

Foucault, Clarice:
as palavras, as coisas, a experiência¹

Rosa Maria Bueno Fischer

Resumo

Este ensaio percorre alguns temas básicos da obra *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault: o ser da linguagem, relações entre discurso e verdade, a descontinuidade histórica, a genealogia da representação, a potência da literatura, a emergência das ciências humanas. Com referência a algumas obras de Clarice Lispector, problematizo os principais tópicos do livro de Foucault enfatizando sua criativa proposta, a respeito da tensão entre visibilidades e enunciabilidades, entre o ver e o dizer, de modo a sugerir outras possibilidades criativas para a pesquisa em educação.

Palavras-chave: Foucault; literatura; representação; experiência; linguagem

Foucault, Clarice Lispector: the words, the things, and the experience

Abstract

This paper discusses some basic themes of the book *The Order of Things*, by Michel Foucault: the being of language, relations between discourse and truth, history and discontinuity, the genealogy of representation, the power of literature, the emergence of the human sciences. With references to some works of Clarice Lispector, and also questioning the main topics of this Foucault's book I emphasize his creative proposal, about the tension between visibilities and enunciabilities, and between seeing and saying, in order to suggest other creative possibilities for research on education and human sciences.

Keywords: Foucault; literature; representation; experience; language

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou.

Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho.

Enquanto eu tiver perguntas e não houver respostas continuarei a escrever. Como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer?

(Clarice Lispector)

¹ Este texto, com as devidas adaptações e cortes, foi apresentado em conferência no II SEMINÁRIO INTERNAIONAL MICHEL FOUCAULT, NA UFPEL (Cinquentenário de *As palavras e as coisas*), realizado de 30 de maio a 1 de junho de 2016.

As palavras que abrem *A hora da estrela*, de Clarice Lispector (2006, p.9) eu as recebo e levo adiante, há muito tempo, mas especialmente agora, um tempo de dor e ameaça a gestos de felicidade, no mundo, no Brasil, bem perto de cada um de nós. É uma dor que carrego, feito Macabéa. Não para desespero. Mas para mobilizar pensamento e poesia.

Intuo que os contos, crônicas e romances de Clarice são por demais íntimos do que é a linguagem e a literatura para Foucault. Com Clarice, inicio este texto que falará de Foucault e sua obra *As palavras e as coisas*. São 40 anos de *A hora da estrela* e 50 de *As palavras e as coisas*. Que importa, porém, o tempo passado? Mais uma vez, Clarice: “vivemos exclusivamente no presente pois sempre e eternamente é o dia de hoje e o dia de amanhã será um hoje, a eternidade é o estado de coisas neste momento” (LISPECTOR, 2006, p.18-19).

Assim, recorrendo a obras de Clarice, trato de alguns temas de Foucault, nessa obra já tornada um clássico do pensamento filosófico e histórico, em que são problematizadas questões fundamentais para a pesquisa em ciências humanas e sociais: a linguagem, o discurso, a verdade, a representação, o sujeito, a experiência, a criação de si mesmo.

Uma leitora, um livro

Comprei meu exemplar de *As palavras e as coisas* por 110 cruzeiros, em 1976, no Rio de Janeiro. Li-o durante o curso de mestrado, no IESAE – Instituto de Estudos Avançados de Educação, da Fundação Getúlio Vargas – em plena ditadura militar. O registro do tempo está na última página, aquela em que o autor diz que o homem é uma invenção recente, onde diz que, se as disposições narradas no livro desaparecessem, como sucedeu na virada do século XVII, então “pode-se apostar que o homem se desvaneceria, como à beira do mar um rosto de areia”. Ali, exatamente ali está a anotação, a lápis, do meu nome e da data de conclusão da leitura: 13 de outubro de 1977...

Foi-me absolutamente difícil ler a obra. Foucault era um dentre tantos autores estudados no seminário, junto com Leibniz, Kant, Hegel, Husserl. Posso dizer que, definitivamente, o mundo da filosofia me tomou desde aquele tempo. Ler *As palavras e as coisas* foi aprender um jeito completamente diverso de fazer história, de fazer filosofia – segundo o que eu até ali havia aprendido.

A arqueologia das ciências humanas era-me oferecida em capítulos densos, com títulos como o do capítulo II, “A prosa do mundo” – em que Foucault nos apresentava o século XVI como não fechado em si mesmo – dizendo-nos de um certo modo de ser da linguagem, com

as diferentes figuras do “saber da semelhança”, em que se misturavam textos religiosos, coisas da natureza e da astronomia. Falava-se de uma *episteme*, de uma certa ordem do mundo, sustentada pelas semelhanças, pelo visível e pelo invisível das analogias, pelas marcas das coisas e os respectivos gestos de decifração. Semiologia e hermenêutica faziam-se, ali, plenamente soberanas.

A ciência, naquele momento, confrontava livremente o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já desperta por certa racionalidade (na qual nos reconhecemos até hoje). Conhecer era interpretar signos, e isso incluía práticas como a da adivinhação, a da magia – em um trabalho infinito com os signos e as similitudes. As coisas *tinham* sinais, certos e transparentes, pois se assemelhavam a eles. Como escreve Foucault: “Conhecer um animal ou uma planta, ou qualquer coisa da terra, é recolher toda a espessa camada dos signos que foram colocados nelas ou sobre elas” (FOUCAULT, 1968, p.64).

Signos. Desde os primeiros livros de Foucault, os signos. O capítulo III, “Representar”, é escrito, maravilhosamente, em um diálogo com a obra maior de Cervantes. Dom Quixote aparece-nos como a figura que lê o mundo para demonstrar os livros: “A verdade de D. Quixote não está na relação das palavras com o mundo, mas nessa fina e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas. A ficção desenganada das epopeias transformou-se no poder representativo da linguagem” (*idem*, p.73).

