escrita nos Padres da Igreja, que terá fim apenas com o imperativo beneditino de uma regra escrita: “a regra é agora apenas um texto”. Nessa esteira, interessa-me aqui a afirmação do italiano de que a legibilidade da regra será definida pela semiótica normalizadora da regra precedente, que esclarece seus limites mesmo no jogo entre a escritura inerte (que funciona como norma) e o da liturgia (que, oralizado, deve depender dos exercícios de memorização e recitação). Nessa história de apropriação da liturgia no espaço público do cenóbio, Agamben (2014, p.93) observa um cancelamento “entre ser e agir e entre lei (escritura) e vida”, a coincidência entre vida e liturgia da forma-de-vida.

É nessa indistinção, porém, que aquilo que é da ordem da transgressão de uma vida tem lugar, numa heterotopia diante

do semiótico e da codificação das condutas. Assim, enquanto o deslocamento da linguagem ao discurso, descrito em Foucault (2014 [1981]) circunscrevia o espaço de uma transgressão possível (na arte, no protestantismo, no pensamento crítico), os “movimentos religiosos” dos séculos XI e XII assistiriam ao acontecimento das seitas heréticas (AGAMBEN, 2014). Nas *formas de vida* dos franciscanos, Agamben (2014) faz notar não apenas os ecos do estoicismo, mas as práticas de resistência diante da regra. Francisco operaria na indistinção entre a regra e a vida e sua enunciação de uma *forma vitae* traria no bojo a possibilidade de disjunção diante da regra (cenobítica ou jurídica): “[...] a forma não é uma norma imposta à vida, mas um viver que, no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma.” (AGAMBEN, 2014, p.111). Como tensionamento, o franciscanismo será lido como “[...] a tentativa de realizar uma vida e uma prática humana absolutamente fora das determinações do direito.” (AGAMBEN, 2014, p.116). O “vazio jurídico” de que nos fala Agamben (2014) se dá justamente porque, paradoxalmente, os franciscanos produzem-se num cenóbio que, no entanto – pela renúncia, pela pobreza e pela abdicação – os encerra para um além da regra e, no limite, para além do direito.

É essa vida como transgressão diante da regra que aqui interessa-me, na relação que estabelece com as leituras foucaultianas acerca das resistências, das contracondutas, das transgressões e das práticas de liberdade de uma atitude crítica ativa. Mais detidamente, o que de semiótico e de linguístico elas colocam em xeque, na espessura de uma linguagem que, falada por uma vida como ato e como enunciação – um acontecimento que a língua não poderá esgotar. Ora, tanto Michel Foucault quanto Giorgio Agamben traçam uma genealogia das modalidades cristãs em que o código e a regra, na sua materialização como sistema e semiótica, passam a ocupar lugar central, a despeito das enunciações transgressoras e heteróclitas. No entanto, essa linguagem tornada discurso – e língua, e regra – estará marcada pela ambiguidade que a constituiu e pela possibilidade de irrupção de uma vida, um lance ou uma

conduta que modifica as regras do próprio jogo, desfazendo a uma só tempo sua universalidade e sua normalização.

Como Foucault apontava na década de sessenta, algo permanece do lado de fora, como uma linguagem heterotópica que sonda os dispositivos de governo na forma de um corpo ou de uma vida. A tarefa do *contrapositivista* é atentar para aquilo que, na dispersão que percorre aquilo que é, ainda, sem limites, pode ser lido ora como linguagem, ora como código, ambigualmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerro este texto marcando-o como um exercício de leitura a partir da linguagem. Certamente, a problemática que relaciona a linguagem e o discurso, a língua e a arqueologia, a regra e a vida, os sujeitos e as resistências, em todas e variadas implicações possíveis, guarda muitas questões teóricas em aberto e alguma polêmica.

