

## ***A DIMENSÃO LITERÁRIA DA GENEALOGIA EM FOUCAULT\****

*Daniel Verginelli Galantin\*\* \*\*\* \*\*\*\**

*<http://orcid.org/0000-0003-3833-7955>*

*[d.galantin@gmail.com](mailto:d.galantin@gmail.com)*

**RESUMO** *Neste artigo propomos estabelecer uma comparação entre escritos de Foucault sobre a literatura, notadamente seu livro “Raymond Roussel”, e textos que se consagraram pela fortuna crítica enquanto fundadores da genealogia, especificamente “Nietzsche, a genealogia e a história”. Organizamos essa comparação em torno da repetição do uso de duas figuras: i) a proliferação de máscaras enquanto processo de desidentificação e ii) uma experiência da finitude com viés não fundacional. Sustentamos que a recorrência da multiplicação das máscaras para apagar o rosto, assim como a íntima relação entre linguagem e morte, a qual se desdobra, no artigo sobre Nietzsche, nos termos do sacrifício genealógico do sujeito de conhecimento, é sinal de que Foucault estaria se apropriando de certos elementos do pensamento literário que lhe interessavam na década de 1960. Contudo, essa segunda apropriação ocorre mediante algumas mudanças, notadamente com sua mudança de solo, de uma reflexão voltada para o ser da linguagem na modernidade, para uma genealogia histórica. Finalmente, esboçamos uma terceira e última apropriação do pensamento literário por meio de seus escritos derradeiros. Trata-se de uma atitude-limite que passa por uma ontologia crítica e histórica de nós mesmos.*

**Palavras-chave** *Foucault, literatura, genealogia, linguagem.*

\* Artigo submetido em 11/05/2018 e aprovado em 09/07/2018.

\*\* Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR. Curitiba, PR, Brasil.

\*\*\* Bolsista do Pós-doutorado Júnior. Processo CNPq 167376/2017-9.

\*\*\*\*UEL - Universidade Estadual de Londrina. Londrina, PR, Brasil.

**ABSTRACT** *In this article we intend to establish a comparison between Foucault's writings on literature, specially his book Raymond Roussel, and other texts which were consecrated by the critical readings as founders of genealogy, specially Nietzsche, genealogy and history. The comparison is organized through the repetition of the use of two figures: the proliferation of masks as a process of disidentification, and a non-foundational experience of finitude. We sustain that the recurrence of the multiplication of masks in order to erase the face, as well as the intimate relation between language and death, which in the article on Nietzsche, results in the genealogical sacrifice of the subject of knowledge, is a sign that Foucault would be appropriating some elements of the literary thought which interested him at the 1960's decade. However, this second appropriation occurs through certain changes, especially by the displacement from a thought directed to the being of language in modernity, to a historical genealogy. Finally, we describe a third and last appropriation in his late writings. It goes through a limit attitude which is part of an historical and critical ontology of ourselves.*

**Keywords** *Foucault, literature, genealogy, language.*

## 1. Introdução

Nos estudos sobre Foucault, tornou-se perigosamente recorrente derivar, do estabelecimento de certos focos periódicos de estudo em sua obra, uma tripartição. De acordo com essa tripartição, na década de 1960, Foucault ter-se-ia concentrado apenas no eixo discursivo, isto é, nos saberes e na arqueologia que visa tornar visíveis as transformações de suas condições de existência. Na década de 1970, seu foco mudou para as práticas de poder com o desenvolvimento de sua analítica do poder, os estudos sobre as disciplinas e a biopolítica. Finalmente, na década de 1980, seus estudos voltaram-se para a genealogia das técnicas de si e das formas de subjetivação na antiguidade e nas primeiras experiências cristãs, as quais formam o eixo ético de seu pensamento e um novo recorte histórico de suas pesquisas. Não parece haver qualquer problema nessa tripartição ela mesma, pois, em linhas gerais, ela se refere aos principais focos de estudo de Foucault. Mas pensamos haver um problema quando, dessa tripartição, tiramos a consequência de que Foucault ter-se-ia desinteressado por questões levantadas em seus textos anteriores. Neste caso, seus escritos do período arqueológico parecem ser particularmente prejudicados quando isso ocorre. Quando os estudos sobre Foucault abordam textos dedicados a autores até hoje muito pouco estudados,

como Bataille, Blanchot, Klossowski, Raymond Roussel e Roger Laporte, eles geralmente são atribuídos a um interesse momentâneo de Foucault pela literatura moderna. Esse interesse se dá na medida em que a literatura moderna se constitui enquanto forma de linguagem vizinha da loucura, e como modo de desestabilizar a ordem discursiva moderna. Contudo, as conexões com outros momentos e facetas do pensamento foucaultiano geralmente não são feitas, ou são diretamente interditas. Assim, por exemplo, Roberto Machado afirma que há um visível distanciamento de Foucault com relação à problemática da linguagem a partir da constituição das noções de ‘enunciado’ e ‘arquivo’ em “A arqueologia do saber”. Por fim, no período genealógico, as reflexões sobre linguagem e literatura parecem remeter a um passado que já não diz nada sobre suas pesquisas daquele momento: “Nos anos 70, o Foucault genealogista do poder continua a não conceder nenhum privilégio à questão da literatura e da linguagem literária. O tempo do fascínio pela literatura tinha efetivamente passado” (Machado, 2005, p. 123).