O louco, o anormal. Desde os primeiros estudos do filósofo, a problematização sobre o outro. E aqui, vemos a discussão sobre a figura do louco que, nos séculos XVII e XVIII, não diz respeito ao fato de ele ser o diferente – mas, exatamente, a criatura que não cessa de ver, por toda a parte, sinais de semelhança (*idem*, p.74). Aqui, outra temática que não cessará de interessar a Foucault: a ligação entre o louco e o poeta, aqueles que, no ocidente moderno, ficam na margem exterior da cultura – no sentido de que ambos vivem uma experiência diferenciada com as palavras e as coisas: se o louco reúne todos os signos, conferindo-lhes semelhanças, o poeta, por seu turno, põe-se à escuta de outra linguagem, alegórica, a da semelhança, “essa linguagem sem palavras nem discursos” (*idem*, p.74).

As *epistemes*, as discontinuidades. Foucault, nesse livro, escreve, basicamente, sobre *epistemes*, sobre rupturas nos modos de saber. Pergunta-se: O que mudou na história, na cultura, desde os séculos XVII e XVIII, até fins do século XIX, nos meandros da Economia, das Ciências Naturais e da Filologia? Sua resposta não nos consola: porque, ele frisa, qualquer origem das mudanças ocorridas nesses campos do saber sobre o homem será, de fato, sempre

inacessível. Há uma opaca invisibilidade no coração das coisas, por mais que procuremos *ver* algo.

A ordem das coisas e dos signos. A partir do capítulo III, avançando na pesquisa, Foucault fala de um outro tempo em que, por certo, a similitude já não é a forma privilegiada de saber (aliás, ela será vista, então, como ocasião de erro, de ilusões, de confusões da linguagem – cfe. FOUCAULT, 1968, p.76). Chegamos, agora, a um tempo da ordenação dos signos, signos que serão marcas da identidade e da diferença. Hobbes, Hume, Condillac, Locke, Montesquieu, Adam Smith, Lineu, Marx, tantos outros, mais ou menos *famosos* – desfilam no livro, desenhando o quadro epistêmico na nova Idade Clássica e depois na Era Moderna, em que a imaginação e a semelhança são repelidas aos confins do saber. Figuras como as do adivinho (no século XVI) são contrapostas a outras, como a do mercador e do comerciante (século XVII e XVIII). Eles nos falam de dois modos bem distintos de tratar da relação entre as palavras e as coisas. Ou seja, no texto de Foucault aparecem os textos dos *grandes*, mas faz-se o destaque também a figuras cotidianas.

A linguagem e a história. No capítulo 8, intitulado “Trabalho, vida, linguagem”, adentrando o século XIX, Foucault assinala o início de “uma certa maneira moderna de conhecer as empiricidades” (*idem*, p.327) – tão distinta, como ele mostra, das semelhanças, ou das taxinomias dos séculos XVII e XVIII. Aqui, ganha força a historicidade, presente no domínio das línguas, das trocas econômicas e do trabalho, dos seres vivos. Agora, a linguagem separa-se da função representativa, é apreendida naquilo que tem de histórico, e adquire um ser próprio. Nietzsche desponta como inspiração muito cara: permite a Foucault falar da linguagem como algo que entra no campo do pensamento – aproximando a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem (*idem*, p.397).

Mas o que nos reservaria a leitura do capítulo 9, “O homem e seus duplos”, a nós, em plena resistência à ditadura dos anos 70? Tudo ali parecia por demais provocativo. “Antes do século XVIII o *homem* não existia” (FOUCAULT, 1968, p.402, grifo do autor). Como assim? Não existia a potência de vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem? Gramática geral, análise das riquezas e história natural eram maneiras de reconhecer o homem. Na *episteme* clássica, isso não existia, era-lhe estranha a possibilidade de um ser cuja natureza seria conhecer a Natureza e, conseqüentemente, a si mesmo como ser natural (*idem*, p.404).

O homem, dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem, subjaz a uma irreduzível anterioridade, um vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que

lhe preexistem. Todos esses saberes dominam o homem, atravessam-no, “como se ele nada mais fosse que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história” (*idem*, p.408). “A finitude do homem anuncia-se – e de uma maneira imperiosa – na positividade do saber” (*idem, ibidem*).

O tempo, a morte, o desejo. Ao mesmo tempo em que eu marcava as margens do livro com inúmeras interrogações, por vezes irônicas, confundia-me, percebendo-me até poeticamente feliz com o que a mim chegava, a cada nova página lida. Aprendia, qual discípula apaixonada, que a nova empiricidade do século XIX fez emergir toda uma analítica sobre a morte: que a morte “que rói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo”, ela é a mesma que se oferece a nós em nossa vida empírica; que o desejo (“que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico”) é o mesmo que aparece nas coisas por nós desejáveis; e que “o tempo que suporta as linguagens”, que nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é o mesmo tempo que “estende o meu discurso, antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar” (FOUCAULT, 1968, p.410). Aprendemos que o homem é também o lugar do desconhecimento – e, a partir disso, pode-se dizer que tal desconhecimento expõe um pensamento que sempre poderá ser ultrapassado por ele mesmo, o homem, o que lhe permite ao mesmo tempo vir a si, a partir daquilo que lhe escapa (cfe. FOUCAULT, 1968, p.420).

A leitura, hoje, de cada capítulo, inevitavelmente me leva a indagar: não estariam, nessas elaborações sobre a morte, o desejo e o tempo, e sobre o homem como lugar do não-saber e ao mesmo tempo como potência de *vir-a-ser*, não estariam aí prenúncios do que Foucault veio a escrever e a testemunhar no final de sua vida? Não estariam ali as primeiras elaborações sobre o tema da constituição de si, da transformação de si, da dessubjetivação, do si como obra de arte, do impensado como potência do próprio pensamento?

O impensado [...] não está alojado no homem como uma natureza mumificada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo numa idêntica novidade, numa dualidade irreversível [...] E esse duplo, por muito próximo que lhe seja, é estranho, e o papel do pensamento, a sua iniciativa própria, será aproximar-se o mais perto possível dele (FOUCAULT, 1968, p.425).

