

A FILOSOFIA COMO “DERMATOLOGIA”: CERTA CONVERGÊNCIA ENTRE FOUCAULT E DELEUZE

Jorge Alberto da Costa Rocha
Universidade Estadual de Feira de Santana
jorgeacr@terra.com.br

RESUMO: Este artigo tem como objetivo tentar perceber uma convergência entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, em relação a uma suposta tradição kantiana comum, bem como a idéia de conceito como dizer da superfície.

PALAVRAS-CHAVE: Conceito; Acontecimento; Superfície.

ABSTRACT: This article aims to try to find a convergence between Michel Foucault and Gilles Deleuze, in relation to an alleged common Kantian tradition, and the idea of concept like saying the surface.

KEY-WORDS: Concept; Événement; Surface.

Poder-se-ia dizer que houve uma relação teórica algo próxima entre Michel Foucault e Gilles Deleuze? No nosso país já existem estudos nesta direção e particularmente em um destes os seus ensaístas buscaram abordar a ligação entre os autores citados sob o viés de uma ressonância em comum: a obra nietzscheana.¹ Gostaríamos aqui de também esboçar certa proximidade entre eles, advogando ou legitimando desde já a coerência do nosso percurso intelectual, mas de uma forma um pouco diferente daquela em que Hélio Rebello Cardoso Jr. o fez em *Imagens...*²

Cardoso Jr. procurou centrar-se em torno da questão ‘o que estamos fazendo de nós mesmos?’; e, detendo-se na última fase foucaultiana (a genealogia da ética, ou a constituição dos processos de subjetivação), intentou — cito as suas palavras — colocar-se “nessa clareira onde, através de uma distância intransponível, confabulam Foucault e Deleuze”.³ Se a nossa meta aqui é distinta é porque buscamos uma possível ligação entre Foucault e Deleuze a partir de outra referência — não mais Nietzsche, mas Kant — e outra *temática compartilhada*; a saber, o caráter de “superfície” na produção dos conceitos.

Para dar conta desse propósito resgatamos a própria fala dos autores em dois momentos capitais: 1) de Foucault caberia elucidar a posição segundo a qual ele e Deleuze compartilharam na França de uma mesma linha filosófica geral, nascida após a herança crítica kantiana, fazendo oposição à corrente fenomenológica; nesse bojo, precisaríamos distinguir uma filosofia do sentido e da experiência de uma filosofia do conceito; 2) a partir de Deleuze, ressalta-se a proximidade em relação a Foucault através de um campo

comum de temáticas filosóficas, bem como de uma diferença (mas de grau, não de natureza) no uso dos conceitos: Foucault os teria engendrado com umas tantas mediações, ao contrário da forma deleuziana “bruta” de tratá-los, mas sempre tentando pegar os conceitos na emergência do seu nascimento. Enfim, a filosofia não deveria ser compreendida como uma espécie de “dermatologia”, na expressão de Gilles Deleuze?

A TRADIÇÃO CRÍTICA KANTIANA

Há um texto de Michel Foucault certamente não tão conhecido (uma das razões é a menor presença editorial), em que ele faz uma espécie de retrospectiva da filosofia francesa, ou seja, uma avaliação do conjunto de linhas ou tendências que se desenvolveram neste país, repartindo autores, métodos e temas trabalhados.⁴ Para Foucault, entender a *démarche* intelectual da França requereria refletir sobre o legado kantiano e sobre o significado da *Aufklärung*, imputando a Kant o fato de ter colocado, pela primeira vez, a “questão da modernidade”, doravante disseminada para vários países europeus, inclusive a França. Precisamos entender isso melhor.

A tese foucaultiana é desconcertante à primeira vista: a filosofia como discurso da modernidade tem seu início com Kant (!). Esta idéia parece se contrastar com uma posição bastante recorrente na literatura filosófica sobre o tema. Habermas, no livro já clássico *O discurso filosófico da modernidade*, identifica em Hegel “o primeiro filósofo

a desenvolver um conceito preciso de modernidade”.⁵ E acrescenta:

(...) temos, portanto, de remontar a Hegel se quisermos compreender o que significava a relação *interna* entre modernidade [*Modernität*] e racionalidade, tida como evidente até Max Weber e hoje posta em questão. Temos de nos certificar do conceito hegeliano de modernidade para podermos avaliar a razão daqueles que fazem as suas análises partindo de *outras* premissas.⁶

Danilo Marcondes lembra ainda que, se “o conceito de *modernidade* está sempre relacionado para nós ao ‘novo’, àquilo que rompe com a tradição”,⁷ é preciso constatar que já mesmo no início do cristianismo houve uma distinção entre aquilo que era *antiqui* ou *moderni*, quando nos referíamos ao objeto da fé, sendo o advento de Cristo o momento inaugural desses novos tempos.⁸ Mas também corrobora com a idéia acima de Habermas, atestando que Hegel foi “o primeiro filósofo a elaborar uma filosofia da história da filosofia”⁹ e, fazendo isso, pôde periodizar tal história, dividindo-a notadamente em antiga, medieval e filosofia “do novo tempo”.