Neste artigo pretendemos mostrar, acompanhando escritos das décadas de 1960 e 1970, que vários elementos de uma forma de pensamento ensejada pela literatura moderna se repetem em escritos posteriores, os quais marcam a fase genealógica do pensamento de Michel Foucault. Pensamos que a repetição desses elementos seja um sinal de que Foucault estaria se apropriando desse tipo de pensamento, isto é, transformando suas reflexões sobre o pensamento literário ao integrá-las na genealogia. Todavia, dessa repetição não concluiremos a invalidade da tripartição periódica supracitada, mas sim a necessidade da revisão de seus usos e, especialmente, de se evitarem afirmações demasiadamente categóricas sobre sua relação com autores sobre os quais ele escreveu na década de 1960. Se o ‘foco’ e os objetos da pesquisa de Foucault incontestavelmente mudaram nessas décadas, pensamos haver uma reatualização do ‘modo’ ou ‘forma de pensamento’ que ele encontrou nos autores supracitados. Nesse sentido, pensamos ser melhor compreender de outra maneira os escritos de Foucault ‘sobre’ literatura. Foucault parece ter se interessado pela literatura por considera-la enquanto forma de pensamento a ser, até certo ponto, incorporado; não se trata visa-la a partir de um olhar proveniente de outra seara claramente distinta, que seria a filosofia e, notadamente, a estética. Nesse sentido, podemos dizer que a genealogia incorpora e comporta uma forma de pensamento literário.

Entre os escritos da década de 1960, daremos especial atenção ao livro pouco comentado “Raymond Roussel”, assim como nos serviremos de outros textos e entrevistas dos “Dits et écrits”. O texto privilegiado do momento genealógico será aquele considerado um dos mais importantes deste período, a saber, o artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, de 1971. Partes de “A arqueologia do

saber” também serão analisadas enquanto sinal da conexão entre os momentos arqueológico e genealógico. Os elementos que permitirão a articulação entre os blocos textuais destes dois períodos serão fundamentalmente dois:<sup>1</sup> a figura da máscara e a experiência da finitude. Na medida em que faremos uma abordagem transversal de textos escritos em diferentes momentos, buscaremos sempre mencionar sua datação. Começaremos, então, com a figura da máscara enquanto fio que conecta reflexões de diferentes momentos do pensamento foucaultiano.

## 2. A máscara no artigo sobre Nietzsche, de 1971, e em “Raymond Roussel”, de 1963

Boa parte do artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, de Foucault, é uma minuciosa análise do modo como Nietzsche faz um uso distinto dos termos origem (*Ursprung*), por um lado, e, por outro, proveniência (*Herkunft*), invenção (*Erfindung*) e emergência (*Entstehung*). Muito embora Nietzsche por vezes utilize indistintamente esses termos, o que interessa a Foucault é o fato de que, quando é feito um uso marcado, eles remetem a dois modos distintos de se pensar a história em relação com a atualidade e, no limite, de pensar o próprio real. Um é o modo de pensar segundo o qual as coisas (que podem ser sujeitos, objetos, sentimentos, saberes, elementos culturais) apresentam uma identidade atemporal a ser revelada ou ocultada, uma essência desenvolvida teleologicamente ou apenas moldada pelo tempo. O papel da filosofia no presente seria, então, revelar ou desvendar essa teleologia ou essência de identidade. Outra maneira de pensar a relação da história com a atualidade é considerando que a identidade das coisas existe, mas tão somente enquanto efeito temporário da articulação entre outras coisas distintas. Pensando-se desse modo, a realidade dessas coisas é considerada puramente acidental. Neste último caso, a essência das coisas existe apenas enquanto uma cristalização temporária da relação entre outras coisas distintas entre si. Por conseguinte, o papel da filosofia seria mostrar que aquilo que é primeiro não é essência imutável das coisas, mas a multiplicidade, a dispersão e a relação.