A literatura, a linguagem, a experiência

Foucault fala-nos de uma “inacessível reserva”, nos movimentos entre o que se vê e o que se diz. Para o apresentador da edição portuguesa, Vergílio Ferreira, há uma proximidade estreita entre Foucault e Heidegger: “O jogo entre o visível e o invisível, entre a claridade e a sombra, entre a superfície e a profundidade, é o jogo em que para Heidegger se opõe o ente e o Ser, a verdade e a não verdade” (FERREIRA, *apud* FOUCAULT, 1968, pp.XXIX-XXX).

No prefácio, Foucault indaga-se sobre o Mesmo e o Outro, como o faz Borges – abalando qualquer “familiaridade do pensamento”, subvertendo qualquer forma ordenada, qualquer plano que se diga sensato, como, por séculos, fomos aprendendo a ver e a dizer. A enciclopédia chinesa de Borges, com sua bizarra classificação dos animais, aponta-nos para o “outro pensamento”, que é o “limite do nosso”: “a pura impossibilidade de pensar isso”. Não é a vizinhança das coisas (aqueles animais enumerados pelo escritor argentino) que anuncia o *impossível*, mas sim o *lugar* em que elas justamente se tornam loucamente *possíveis*: o lugar da linguagem. Foucault confessa o quanto o texto de Borges o desafia, o faz rir e o desconcerta, lhe traz mal-estar, e o conduz a pensar no contraste entre utopias e heterotopias – enquanto aquelas nos oferecem consolo, abrem-se em espaços lisos e acessíveis, estas inquietam, impedem a própria nomeação das coisas, detêm as palavras sobre si mesmas, “tornam estéril o lirismo das frases” (FOUCAULT, 1968, p.6).

As palavras, as coisas, Clarice. José Wisnik, em vídeo-aula sobre Clarice, diz que ela jamais pergunta o nome da coisa: não nomeia, apenas aproxima-se, humildemente, da *coisa* (WISNIK, 2016). Afinal, que garantia almejamos, afirmando que, sim, *isto é mesmo isto*? Foucault mostra com rigor de detalhes que, justamente, houve um tipo de busca assim nos séculos XVII e XVIII. O que ele fez em *As palavras e as coisas* foi desenvolver uma análise dos “procedimentos de classificações, de enquadramentos, de coordenação na ordem do saber experimental” (*idem*, p.316), num trabalho genealógico que já havia começado em *O nascimento da clínica*, com os saberes da biologia, da medicina e das ciências naturais e, em *História da loucura*, com o problema da medicina classificatória. Faz uma história desse afã de ordenação e de nomeação do mundo.

Qual a garantia de nossas classificações? Qual o ponto de partida julgado estável, a partir do qual nos arrogamos a segurança de afirmar espaços coerentes de identidades, similitudes, analogias – e neles dispor as palavras e as coisas? “Nada mais incerto, nada mais empírico (pelo menos na aparência) do que a instauração de uma ordem entre as coisas”

(FOUCAULT, 1968, p.8), pois que “nenhum olhar é estável”: sujeito e objeto invertem seus papéis incessantemente.

A ordem é a um tempo o que se oferece nas coisas como a sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras, e o que não existe senão através de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem: e é apenas nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada” (*idem*, p.8).

Já nesses primeiros livros, ouvimos Foucault falar em experiência. Mas de que experiência nos disse em *As palavras e as coisas*? Ora, tratava-se justo do estudo sobre a experiência dos modos de ser de um certo ordenamento do mundo. Afinal: “que modalidades da ordem foram reconhecidas, postuladas, estabelecidas com o espaço e o tempo, para formar o solo positivo dos conhecimentos tais como se sucedem na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política”? (*idem*, p.10).

Um parênteses. Ao revisitarmos esse livro, em conversa com as outras criações de Foucault, damos conta de que aquilo que ele escreve, já nos idos de 1950-60, é tão carnal, tão vital, tão inseparável de seu corpo, do modo como olha a si mesmo e o próprio pensamento. Na entrevista concedida ao italiano Trombadori, no final de 1978, lemos:

Tenho absoluta consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo, em relação às coisas pelas quais me interesso e em relação ao que já pensei. Não penso jamais a mesma coisa pela razão de que meus livros são, para mim, experiências, em um sentido que gostaria o mais pleno possível. Uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado. Se eu tivesse de escrever um livro para comunicar o que já penso, antes de começar a escrevê-lo não teria jamais a coragem de empreendê-lo. Só o escrevo porque não sei, ainda, exatamente, o que pensar sobre essa coisa em que tanto gostaria de pensar. De modo que o livro transforma o que eu pensava e transforma o que penso (...). Sou um experimentador no sentido em que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar na mesma coisa de antes (FOUCAULT, 2010a, p.289-290).

Apoiado em Nietzsche, Blanchot e Bataille – o filósofo entende experiência como o ato de “chegar a um certo ponto de vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (*idem*, p.291). Trata-se de algo que arranca o sujeito de si próprio, no sentido “de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação” (*idem*, 291). Trata-se de uma experiência-limite – e ele diz que seus livros foram efetivamente isso: mesmo que por vezes possam ser aborrecidos e

eruditos, eles foram um modo de “me arrancar de mim mesmo” [de modo a] “me impedir de ser o mesmo” (*idem*, 291). Também afirma que os livros, como *História da loucura*, foram feitos como um convite para que nós, leitores, pudéssemos realizar, junto com ele, “uma experiência do que somos, do que não é apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência da nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados” [...]. Com o fim de “estabelecer relações novas com o que está em questão” (*idem*, p.292).