O problema da modernidade para Foucault se coloca, porém, de uma maneira diferente. Para ele, é verdade que na cultura européia a modernidade já tinha aparecido pelo menos desde o século XVII ao início do XVIII. Aparecera, contudo, sob um “eixo longitudinal”, sempre numa perspectiva de polaridade entre algo que seria antigo e algo moderno (como na explicação de Marcondes), e em torno de duas perguntas: “qual autoridade aceitar? Qual modelo seguir?”¹⁰

Com Kant esse eixo verticaliza-se, e a tarefa genealógica¹¹ consistirá em compreender não “a noção de modernidade, mas da modernidade como questão”.¹² Para Foucault, a novidade do texto kantiano é justamente esta: ao falar sobre a história, Kant não o faz tomando por base uma questão de origem (como quem pergunta sobre as origens da história humana); e não vai colocar uma questão de acabamento (*achèvement*) como realização (*accomplissement*), ou como finalidade. A novidade do texto de Kant reside, primeiro, em pôr uma questão sobre o presente ou atualidade; e se já tínhamos encontrado isso explicitamente em autores como Descartes ou Leibniz¹³, não o fora no sentido da pergunta: “O que é precisamente o presente ao qual pertencço?”; segundo, não havia neles também a questão: qual o “elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros?”. Kant mostra também que aquele que fala entende-se como fazendo parte, ele mesmo, desse processo.¹⁴

Pondo a “modernidade como questão”, a partir de Kant vão ser fundadas duas tradições filosóficas: a primeira é uma “tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível”.¹⁵ O filósofo alemão fez nascer, a partir do século XIX, toda uma pesquisa sobre uma analítica da verdade, encampada pela filosofia anglo-saxônica. A segunda tradição da abordagem crítica será aquela que fará a pergunta: qual é o campo das nossas experiências atuais ou o “campo atual das aparências possíveis”.¹⁶ Veremos adiante isso um pouco melhor.

Em suma, com Kant, para Foucault, “uma das grandes funções da filosofia dita moderna” torna-se aquela que busca se “interrogar sobre sua própria atualidade”.¹⁷ Essa segunda vertente da crítica aportará naquilo que Foucault chama de ontologia do presente, da atualidade, da modernidade ou ontologia de nós mesmos (são expressões similares), tarefa que o autor francês pôs-se a trabalhar ao seu modo, uma vez que ela se estendeu por inúmeros autores.¹⁸ E, optando por este segundo caminho, torna-se mais interessante para ele empreender uma pesquisa sobre a atualidade do que sobre a verdade de um discurso. Antes de nos aproximarmos do entendimento dessas idéias acima é preciso compreender melhor a gênese da tradição crítica Ocidental com Kant.

AUFKLÄRUNG EM KANT

A tese de Foucault ao abordar o Iluminismo, nas pegadas do autor alemão, deixa de lado a peculiaridade do período histórico em causa, colocando fundamentalmente duas idéias: Kant é o primeiro a unir, de forma “estreita” e “interior”, a significação da sua obra com relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma compreensão do momento em que ele escreve. Refletir sobre seu tempo: verdadeiramente, a primeira empreitada filosófica nesse sentido —, observando-se que Kant o fará de uma “maneira quase inteiramente negativa”: a *Aufklärung* será uma espécie de “saída” de um estado de menoridade para um estado de luz, da “diferença” entre os dois momentos, por querer inaugurar

toda uma nova relação entre vontade, autoridade e o uso da racionalidade.

O texto-referência dessa Crítica “forte” em Kant aparece para Foucault no bojo do conteúdo da polêmica em torno do Iluminismo, deflagrada entre Kant e Moses Mendelssohn. Mendelssohn fora um renomado filósofo alemão do século XVIII, que tenta responder à pergunta “o que é o Iluminismo?” no jornal “*Berlinische Monatsschrift*”, em nove de setembro de 1784. Em doze de dezembro do mesmo ano Kant vai deter-se acerca da mesma pergunta (sem saber da anterior resposta de Mendelssohn) e com uma genialidade e sensibilidade para apreender o seu momento histórico dignas de nota.