Aqui, pretendi atentar apenas para dois acontecimentos, observando-os naquilo que poderiam ter em comum: a tensão e ambiguidade relativas à linguagem. Para isso, inicialmente voltei minha atenção para a arqueologia foucaultiana e para as tensões que, entre a semiótica e a enunciação, ela permitia ler. Do silêncio foucaultiano acerca da linguagem, posterior, sobretudo à publicação da *Arqueologia do Saber*, deliberadamente passei à leitura dos textos da década de setenta e oitenta, detendo-me nas aulas em que Foucault tratou da confissão, em 1981. A partir delas, meu esforço foi, novamente, questionar os modos pelos quais a linguagem aparece nas reflexões do autor, entre um discurso que normaliza e uma linguagem que permanece sondando, como transgressão possível. Desse lugar, tomei o problema das *formas de vida* de Giorgio Agamben, naquilo que guardavam de tensionamento entre a instância da regra, numa semiótica de governo, e o acontecimento da vida, numa enunciação de um sujeito.

É, pois, entre o *positivismo feliz* e o assombro *contrapositivista*¹⁶ que a tarefa foucaultiana se estabelece: descrevendo os arquivos e solicitando as formas pelas quais a disjunção dos limites se torna possível. No *discurso* e/ou na *linguagem*, ao que parece, essa interrogação permanece fecunda e ainda aberto.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- BENVENISTE, É. Semiologia de la lengua. In: _____. *Problemas de lingüística general II*. 15ed. Trad. Juan Almela. México: Siglo Veintiuno, 1999. [1969]. p.47-69.
- BUTTURI JUNIOR, A. A autoria, o dispositivo e a ética: os limites da (des) subjetivação na escrita. *ALFA: Revista de Linguística*, v. 60, n. 3, p. 507-530, 2016.
- CÂMARA LEME, J. L. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 23-44.
- CÂMARA LEME, J. L. Michel Foucault. Pensar de fora o Ocidente ou como rir das nossas verdades. In: PELLEJERO, E.; ANGHEL, G. (Org.). *“Fora” da Filosofia – As formas de um conceito em Sartre, Blanchot, Foucault e Deleuze*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. p. 99-110.
- CHAVES, E. Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault. *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, v. 6, n.11, p.21-34, jan.jun. 2012.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, M. *O que é a crítica?* [1978]. Trad. Gabriela Lafeté Borges. Disponível em: < <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2014.

16 Certamente, a discussão sobre as relações de Foucault com o positivismo não se esgotam neste texto. Ian Hacking (2009, p.14-18) sugere que a ontologia histórica solicitada a partir da década de oitenta pelo francês poderia ter muito em comum tanto com o positivismo de Comte quanto com o positivismo lógico. Ao retomar o conceito de *Ontologia Histórica* para nomear seu trabalho, Hacking (2009) atenta para certa ironia que a expressão carrega (desde Foucault que, segundo ele, não deu muita atenção ao termo) mas aponta que ela solicita, a um só tempo, a problematização sobre poderes, saberes e ética, os três eixos foucaultianos – não obstante as diferenças que Hacking estabelece entre um caráter analítico-arqueológico, a que recorre, e um caráter normativo-genealógico).

- FOUCAULT, M. Sur les façons d'écrire l'histoire. In: _____. *Dits et écrits* (1954-1988), tome I: 1954-1975. Édition publiée sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 5.ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999. [1970].
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: _____. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. p.129-160.
- FOUCAULT, M. O que são as Luzes? In: *Ditos e escritos - Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. [1984]. p.335-351.
- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi e des autres II*, Coursau Collège de France, 1984. Paris: Gallimard, Seuil, 2009. [1984].
- FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: _____. *Ditos e escritos III: estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. [1963].
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. [1969].
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros - cursos no Collège de France* (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, M. *Obrar mal, decir la verdade: función de la confesión em la justicia*. Curso de Lovania, 1981. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014. [1981].
- FOUCAULT, M. *O belo perigo – Michel conversa com Claude Bonnefoy*. Trad. Fernando Scheibe. Edição e introdução de Philippe Artières. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- HACKING, I. *Ontologia histórica*. Trad. Leila Mendes. São Leopoldo, Editora da UNISINOS, 2009.
- MACHADO, R. Foucault, a filosofia e a literatura. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.
- NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. [1874].
- SABOT, P. Foucault, Sade et les Lumières. *Lumières*, n.8, p. 141-155, 2007.
- SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans /Form /Ação*, Marília, v.33, n.2, p.177-192, 2010.
- SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. 4.ed. Trad. AntonioChelini, José Paulo Paes e IzidoroBlikstein. São Paulo: Cultrix, 1972 [1916].
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. [1953].