Uma experiência é sempre uma ficção, diz Foucault. Não é verdadeira nem falsa – “é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois” (*idem*, 293). Trata-se de uma complicada relação com a verdade. Mas, sobretudo, de uma interpelação àquilo que se afasta do particular, do privado: quando Foucault fala em experiência, em ambos os sentidos (a experiência da loucura) e a experiência do livro (para ele e para os leitores), a ideia é que a metamorfose permitida pelo texto seja experimentada não apenas por ele e, portanto, que seja acessível, possível de ser feita pelos outros (FOUCAULT, 2010a, D&E VI, pp.294-295). O exemplo que ele dá é o dos movimentos da antipsiquiatria na França (e que acompanhamos até hoje, em vários lugares do mundo). Da mesma forma, nos diz que uma experiência é sempre vivida a sós, embora possamos fazê-la apenas “na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo” (*idem*, p.295).

Em um dado momento dessa entrevista, Foucault mostra a proximidade paradoxal entre dois tipos de experiência: aquela que diz respeito à radical transformação de si, no âmbito do que Blanchot e ele chamaram de “experiência-limite” e, por outro lado, aquelas experiências que chegaram ao nível dos saberes, dos discursos e das visibilidades de certas formações históricas (por exemplo, a experiência de designar alguém como louco ou como “arrazoado”; de conhecer a loucura, constituindo-se como sujeito racional; de conhecer a doença, constituindo-se como sujeito vivo; a economia, constituindo-se como sujeito trabalhador – e assim por diante) (cfe. FOUCAULT, 2010 a, p.306).

Embora livro-experiência como todos os demais, *As palavras e as coisas*, não seria seu verdadeiro livro: é um livro marginal, se estiver em jogo a intensidade de uma paixão. De fato, foi o livro que, à sua época, conheceu enorme sucesso. Porém, para dizer a verdade, não estavam lá os problemas que mais o apaixonavam: “Já lhes falei das experiências-limite: eis o tema que me fascina verdadeiramente. Loucura, morte, sexualidade, crime são, para mim, as coisas mais intensas” (*idem*, p.317).

Sempre a representação: sobre o mesmo, sobre o outro

As perguntas de Foucault ressoam até hoje: como se torna possível transformar certas experiências em racionalidades, em um determinado espaço ordenado de saber? Como e onde certas experiências humanas enraízam sua positividade? – e não no sentido de produção de um saber universalizante e progressivo, a passos largos para uma suposta e crescente perfeição. Quais as condições de possibilidade de certos saberes fundarem sua positividade? Arquivista de seu tempo, Foucault aponta, nesse livro, as grandes discontinuidades históricas do Ocidente: a que inaugura a Idade Clássica e a que assinala o limiar da modernidade (FOUCAULT, 1968, p.11). No turbilhão dessas discontinuidades, a produção e a circulação de certos modos de ser, pensar e existir, a invenção de certas verdades nas quais as sociedades se reconheceram, das quais se fizeram sujeitos.

Pensamos no interior de uma certa ordem, que não é nem será sempre a mesma. Não porque haja progressos da razão. Mas porque “o modo de ser das coisas” e o modo como uma certa ordem as reparte e classifica se oferecem ao saber, a partir de um gesto que se altera (*idem*, p.11). Foucault expõe a coerência entre uma teoria da representação e da linguagem – em relação às ordens naturais, da riqueza e do valor, na análise que faz da Idade Clássica. E mostra a discontinuidade desse processo, a partir do século XIX: as ordens já não se vinculam ao estatuto da representação, a linguagem já não ocupa um lugar soberano: “uma historicidade profunda penetra no cerne das coisas” (*idem*, p.12). E, principalmente, isto: “o homem por seu turno entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental” (*idem*, p.12). Esse momento marca a emergência de todos os humanismos que conhecemos.

Há uma discussão extremamente rica a respeito do que Foucault chama “a ordem das coisas”: fazer a história da ordem das coisas é fazer a história do Mesmo – a história daquilo que “para uma cultura é algo a um tempo disperso e aparentado, portanto a distinguir por marcas e a recolher em identidades” (*idem*, p.13). Mas, também, se pode escrever a história do Outro, como ele fez no estudo sobre a loucura – a história “do que, para uma cultura, é a um tempo interior e estranho, portanto de excluir (para conjurar o perigo interior que ele constitui), mas fechando-o (para lhe reduzir a alteridade)” (*idem*, p.13).

Em suma, o que temos em *As palavras e as coisas*? Uma profunda análise da representação na época clássica (séculos XVII e XVIII) e de como essa representação é submetida à crítica, a qual abre espaço para outras potências, mais além da representação – a vida, o trabalho e a linguagem (a partir do século XIX). Como nos ajuda a ver Deleuze

(2013), trata-se de um livro em que estamos diante de dois modos de ser históricos de a linguagem se organizar. O homem seria uma existência entre esses dois modos. Aliás, temos oscilado entre um e o outro. E que modos são estes? Na Idade Clássica, o modo de a linguagem se agrupar se dá em torno da representação. É em sua nervura que se manifesta o ser-linguagem ou o *há-linguagem* (o *ça parle*). Em outras palavras: os atos de designação, de significação, vinculados à representação.

Na cultura do século XVI, vale lembrar, “a significação dos signos não existia, pois que era reabsorvida na soberania do Semelhante; aí, todavia, o seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo cintilava numa dispersão infinita” (FOUCAULT, 1968, p.68). Com o império da representação, nos séculos XVII e XVIII, esse modo de ser da linguagem praticamente desaparece das formas de saber. Porém, na Idade Moderna, o ser vivo da linguagem reaparece – como solidez de coisa inscrita no mundo (por exemplo, na escrita de Hölderlin, Mallarmé e Antonin Artaud, que Foucault tanto admirava). Mas é importante sublinhar o quanto na Era Clássica se firmou (com tal força que ainda caminhamos sobre esse solo) uma arte da linguagem que existe para assinalar, para significar e, ao mesmo tempo, para dispor sinais em torno das coisas: “uma arte de nomear e, depois, por uma duplicação a um tempo demonstrativa e decorativa, de a encerrar e de a encobrir, de a designar, por seu turno, por outros nomes, que eram a sua presença adiada, o sinal segundo, a figura, o aparato histórico” (*idem*, p.68).