Esclarecimento se caracteriza, escreve Kant, pela “saída do homem da sua menoridade”, esta sendo a “incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. Foucault aponta a novidade kantiana: diferentemente do que acontecia antes, essa saída não indicava “a idade do mundo no qual a gente se encontra atualmente, uma certa idade do mundo que seria distinta das outras por algum caráter próprio (...ou) separado por um certo acontecimento dramático”; segundo, o momento presente designado como acontecimento mais ou menos eminente; terceiro, o momento presente definido como momento de transição.¹⁹

A “saída” em Kant tem outro sentido. Primeiro, ela não aponta para nada, para nenhum porvir específico; segundo, ela não menciona se é algo ativo ou passivo: “saída do homem” — diz simplesmente o texto. Em terceiro lugar, não é um discurso de descrição o que se verifica, mas de prescrição: “Tenha a coragem

de se servir do seu próprio entendimento” —²⁰ coragem a ser contraposta à “preguiça” e a “covardia”:

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar.²¹

A filosofia deve nos elevar, pois, ao exercício dessa autonomia, e tal postura crítica deverá perdurar mesmo a partir do século XIX, quando aparecem as ciências humanas. Assim, é verdade que, doravante, falar sobre a sociedade, a psique ou mesmo o homem (etc.) vão exigir o esforço, respectivamente, da sociologia, da psicologia ou da antropologia, ao invés de tamanha tarefa ser reservada à filosofia.²² Retrospectivamente, porém, Kant já tinha marcado o lugar do saber filosófico: a filosofia deve nos auxiliar a perceber a importância da autonomia do pensar, e servir como diagnóstico do nosso tempo, idéia assim sintetizada por Foucault:

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade à qual ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ do qual ele faz parte e com relação a qual ele se situa, é isso, parece-me, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade.²³

Nessa *démarche*, Foucault vai falar sobre um desdobramento dessa herança kantiana, sobretudo na Alemanha e na França. Da Alemanha Foucault cita a emergência de uma esquerda hegeliana, que se estendeu até a Escola de Frankfurt e a autores como Nietzsche e Husserl, com suas suspeitas ou críticas ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização, à técnica e ao tecnicismo, tratando-se aí “de uma crítica do projeto fundamental da ciência e a técnica tendo como objetivo fazer aparecer as conexões entre uma presunção ingênua da ciência, por uma parte, e as formas de dominação próprias da conformação da sociedade contemporânea, por outra”.²⁴

Especificamente sobre Husserl Foucault cita *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Nesta obra o seu autor via achar “um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em conseqüência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata”.²⁵ O problema que Husserl coloca é a necessidade, dada a constatação da crise das ciências, de dirimir a dicotomia e “ruptura entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental”,²⁶ a favor de uma filosofia que as englobe.

Já a peculiaridade francesa vai residir no fato de que “nos conformamos com uma certa valorização política dos filósofos do século XVIII ao tempo em que se desqualifica o pensamento da Ilustração como um episódio menor na história da filosofia”,²⁷ coisa que não se verificou na Alemanha.

Ao contrário, aí a *Aufklärung* chegou a representar a “manifestação espetacular do profundo destino da razão ocidental”,²⁸ com a emergência de uma esquerda hegeliana, que se estendeu até a Escola de Frankfurt e a autores como Nietzsche e Husserl, com suas suspeitas ou críticas ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização, à técnica e ao tecnicismo, tratando-se aí “de uma crítica do projeto fundamental da ciência e a técnica tendo como objetivo fazer aparecer as conexões entre uma presunção ingênua da ciência, por uma parte, e as formas de dominação próprias da conformação da sociedade contemporânea, por outra”.²⁹ O caso da França teve outros desdobramentos, e é o que veremos a seguir com mais detalhes.

O “SENTIDO” NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

A partir da segunda metade do século XX Foucault aponta uma certa transformação desse quadro na França relativamente à *Aufklärung*, “graças à fenomenologia e aos problemas que ela coloca”.³⁰ A fenomenologia, fazendo uma pergunta acerca da noção de “sentido”, abre com isso um espaço inevitável para uma sua contrapartida. Ou seja, “Como é que o grande movimento da racionalização nos conduziu a tanto ruído, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismo sombrio?”.³¹ Foucault nos lembra que *A Náusea*, de Sartre, é praticamente contemporânea da *Crise*, de Husserl. No romance sartreano Antoine Roquentin descobre um mundo ou vida sem sentidos e a náusea — a inevitável náusea de ter que “criar” a nossa própria vida — é o único caminho:

Trinta anos! E 14.400 francos de renda. Cupões a receber todos os meses. No entanto não sou um velho! Que me dêem alguma coisa para fazer, qualquer coisa... Melhor seria que pensasse em outra coisa, porque nesse momento estou representando para mim mesmo. Sei muito bem que não quero fazer nada: fazer alguma coisa é criar existência – e já há existência suficiente sem isso.³²

Do mesmo modo podemos pensar nos textos de Merleau-Ponty endereçados a questões políticas e, particularmente, ao comunismo. Assim, em *Humanismo e Terror*, o filósofo francês tenta polarizar o seu escrito entre “O terror” e “A perspectiva humanista”, buscando mostrar que “Os fundamentos da política marxista devem ser procurados *simultaneamente* na análise indutiva do funcionamento econômico e dentro de uma certa intuição do homem e das relações inter-humanas”.³³

Sabemos, não obstante, que Foucault não se aliou à corrente fenomenológica. Como fica, então, a sua colocação no rol da tradição crítica do Ocidente, e da França, no caso? Sem entrarmos na ceara política, comecemos a responder a isso a partir na noção fenomenológica de “sentido” e “significação”, associado ao caráter da linguagem.

A fenomenologia merleau-pontyana tem um programa geral: ela visa mostrar e denunciar aspectos importantes da tradição filosófica desde a Idade Moderna, bem como setores da inteligência nascente à sua época, como o estruturalismo. Em primeiro lugar, a filosofia fenomenológica advogava a necessidade de deixar de ser um pensamento de “sobrevôo”, separando corpo e alma ou consciência e mundo. Sabe-se

que, desde Platão, isso já se mostrara, tendo em Descartes uma expressão incontestada nesta via. O argumento maior da união daquelas dicotomias, desde Husserl, estava no conceito de “intencionalidade”: se a consciência é consciência de... alguma coisa, a dúvida cartesiana, que buscou duvidar de tudo, inclusive do mundo, simplesmente não tinha sentido. O meu pensamento não pode ser, senão, pensamento de mundo, mesmo que tal pensamento às vezes se mostre ilusão sensitiva:

Diante de uma aparência perceptiva, não sabemos unicamente que pode, em seguida, ‘romper-se’; sabemos também que isso se dará porque foi tão bem substituída por outra que dela não restam vestígios, e que em vão procuramos nesta pedra gredosa aquilo que há pouco era um pedaço de madeira polido pelo mar.³⁴

Essa espécie de dicotomia iria instalar-se igualmente no plano da linguagem. Sausseare, considerado um dos anunciadores da nova onda estruturalista, tentava separar análise diacrônica de análise sincrônica, e, sobretudo, a língua da fala. Neste caso, o que nos interessa aqui, a questão colocada por Merleau-Ponty é que, inserindo-se em tal dicotomia, perderíamos a “unidade da língua”; ou seja, permanecendo ao nível de uma ciência da língua, formada a partir de seus “acazos e deslizamentos de sentido” ao longo da história, perderíamos de fato a “clareza própria da fala, a fecundidade da expressão”.³⁵

Explicando isso, para a fenomenologia merleau-pontyana “A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu sentido como

o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo”.³⁶ Na comunicação “Sobre a fenomenologia da linguagem”³⁷ Merleau-Ponty explicita o que dissemos acima: “Há uma significação linguageira da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento”.³⁸ Não poderíamos, pois, esperar pura e simplesmente uma correspondência, ao nível do pensamento, entre as palavras e as coisas, esperar que a língua surja, por exemplo desde a criança, a partir do conjunto de “significações morfológicas, sintáticas e léxicas” disponíveis.³⁹ Há de se perceber, antes disso, uma “potência falante” que faz com que nós, desde os primeiros anos, tateemos em uma intenção significativa, impossível de prever o desdobramento imediatamente seguinte das minhas palavras ou do meu discurso:

Se o fenômeno central da linguagem é realmente *o ato comum do significante e do significado*, suprimiríamos sua virtude realizando de antemão num céu das idéias o resultado das operações expressivas, perderíamos de vista o *passo* que elas dão das significações já disponíveis para aquelas que estamos construindo ou adquirindo.⁴⁰

O “SENTIDO” PELO VIÉS FOUCAULTIANO

Foucault busca opor-se a uma tendência fenomenológica como esta, presa a uma análise “formal” do sentido. Na verdade, é preciso encontrar um outro viés explicativo: o

sentido se constitui a partir de “restrições características da maquinaria significante, e graças a análises do fato de que não há sentido senão por efeitos de coerção próprios de estruturas que, por uma estranha perspectiva, reencontrou-se com o problema entre *ratio* e poder”.⁴¹ Foucault sintetiza isso com a expressão “coerção do significante”. Em outras palavras, um conceito não brota de um jogo em que, habilidoso, o filósofo ou cientista consegue depurar erros e ilusões em prol de uma verdade que então se descortina.