A partir do século XIX, portanto, o agrupamento da linguagem é obra de algo muito diferente – é operado pela literatura –, que nesse momento adquire uma função antes desconhecida. Ela agora tem um poder e uma especificidade novos, um outro sentido. Emerge um modo distinto de agrupar a linguagem, para além de qualquer representação possível. “A literatura torna-se a potência não representativa que agrupa a linguagem de uma maneira completamente distinta, em um ser-linguagem opaco que não tinha equivalente no século XVII, posto que no século XVII era a representação que operava o agrupamento da literatura” (DELEUZE, 2013, p.82, trad. minha).

Foucault, nesse sentido, é plenamente devedor de Mallarmé e de Blanchot – que descobrem um ser-linguagem irreduzível à designação, à significação. Com eles, a literatura abandona qualquer exigência de representação, para agrupar-se em uma linguagem opaca. Escritores como Artaud, Bataille, Klossowski de algum modo “abalaram o que se poderia chamar de os limites e as categorias do pensamento”. Fizeram aparecer, no interior do discurso filosófico ocidental, alguma coisa que era a própria linguagem do pensamento:

(...) é o pensamento falando, e o pensamento, de algum modo, sempre alguém ou além da linguagem, escapando sempre à linguagem, e depois a linguagem tornando a alcançá-lo, indo além dele, e depois o pensamento escapando dela novamente; foi essa muito curiosa relação de encadeamentos, de ultrapassagens recíprocas, de entrelaçamentos e de desequilíbrios entre o pensamento e o discurso nesses escritores que me interessou muito (FOUCAULT, 2010b, p.56).

Clarice: a oferta da palavra como pensamento sobre si mesma

“O pensamento falando”. Quem, na literatura brasileira, se aproximaria mais disso, senão Clarice Lispector? Quem nos poderia falar de uma *coisa-galinha*, reduzida a galinha, mas que sabemos não ser de nenhuma forma algo irreduzível? Quem, entre nós, ofereceria de forma tão generosa e tão pungente a palavra como pensamento sobre si mesma?

No conto “Uma galinha”, do livro *Laços de Família*, lemos a breve história de uma galinha. A família a escolhe para a refeição de domingo, após apalpá-la “com indiferença em sua intimidade”. Para surpresa e consternação de todos, eis que ela incha o peito e voa o voo curto das galinhas.

Que é que havia nas suas vísceras que fazia dela um ser? A galinha é um ser. É verdade que não se poderia contar com ela para nada. Nem ela própria contava consigo, como o galo crê na sua crista. Sua única vantagem é que havia tantas galinhas que morrendo uma surgiria no mesmo instante outra igual como se fora a mesma.

(...)

Foi então que aconteceu. De pura afobação a galinha pôs um ovo. Surpreendida, exausta. Talvez fosse prematuro. Mas logo depois, nascida que fora para a maternidade, parecia uma velha mãe habituada. Sentou-se sobre o ovo e assim ficou, respirando, abotoando e desabotoando os olhos. Seu coração, tão pequeno num prato, solejava e abaixava as penas, enchendo de tepidez aquilo que nunca passaria de um ovo (LISPECTOR, 2016, p.157).

Só a menina estava perto e assistiu a tudo estarecida. Mal, porém, conseguiu desvencilhar-se do acontecimento, despregou-se do chão e saiu aos gritos: “– Mamãe, mamãe, não mate a galinha, ela pôs um ovo! Ela quer nosso bem!” (*idem, ibidem*). Não foi morta. Passou o tempo. Raramente, mas ainda algumas vezes, enchia o peito de tal modo que talvez, se pudesse, até cantaria. Parecia, nesses momentos, alterar a expressão de sua “vazia cabeça”. Mas a verdade é que: “Na fuga, no descanso, quando deu à luz ou bicando milho – era uma cabeça de galinha, a mesma que fora desenhada no começo dos séculos” (*idem, p.158*). E chegamos, assombrados, ao último parágrafo do conto: “Até que um dia mataram-na, comeram-na e passaram-se anos” (*idem, p.158*).

A fuga da galinha, a perseguição da galinha. O homem procurando alcançá-la e ela escapando. E nós, leitores, acionados por algo que, ao mesmo tempo, está aquém ou além da linguagem. Mesmo que sejamos tentados a apanhar a linguagem (ou a galinha), fazendo-a interpretativamente parceira da menina atônita, que diz “ela quer o nosso bem” – talvez possamos dizer que a galinha (ou a linguagem) sempre escapa, por mais que a tomemos no nível da representação, por mais que afirmemos com uma certa segurança que, bem, não há dúvidas, tudo está dito ali. Como a galinha de Clarice, o pensamento sempre foge à linguagem. Embora logo ali, adiante, esta torne a alcançá-lo. Mas ele escapará novamente: ele, o pensamento, ela, a galinha.

A última frase do conto, que poderia equivocadamente ser recebida com o alívio de que, agora sim, a linguagem desposou o pensamento e ambos fizeram-se um só, essa frase traz um novo elemento às ultrapassagens recíprocas e aos desequilíbrios entre a figura da galinha e o pensamento, que todos aqueles encontros e desencontros alucinantes promoveram em nós, leitores: é um choque, uma interrupção, uma descontinuidade. É a suspensão – não só porque mataram a ave e a comeram, o que já seria suficiente, mas pelo desfecho: “e passaram-se anos”. É como se tudo pudesse começar novamente, a perseguição e as fugas da linguagem, produzindo pensamento.