No caso foucaultiano, algo bastante relevante em relação a essa temática é o fato de que um conceito não pode ser compreendido como uma instância imóvel, como quem se perguntasse: qual o conceito de poder? Em “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” encontramos uma citação bastante interessante, que aborda o caráter mutante da significação das palavras:

Paul Ree se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral através da preocupação com o útil: como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias.⁴²

Agora bem, continuando com o entendimento histórico-filosófico da herança crítica kantiana segundo Foucault, se o problema do sentido encontrou um solo fértil na França, houve igualmente um “eco” que, a partir dele, terminou dissonando e produzindo um outro “fenômeno acústico”, quer dizer, um novo caminho de investigação. Com efeito,

sem estar ligada a uma tradição fenomenológica, autores como Cavallès, Bachelard e Canguilhem irão concentrar-se em novas perguntas, a saber: “Como nasce e como se forma esta racionalidade (científica), a partir de algo que é outra coisa? E aqui a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder?”.⁴³ Ora, foi justamente no bojo de tais perguntas, desenvolvidas propriamente pelos historiadores das ciências, que a questão kantiana foi reativada, como vemos em outro texto foucaultiano: “Na França, é sobretudo a história das ciências que serviu de suporte para a questão filosófica sobre o que tinha sido a *Aufklärung*”.⁴⁴

Prolongando a inspiração kantiana, no século XX a obra de referência é o texto de E. Husserl, as *Meditações cartesianas*, publicadas em 1929, que recebeu duas leituras: a primeira, atrelada a uma filosofia do sujeito, encontrando guarida em *Ser e tempo*, de Heidegger, mas, sobretudo, em *Transcendence de l'ego*, de Sartre [1935]; a segunda, voltada para questões de formalismo e intuicionismo em relação à obra de Husserl, vai redundar nas teses de Cavallès.⁴⁵ Mas, quanto à ressonância entre Foucault e Deleuze, o que tudo isso tem a ver? É o passo do tópico seguinte.

A VERTENTE DA FILOSOFIA DO CONCEITO

Um segundo momento interessante na exposição que faz Michel Foucault em “La vie...”, e que completa o parágrafo acima, é outra forma de falar sobre a divisão geral do quadro do pensamento francês, naquilo que houve de mais

significativo. Assim, para ele não importava tanto a distinção interna entre aqueles que seriam freudianos ou não, marxistas ou não marxistas etc., mas identificar “uma linha divisória que atravessa todas essas oposições”. Desse modo, escreve o autor, houve uma linha que separava

(...) uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma filiação que é a de Sartre e de Merleau-Ponty; e depois uma outra, a de Cavallès, Bachelard, Koyré e Canguilhem.⁴⁶

Mas, o que estaria por detrás de tudo isso? Precisamente, e aí se mostra a correspondência entre os primórdios do criticismo kantiano e a o desdobramento da *ratio* na França, o problema de uma autonomia da razão, diante de possíveis dogmatismos e despotismos, ou então de uma razão libertadora, na condição de que “ela consiga libertar-se de si mesma”.⁴⁷ O que significa pensar em uma racionalidade destituída de pretensões universais, de unidade ou de “soberania”, sem levar em conta, de um lado, as “contingências” históricas do nascimento dessa razão, bem como as “inércias”, os “embotamentos” ou as “coerções” de tal razão soberana.

Julgamos que o percurso acima descrito começa, bem entendido, a mostrar as ressonâncias entre Foucault e Deleuze. Se, obviamente, a filosofia de Foucault ganha afinidades importantes com a tradição francesa do saber, da racionalidade e do conceito, não deve saltar às vistas a própria noção de Filosofia defendida por Gilles Deleuze; pois, para este autor, o que caracteriza a filosofia é a criação

de conceitos, com o cuidado de tomarmos aqui a expressão “criação” em seu sentido forte. Ou seja, a criação não pode ser um “desvelamento”, salvo contrário pressuporíamos que a verdade está aí, escondida sob o véu de alguma impropriedade cognitiva. Por conta disso é que Deleuze atribuiu a Platão ter traído a filosofia:

Bem entendido, Platão **cria** o Mundo das Idéias. No entanto, é ele também quem **ensina o contrário**; diz que o espaço da transcendência já estava lá, e que o *filo*, o amigo, é somente “um segundo” em relação ao saber de uma vez por todas preexistente. (...)Ter criado a idéia de fundamento ou Modelo, atrelando-o à produção de conceitos, e ensinado o contrário: foi essa a estranha “violência” nascida com Platão (...).⁴⁸

*O presente envenenado do platonismo consiste em ter introduzido a transcendência na filosofia, em haver outorgado à transcendência um sentido filosófico plausível (triunfo do juízo de Deus).*⁴⁹

O CONCEITO EM FOUCAULT E DELEUZE: DERMATOLOGIA FILOSÓFICA

É óbvio que existiram diferenças significativas entre a forma pela qual um e outro autor analisados trataram dos conceitos. Na impossibilidade de dar conta aqui dos inúmeros detalhes relacionados com essa problemática, selecionamos um aspecto importante para a discussão: os conceitos como análise do “acontecimento” ou fala da superfície.

No próprio curso do Collège de France Foucault começa o seu longo período de ensino com suas *remarques de*

méthode, suas notas ou observações de método. Ele tenta aí mostrar a diferença básica entre se fazer uma história das idéias e uma história das mentalidades, esta tendo como papel realizar um “foyer d’expérience”, um lugar ou local onde se cruzam as três dimensões da experiência humana nas suas diversas relações na sociedade: uma certa forma de saber presente, uma matriz de comportamentos e a constituição de modos de ser do sujeito.⁵⁰ Em cada momento investigado a pergunta a ser feita é: o que dizer daquilo que está se passando atualmente? Para autores como Foucault (dos quais Deleuze se insere na lista) significa dizer o acontecimento.

Num deslocamento em relação a Kant, que tentava compreender a sua época como um todo, Foucault, buscando estudar o “acontecimento”, vê que este não se reduz nem à lei geral de um progresso, nem ao retorno ou repetição de uma origem. Foucault declina ainda tal substantivo para uma sua forma verbal. Assim, trata-se de “acontecimentalizar” [*événementialiser*] cada objeto investigado, atento às seguintes características: de início, realizar uma ruptura daquilo que é evidente; depois “reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os jogos de força, as estratégias etc., que têm, em um momento dado, formado o que em seguida vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade”.⁵¹ A partir daí dever-se-ia proceder a uma “demultiplicação causal”.

Em “*Table ronde du 20 mai 1978*” podemos nos aproximar dessa noção de “acontecimentalizar” (sabendo inicialmente que Foucault já escrevera, há cinco anos, *Surveiller et Punir*, e que se trata agora de repensar seu percurso). Além

do que mencionamos, quando se rompe as evidências imediatas, fazemos surgir “singularidades”, todas regidas pelo princípio da não-necessidade e da não-evidência do seu aparecimento. Ora, se as rompemos significa que pusemos em dúvida o que diz nosso saber, o que assentimos cotidianamente e aquilo que faz parte das nossas práticas. Para Foucault isso é a “primeira função teórico-política” do termo.⁵² Em segundo lugar, o que *se tornou* evidente, ou melhor, o que *vai funcionar* como evidente, universal e necessário, nessa perspectiva da “acontecimentalização”, deveu-se a partir de conexões, encontros, apoios, bloqueios, jogos de força e estratégias que o genealogista deve tentar “reencontrar”.

É o sentido da referida “demultiplicação causal”, que Foucault chega a enumerar em três características: 1) tomando o exemplo do aprisionamento, há uma “multiplicidade” que o envolve: processos de “penalização” das antigas práticas, inserindo nelas progressivamente “formas da punição legal”; e processos de “carceralização” de práticas da justiça penal”, por onde a prisão se tornou a “peça central” como “forma de castigo” e “técnica de correção” – todos esses processos devendo ainda ser decompostos, por exemplo quando vemos neles “espaços pedagógicos fechados” coexistindo no seu interior; 2) “polígono” ou “poliedro de inteligibilidade” construído em torno do acontecimento em causa, nunca inteiramente acabado, mas sempre aberto a novas relações, racionalizáveis entre si; por fim, 3) polimorfismo múltiplos: “de elementos” (como na relação prisão-práticas pedagógicas); “de relações descritas” (como na “transferência de modelos técnicos”, como o modelo arquitetônico de Bentham); de “cálculos táticos” (como o “crescimento do banditismo”);

ou “aplicação de esquemas teóricos” (como as idéias são dispostas, ora de forma utilitarista, ora com outras características); e “polimorfismo nos domínios de referência”, ou seja, as diversas mutações técnicas que se verificam, bem como as novas técnicas de poder que se lançam mão⁵³

Pourpalers de Deleuze explica isso: é que nossos autores, assim como outros da sua geração (o citado Guattari, acrescentando-se Châtelet, Schérer, Lyotard etc.) não tinham o “gosto” pelas grandes abstrações, como o “Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito”, substituindo-os por temas como multiplicidade, diferença e repetição.⁵⁴ De uma forma geral, ou seja, cada um ao seu modo — Foucault, utilizando as mediações oriundas da história, Deleuze, valendo-se de conceitos “quase brutos” —, tentavam perceber as coisas no seu estado nascente de brotação.

Deleuze vai falar em “agenciamento”, Foucault, em “dispositivo”; a genealogia deste buscará, na esteira de Nietzsche, não uma meta-história “das significações ideais e das indefinidas teologias”.⁵⁵ A pesquisa pela “origem” em Nietzsche não descobrirá essências veladas, mas, ao contrário, a não-essência que subsiste no recuo; a “discórdia” e o “disparate” de uma razão, por exemplo, nascida do ‘desrazoável’, de uma “dedicação à verdade” dos cientistas, vindas de sua paixão e ódios recíprocos, seja no bojo de suas fanáticas e recorrentes discussões, seja por querer “suprimir a paixão” mesma.