Trata-se de uma epifania, da rasgada concretude do mundo. Pode-se dizer, com Wisnik: em Clarice, é o divino visitando as coisas... A linguagem do pensamento. O pensamento falando. Tudo isso está bem distante da ideia de uma literatura vista a partir de qualquer teoria da significação, por mais que esses modos de vê-la e à linguagem ainda persistam, como herança da Idade Clássica. Ou seja, já líamos no texto de 1966 que as análises sobre *o que algo quer de fato dizer*, quais as *ideias recobertas pelo que se diz* – ou mesmo as análises que privilegiam o significante (nos esquemas aprendidos, por exemplo, com a linguística e com a psicanálise) – não cessam de procurar a linguagem (da literatura) fora de seu lugar, no afã de vários modos de decifração. A literatura tem outro lugar, distinto. É a linguagem no seu próprio ser.

No mesmo livro *Laços de família*, um dos contos (“Amor”) narra os acontecimentos de um dia na vida de uma simples mulher. Trata-se de Ana, aquela que, apostando no amor por ser mãe e mulher, excede. De tão grande e honesto amor, ela excede a si mesma. Ana, no bonde em movimento, com as compras no colo, “deformando seu novo saco de tricô”, ocupava a perigosa hora da tarde, “quando a casa estava vazia sem precisar mais dela”. O fato inusitado, nessa ocasião, foi que viu um homem cego mascando chicletes. “Inclinada, olhava

o cego profundamente, como se olha o que não se vê. Ele mastigava goma na escuridão. Sem sofrimento, com os olhos abertos” (LISPECTOR, 2016, p.147). Foi então que, na arrancada súbita do bonde, o pesado saco de tricô foi ao chão. Os ovos quebraram.

A rede perdera o sentido e estar num bonde era um fio partido; [Ana] não sabia o que fazer com as compras no colo. E como uma estranha música, o mundo recomeçara ao redor. O mal estava feito. Por quê? Teria esquecido que havia cegos? A piedade a sufocava, Ana respirava pesadamente. Mesmo as coisas que existiam antes do acontecimento estavam agora de sobreaviso, tinham um ar hostil, perecível... O mundo se tornara de novo um mal-estar. Vários anos ruíam, as gemas amarelas escorriam. Expulsa de seus próprios dias, parecia-lhe que as pessoas na rua eram periclitantes, que se mantinham por um mínimo equilíbrio à tona da escuridão – e por um momento a falta de sentido deixava-as tão livres que elas não sabiam para onde ir. Perceber uma ausência de lei foi tão súbito que Ana se agarrou ao banco da frente, como se pudesse cair do bonde, como se as coisas pudessem ser revertidas com a mesma calma com que não o eram.

(...)

Ela apaziguara tão bem a vida, cuidara tanto para que esta não explodisse. Mantinha tudo em serena compreensão, separava uma pessoa das outras, as roupas eram claramente feitas para serem usadas e podia-se escolher pelo jornal o filme da noite – tudo feito de modo que um dia se seguisse ao outro. E um cego mascando goma despedaçava tudo isso (LISPECTOR, 2016, p.148-149).

Clarice continua: Ana percebe que há muito passara do seu ponto de descida. Entrou no Jardim Botânico, onde “a moral era outra”: “O Jardim era tão bonito que ela teve medo do Inferno” (*idem*, p.151). Ana sente vergonha, tivera piedade, mas depois seu coração se “enchera com a pior vontade de viver”, e “já não sabia se estava do lado do cego ou das espessas plantas” (...) Um cego me levou ao pior de mim mesma, pensou espantada (...) Ah! era mais fácil ser um santo que uma pessoa!” (*idem*, p.153).

Serviu o jantar ao marido, aos filhos, aos irmãos e a suas companheiras. Quando todos foram embora, “ela era uma mulher bruta que olhava pela janela”. A cidade estava adormecida e quente. O que o cego desencadeara caberia nos seus dias?” (...) “com uma maldade de amante, parecia aceitar que da flor saísse o mosquito, que as vitórias-régias boiassem no escuro do lago. O cego pendia entre os frutos do Jardim Botânico” (*idem*, pp.154-155).

De repente, o marido derrama o café na cozinha e o barulho soa para ela como um estouro do fogão e o prenúncio do fogo em toda a casa. O marido a afaga, “afastando-a do perigo de viver”. Ela se vê sem forças em seus braços. “Acabara-se a vertigem da bondade/E, se atravessara o amor e seu inferno, penteava-se agora diante do espelho, por um instante sem nenhum mundo no coração” (*idem*, p.155).

Penso que esse texto literário, a cada momento, nos desaloja da suposta segurança a que poderiam nos levar o gesto interpretativo ou a análise das representações: a criação de Clarice escapa ao julgamento moral, à serenidade de águas em um pretense lago de posições dualistas. Mais do que isso, de construções ordenadas da vida, da linguagem, das coisas. Não se trata, obviamente, de uma aplicação da literatura à dos enunciados de uma determinada formação histórica. Trata-se, antes, do gesto anunciado (e praticado por Foucault), de indagar as coisas ditas, os enunciados, bem como as visibilidades, munindo-se de um olhar problematizador, dirigido às palavras e às coisas. Não é ela, a personagem Ana, que fala, ou que diz “eu falo”. Nem se trata de um certo mundo a falar, um mundo de classe média do Rio de Janeiro, a que faz referência o texto. Com base na arqueologia de Foucault, estamos tratando de um “fala-se”, de um “diz-se”, em uma certa formação histórica, em suas visibilidades, com as quais o *diz-se* está em batalha constante. Isso teria a ver com um não-começo da linguagem, um lugar que poderia ser ocupado por tantos sujeitos possíveis e imagináveis. Trata-se de um murmúrio anônimo, o murmúrio do enunciado.