Quanto a Deleuze, qual o prolongamento filosófico da noção de “rizoma” (a botânica a caracteriza como caule radiforme, geralmente subterrâneo — mas pode ser aéreo —, composto por escamas, gemas, nós, e encontrado geralmente no gengibre e no

bambu), senão o ponto diretriz de um conceito que simplesmente nasce de repente, submetido a todas as forças cósmicas que podem atravessá-lo? Assim entendido, tanto Foucault quanto Deleuze vão compactuar com a fórmula de Valéry: “O mais profundo é a pele”!

Explicitemos tal idéia. Enquanto que Deleuze vai falar dessa “superfície” em *Lógica do Sentido*, mostrando todas as aventuras e peripécias de Alice, de Lewis Carroll, na sua relação com a linguagem (e devemos alertar ao leitor, suas análises dos estóicos e a crítica das filosofias da representação excedem as possibilidades discursivas deste pequeno artigo),⁵⁶ Foucault a abordaria como “superfície de inscrição”. Em tal perspectiva, sobretudo em *Les mots et les choses*, aparece o tema do “enunciado”, algo ao mesmo tempo – interpreta Deleuze – não visível e não escondido, como as similitudes presentes nos discursos medievais, ainda que o tema mesmo da semelhança não seja posto em todos os discursos.

Enfim, o vigor e profundidade de pensadores como Foucault ou Deleuze, abordados de forma inevitavelmente rápida, deve servir aqui, sobretudo, para incitar pensamentos, quase levando-nos à constatação, como disse Heidegger certa vez, de que “Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore”.⁵⁷ Não é isso o que fazem os grandes filósofos, propõem verdadeiras mudanças de paradigma que deslocam o porto seguro de onde estávamos?

Caso levemos aqueles autores em conta, talvez restasse concordar com Deleuze: a filosofia mesma não pode ser compreendida, inclusive por Foucault, senão como “dermatologia geral, ou arte das superfícies”?⁵⁸

NOTAS

¹RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP7A, 2002.

²Ibidem, p.185-197.

³CARDOSO JR., Hélio Rebello in RAGO et. al., op. Cit., p.187.

⁴FOUCAULT, Michel. “Crítica e Aufklärung [“Qu’est-ce que la Critique”]”. Tradução de Jorge Dávila. Revista de Filosofia-ULA, 8, 1995. A transcrição original desta conferência encontra-se no “Bulletin de la Société Française de Philosophie, 84 année, n. 2, Avril-Juin 1990, p.35-63”.

⁵HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Bernardo et.al. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p.16.

⁶Ibidem, p.16.

⁷MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 141.

⁸Ibidem, p.142.

⁹Ibidem, p.141.

¹⁰FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p.15.

¹¹ O conceito de genealogia aparece por diversas vezes nos Dits et écrits: 1) ela é uma forma de história que investiga a constituição dos saberes, discursos, domínios dos objetos etc. sem se referir a um sujeito (“*Entretien avec Michel Foucault*“, *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984, p.147); 2) o nível discursivo, marcado pelas *epistémês*, dá lugar a noções como “dispositivo”, que engloba também o extra-discursivo, como instituições, leis, medidas administrativas etc., articulados em torno do par produção de saber-exercício de poder; 3) nela há três domínios, nunca deixados de lado por Foucault, até presentes na fase arqueológica anterior: uma genealogia histórica de nós mesmos na relação com a verdade(seus estudos da década de sessenta), depois uma genealogia de nós em nossas relações a um campo de poder (os estudos da década de setenta), e ainda uma genealogia de nossas relações com a moral, permitindo-nos constituir, respectivamente, como sujeito de conhecimento, sujeito de ação sobre os outros e agentes éticos,

objeto de pesquisa na década de oitenta, em textos como “À propôs de la généalogie de l'étiqúe: um aperçu du travail em cours”, *Dits et écrits*, Vol. IV. Paris: Gallimard, 1984, p.618; por fim, as genealogias seriam anti-ciências, no sentido de que se trata de investigar “os saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legítimos, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de uma ciência verdadeira”, uma ciência que seria apenas “detida por alguns” (“*Cours du 7 janvier 1976*”, *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984, p.165).

¹² FOUCAULT, 1995, p.15.

¹³ Sobretudo acerca de Descarte são bastante conhecidos o seu método e a exposição filosófico-biográfico que ele faz no *Discurso do Método*. Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1979.

¹⁴ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p.14.

¹⁵ *Ibidem*, p.21.

¹⁶ *Ibidem*, p.22.

¹⁷ *Ibidem*, p.16.

¹⁸ Não podemos nos esquecer das palavras de Foucault ao falar dos seus predecessores: “todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger”, embora Nietzsche tenha “predominado” (“Le retour de la morale”. Paris: Gallimard, 1984, p.703).