É a linguagem fora de seu lugar de decifração. É a linguagem que se movimenta, sem termo e sem promessa. É a descontinuidade da vida na linguagem. É Ana dona de casa, escapando aos perigos do entardecer e ao silêncio da família, prosaicamente indo às compras, interrompida pelo cego mascando chiclete. É a não continuidade da vida, com suas explicações causais e respectivos julgamentos: sim, porque há um cego que causa piedade e horror. Há um Jardim Botânico de assustadora beleza, beleza quase mortal. Há ovos que se quebram no corredor de um bonde. Há uma mulher que perde o rumo da casa. Há o marido que, sem história de delicadezas, enlaça a mulher depois do jantar. O título do conto, “Amor”, é ele mesmo rachado, partido, como precisa acontecer a quem se aventure a abrir enunciados e a expô-los em possíveis visibilidades que, no entanto, não lhes serão jamais correspondentes, nem estarão a eles direta e claramente ligadas. Assim como na descrição do quadro *Las Meninas*, segundo a qual o espelho não mostra nada daquilo que representa, e há um *vê-se* que capta muito além do quadro, uma região necessariamente invisível – do mesmo modo, nada do que “parece ser *isto*”, no conto de Clarice, poderia ser reduzido a *isto* – nem como nomeação, nem com designação, nem mesmo como metáfora ou ato comparativo.

Não que seja totalmente errôneo ou indesejável ver, na personagem Ana e seu encontro com o homem cego, a possibilidade de interpretações que nos levassem, por exemplo, a concluir que a dona de casa, após aquela experiência inusitada, agora, sim, passaria a *enxergar certas coisas* de sua vida. Mas vamos convir que tal uso da literatura

acabaria por *matar a coisa*, a cena, os tantos jogos de linguagem e de olhares que a narrativa carrega – e o dizemos porque há sempre uma “invisibilidade profunda do que se vê”, a qual é solidária com a própria “invisibilidade daquele que vê” – apesar dos espelhos, dos reflexos, dos retratos, como no quadro de Velásquez. Apesar de todos os detalhes do cair da tarde da personagem de Clarice. Apesar de todas as visibilidades das cenas, Ana é invisível – invisível para o cego, para o vigia do Jardim Botânico, para o marido, para ela mesma.

O que encontramos em Clarice é quase uma intimidade da escritora e seus personagens com aquilo que tanto apaixonava Foucault: o discurso anônimo, o discurso cotidiano. Ao lado de seu apreço por autores como Artaud, Bataille, Klossowski, interessavam-lhe genuinamente as vozes dos infames:

(...) todas essas falas esmagadas, recusadas pela instituição ou afastadas pelo tempo, o que dizem os loucos nas profundezas dos asilos há séculos, o que os operários não cessaram de dizer, de clamar, de gritar, desde que o proletariado existe como classe e tem consciência de constituir uma classe, o que foi dito nessas condições, essa linguagem a um só tempo transitória e obstinada, que jamais ultrapassou os limites da instituição literária, da instituição da escrita, é essa linguagem que me interessa cada vez mais (FOUCAULT, 2010b, p.56).

Como pensar esse interesse de Foucault? Trata-se aqui, a meu ver, de coisas ditas que não estariam nem no lugar da opacidade da linguagem, nem no lugar de sua transparência. Haveria um “algo a mais” a pensar, nesses ditos, sobre os “esmagados pelo instituído”. Como nos aproximamos dessa linguagem, dessas vozes, sem que sobre elas exerçamos aquela força da designação pura e simples ou, pior, a força da interpretação semântica ou ideológica? De que modo podemos fazê-las aparecer naquilo que têm, ao mesmo tempo, de opacidade e de clamor legítimo? Talvez escolher Clarice e seus textos, lado a lado com nossas pesquisas acadêmicas, seja um modo de nos familiarizarmos com o estranho, com o outro.

Importante sublinhar isto – que tem consequências relevantes para a filosofia e a educação. Temos vivido em uma corda frágil, entre formas de quase transparência da linguagem (na medida em que ambicionamos a clareza da designação, da interpretação dos signos, da tradução de uma suposta verdade neles impressa) e da experiência da completa opacidade da linguagem. Essa “linha feiticeira” não colocaria em oposição, de um lado, as coisas do vivido, do cotidiano, da existência objetiva, o mundo concreto – e, de outro, as coisas da arte, da criação, da ficção. Talvez se possa pensar que esses dois modos de ser da linguagem convivam sempre, de alguma forma, sem exclusão de um ou de outro. Também podemos imaginar que aquelas vozes dos homens infames, do louco nas profundezas dos

asilos, tenham interpelado Foucault, justamente pela complexidade das dores, alucinações e viagens por eles expostas, nas quais brilha a completa inventividade das palavras, uma sintaxe desconexa, porém inquietante e provocativa. Simultaneamente, ele veria o vínculo dessas construções com visibilidades e enunciabilidades, em torno das quais se foi construindo algo como o louco e a loucura, o criminoso e o transgressor, em nossa sociedade.

Enunciabilidades e visibilidades: um parênteses quase escolar

Aquilo que se vê não reside no que se diz – escreve Foucault no capítulo “Las Meninas”. Ver e dizer constituem uma *não-relação*. Em “Isto não é um cachimbo”, Foucault (2009) escreverá que, entre o desenho e seu título ou entre o visível e seu enunciado, também existe uma *não-relação*. Como Deleuze pontua, trata-se de uma relação mais profunda do que qualquer relação: “As duas formas, a forma do visível e a forma do enunciável, são irreduzíveis. Não há conformidade, nem correspondência, nem isomorfismo. Há uma *não-relação*, há disjunção. E é preciso que essa *não-relação* seja, de certa maneira original e paradoxal, uma *relação*” (DELEUZE, 2013, p.31, trad. minha).