¹⁹ FOUCAULT, 2008, p.26.

²⁰ *Ibidem*, p.27.

²¹ KANT, “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’”, in: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p.64.

²² FOUCAULT. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p.355 et seq.

²³ FOUCAULT, 2008, p.14.

²⁴ FOUCAULT, 1995, p.8.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 69.

²⁶ Comentário de Urbano Zilles in HUSSERL, 2002, p.41.

²⁷ FOUCAULT, 1995, p.8.

²⁸ Ibidem, p.8.

²⁹ Ibidem, p.8.

³⁰ FOUCAULT, 1995, p.9.

³¹ Ibidem, p.9.

³² SARTRE, J. P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.251

³³ MERLEAU-PONTY. *Humanismo e terror*. Ensaio sobre o problema comunista. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p.115.

³⁴ Idem, *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992, p.49.

³⁵ Idem. "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.91.

³⁶ Idem, "A linguagem indireta e as vozes do silêncio", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.45.

³⁷ Idem, "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*, 1991, p.89-98.

³⁸ Ibidem, p.94.

³⁹ Ibidem, p.94.

⁴⁰ Ibidem, p.101.

⁴¹ FOUCAULT, 1995, p.9.

⁴² FOUCAULT, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". *Dits et écrits*. v. I. Paris: Gallimard, 2001, p.1004. Aliás, é bastante sintomático o fato de Michel Foucault, pegando esse gancho do poder, nunca ter gerido uma noção fechada deste ou um conceito que o demarcasse. As justificativas, porém, são plausíveis. Se o poder é uma "relação", antes de ser uma entidade, só tem sentido falarmos dele no momento em que identificamos a sua manifestação. Por outro lado, importa sairmos da velha idéia segundo a qual essa entidade abstrata (e posta de uma forma maniqueísta) existe como aquilo que as pessoas devem lutar, a fim de alcançarem a sua autonomia ou liberdade. Ao contrário, "Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; ele produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção".

FOUCAULT, *Surveiller et punir* [1975]. Paris: Gallimard, 2003, p.227.

⁴³ Ibidem, p.9.

- ⁴⁴ Idem, “La vie: l’expérience et la science”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984, p.764.
- ⁴⁵ Ibidem, p.764.
- ⁴⁶ Ibidem, p.764.
- ⁴⁷ Ibidem, p.768.
- ⁴⁸ ROCHA, Jorge A. *Gilles Deleuze: as aventuras do conceito*. Feira de Santana, Bahia: UEFS/NEF, 2008.
- ⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996, p.190.
- ⁵⁰ FOUCAULT, 2008, p.5.
- ⁵¹ Idem, “Réponse à Derrida”, *Dits et écrits*, v. I. Paris: Gallimard, 2001, p.1152.
- ⁵² Idem, “Table ronde du 20 mai, in Perrot (M.), Ed., L’impossible prison”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984, p.23.
- ⁵³ Ibidem, p.24-25.
- ⁵⁴ DELEUZE, *Pourparlers*. Paris: de Minuit, 1990, p.119 e 122.
- ⁵⁵ FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 2001, p.1005.
- ⁵⁶ A esta discussão por demais longa remetemos o leitor, primeiramente, ao próprio livro de Deleuze: *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- ⁵⁷ “o que dá a pensar é que nós não pensamos ainda”. HEIDEGGER, M. *Qu’appelle-t-on penser?* Tradução de Gérard Granel. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1959, p.22.
- ⁵⁸ DELEUZE, *Pourparlers*, 1990, p.117-118.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1979.

FOUCAULT, Michel. “Crítica e Aufklärung [“Qu’est-ce que la Critique”]”. Tradução de Jorge Dávila. Revista de Filosofia-ULA, 8, 1995.

FOUCAULT, Michel. “La vie: l’expérience et la science”. *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “À propôs de la généalogie de l’étiqúe: um aperçu du traveil em cours”. *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Cours du 7 janvier 1976”. *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p.15.

FOUCAULT, Michel. “Le retour de la morale”. *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. *Dits et écrits*, v. I. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce-que les Lumières?”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Réponse à Derrida”, *Dits et écrits*, v. I. Paris: Gallimard, 2001, p. 1152.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir* [1975]. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. “Table ronde du 20 mai, in Perrot (M.), Ed., *L’impossible prison*”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Bernardo et.al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HEIDEGGER, M. *Qu’appelle-t-on penser?* Tradução de Gérard Granel. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1959.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

KANT, Immanuel. "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'", in: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. "A linguagem indireta e as vozes do silêncio", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. *Humanismo e terror*. Ensaio sobre o problema comunista. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p.115.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP7A, 2002.

ROCHA, Jorge A. *Gilles Deleuze: as aventuras do conceito*. Feira de Santana: UEFS/NEF, 2008.

SARTRE, J. P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.251