Poderíamos dizer que há um tema central em *As palavras e as coisas* e que, já no primeiro capítulo, está colocado como um dos interesses maiores do autor. Trata-se do problema da verdade. Desde a Era Clássica, tal problema tem-se definido a partir da conformidade entre a coisa e sua representação, entre o dizer e o ver (DELEUZE, 2013, p.31). Para Foucault, o saber não é o conhecimento de algo por um sujeito: consiste, antes, nesse movimento feito de visibilidades e de enunciabilidades, irreduzíveis umas às outras. Por isso, nada há “por baixo” do saber nem “antes” dele. Nesse sentido, não há experiência que não tenha sido captada em um determinado saber. Posso dizer que “vejo algo”, como a loucura no hospital geral (ou a selvageria e barbárie de estupradores no Brasil)? Sim, posso dizer que “vejo” isso. Mas esse algo que vejo e enuncio é interior a um determinado saber. Não é um objeto que existiria independentemente do saber (formulado a respeito da loucura ou sobre a violência contra as mulheres no Brasil do século XXI).

Só para citarmos um problema, da cultura do estupro no Brasil, pode-se dizer que há enunciados e visibilidades que se multiplicam sobre mulheres de periferia urbana (mas não apenas sobre elas – mulheres de elite são também submetidas ao discurso machista), os quais convivem com outros, na direção contrária, formulados no interior de lutas muito específicas pela liberdade, pelos direitos de uso do próprio corpo, de mulheres de todos os grupos sociais,

de todas as faixas etárias. *Dizem-se* tais ou quais coisas sobre as mulheres, sua sexualidade, seu corpo, sua cor, sua idade. *Veem-se* tais ou quais coisas. Em ambos os casos, é no interior de certos saberes (do feminismo, da sociologia, das práticas religiosas, da ciência política, da antropologia) que diferentes coisas são ditas, diferentes relações de poder se efetivam “visivelmente”.

Mas não nos enganemos. Não há correspondências fáceis nem unívocas entre o que se diz e o que se vê. Enunciados e visibilidades mantêm uma relação complexa, caracterizada pela opacidade de ambos. Em virtude dessa opacidade da linguagem, das visibilidades, dos enunciados, há um trabalho rigoroso, permanente, que se exige do pesquisador: abrir as palavras, as frases, parti-las, para liberar os enunciados. Da mesma forma, há que abrir as coisas, para extrair-lhes visibilidades. O *há-luz* de uma época, assim como o *há-linguagem*, não só variam de uma formação histórica a outra como no próprio tempo a que fazem referência.

Para finalizar

Deleuze chama a atenção: o tema das visibilidades em Foucault tem a ver com um modo de vida, com um estilo de vida. Interessam-lhe as cintilações, as fulgurações – não exatamente as *coisas*. Os efeitos de luz – e não *as* coisas. Da mesma forma, interessam-lhe muito mais os efeitos dos modos de ser da linguagem, do que as frases ou as proposições. Interessam-lhe os enunciados, aquilo que chegou de alguma forma a ser efetivamente pronunciado, em um tempo e lugar e, claro, o conjunto dos acontecimentos, das emergências – o arquivo, esse “conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (FOUCAULT, 2008, p.145):

O que eu procuro não são as relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir relações que estão na própria superfície dos discursos; tento tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas (*idem*, p.146).

Para Foucault, a urgência era (e continua sendo, penso) restituir ao solo silencioso que ingenuamente pisamos e construímos – no âmbito das chamadas ciências humanas, desde o final da Idade Clássica, com foco nessa nova figura chamada *homem* – toda a sua instabilidade, todas as suas falhas, aquilo que ele tem de genuína ruptura. Porque esse solo

supostamente firme não cessa de inquietar-se sob os nossos passos (cfe. FOUCAULT, 1968, p.13).

Como vencer a distância entre palavras e coisas, a distância entre nós e o outro? Pergunta de Clarice. Pergunta de Foucault. Da vida pouco se sabe, como também das relações amorosas – o que, de fato, sabemos de Ana e seu marido, do narrador e Macabéa, da família e seu almoço domingueiro? Dessa vida, dessas relações, nunca se sabe, de fato, nada. A vida é sem explicação. Então criemos, escrevamos, pintemos. Escrever é pura potência, é um modo de sondar o mundo, é movimentar-se sobre um fundo de silêncio.

Amar, viver, pensar – talvez seja esse um jeito de compartilhar o que não se tem. Viver a trama da nudez e do vazio, a nudez da morte. Não como o fim de tudo, como destruição. Mas como amor ao desconhecido, amor das palavras e das coisas, irreduzíveis que são umas às outras. O outro, tão buscado e tão pensado por Foucault, é parceiro dos outros de Clarice – a galinha, a barata, a empregada negra, a dona de casa, a aluna, a nordestina – que nos surpreendem na sua invisibilidade e na sua opacidade, como Janair, de *Paixão segundo G.H.* (LISPECTOR, 1988) – a mulher “achatada como um baixo-relevo preso a uma tábua” e, ao mesmo tempo, em seu silêncio, a presença estrangeira de uma rainha africana.

Referências

DELEUZE, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault*. 1ª. ed. Buenos Aires: Cactus, 2013. 256p.

FERREIRA, Vergílio. Questionação a Foucault e a algum estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 1ª. ed. Lisboa: Portugalia, 1968. (pp.XXI-LV). 504p.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 1ª. ed. Lisboa: Portugalia, 1968. 504p.

FOUCAULT, Michel. Conversa com Michel Foucault. In: _____. *Repensar a política. Ditos & Escritos VI*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010a, pp.289-347. 390p.

FOUCAULT, Michel. Da arqueologia à dinástica. In: _____. *Estratégia, poder-saber. Ditos & Escritos IV*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010b, pp.48-60. 432p.

FOUCAULT, Michel. Isto não é um cachimbo. In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense, 2009, pp.247-263.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault explica seu último livro. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos & Escritos II*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008, pp.145-152. 376p.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

WISNIK, José Miguel. A matéria Clarice. *Instituto Moreira Salles*. Disponível em: <http://claricelispectorims.com.br/Media/view_video/55>. Acesso em maio 2016.

ROSA MARIA BUENO FISCHER é professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, pesquisadora I-C do CNPq. É autora dos livros *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão* e *Televisão & educação: fruir e pensar a TV*.