Foucault aponta que, ao fazer uso distinto dos termos origem e proveniência, Nietzsche considera a origem como aquilo que delimita a identidade de algo, “sua forma imóvel e anterior a tudo aquilo que é acidental e sucessivo”. A origem é como o rosto que define a identidade escondida detrás de uma máscara. De

1 Há um terceiro elemento que opera esse entrelaçamento: a definição da tarefa da Filosofia como sendo aquela de estabelecer um diagnóstico do presente. Contudo, seria necessário outro artigo inteiramente dedicado a esse tema.

maneira que mostrar a origem de algo é como “tentar tirar todas as máscaras para, ao final, desvelar uma identidade própria” (Foucault, 2001a, p. 1006). Quando o genealogista deixa de buscar na história a origem primeira das coisas, sua narrativa muda radicalmente. A história genealógica descobre que aquilo que está no começo de algo não é sua identidade ou um estágio de seu desenvolvimento no devir, mas a interação conflituosa entre coisas distintas:

[...] por detrás das coisas há algo 'completamente diverso': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhes eram estranhas [...]. Aquilo que encontramos no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia de outras coisas, é o disparate (Foucault, 2001a, p. 1006).

Gostaríamos de ressaltar como esta diferença entre a genealogia e uma história baseada na busca por origens, tal como apresentada em 1971, parece coincidir com outra tensão apontada por Foucault já em 1963, mas dessa vez relativa à abordagem da obra literária de Raymond Roussel. Evidentemente, não buscamos refazer todo o percurso deste rico e ainda pouco explorado livro de Foucault, mas propomos um recorte de modo a estabelecer um isomorfismo com o artigo sobre Nietzsche de 1971. Esse isomorfismo diz respeito, pelo lado do livro “Raymond Roussel”, às reflexões de Foucault sobre linguagem e morte e, do lado do artigo sobre Nietzsche, diz respeito aos efeitos da história genealógica ou história efetiva. Pensamos que, tanto a figura da máscara quanto a de uma experiência da finitude com viés não fundacional, seriam a maior evidência a nosso favor, pois ambas são catalisadoras de um tipo de reflexão comum a ambos os escritos.

Especialmente no início e nos momentos finais de “Raymond Roussel”, Foucault procura se distanciar de duas formas de se conceber a linguagem rousseliana: a patologização e o segredo. Iremos nos concentrar na figura do segredo, uma vez que ela parece englobar a recusa de Foucault em ler Roussel pelo viés da patologia – pois buscar na escrita os sinais de uma patologia mental também poderia ser pensado nos termos de um segredo escondido no texto. Sustentar que o texto rousseliano guarda um segredo significa admitir uma figura da linguagem em que o texto carrega uma mensagem primordial, mas oculta. Nesse caso, seria preciso desenvolver técnicas hermenêuticas que serviriam como um fio de Ariadne, ainda que elas sejam baseadas no tarot, na alquimia, ou em qualquer forma de iniciação a uma palavra esotérica. Ao final do labirinto seguido pelo fio da hermenêutica, seria revelado o segredo que ficou oculto pelo autor, intencionalmente ou não. Nesse caso, estamos de acordo com a leitura de Pierre Macherey, que ressalta, no prefácio de “O nascimento da clínica”,

a aversão de Foucault ao procedimento do comentário. Essa aversão vem do fato de o comentário pressupor um sentido latente e uma intencionalidade do autor, pressupostos dos quais Foucault se afastava, juntamente com boa parte da literatura moderna:

O fato de reconhecer um sentido e, então, uma intencionalidade latente num discurso, é ligado à possibilidade de sustentar um outro discurso sobre esse primeiro discurso; comentário que presumidamente ‘diz’ exatamente aquilo que esse discurso primeiro já dizia sem dizê-lo (Macherey, 1992, pp. 6-7).

Em linhas gerais, esse desvelamento hermenêutico se daria por meio da elaboração de um comentário que teria um efeito análogo à revelação do verdadeiro rosto do texto, rosto que é sua mensagem primordial até então escondida por detrás das máscaras criadas pelos labirintos da linguagem.

Para Foucault, se em certos momentos Roussel de fato utilizou alguns procedimentos inspirados no tarot ou na alquimia para escrever seus textos, eles não foram, contudo, utilizados para encobrir segredo algum. Seu uso deu-se muito mais com o objetivo de “[...] arranjar um ferrolho suplementar no interior da linguagem, todo um sistema de vias invisíveis, de chicanas e de defesas sutis” (Foucault, 1992, p. 19). Desse modo, se em sua última obra, “Como escrevi alguns de meus livros”, Roussel descreve o *modus operandi* utilizado em algumas de suas obras anteriores, para Foucault, este trabalho derradeiro não pode ser compreendido enquanto uma chave-mestra que abriria todas as obras precedentes. Se a última obra fornece uma chave para desvendar os procedimentos de escrita das outras, ela também recoloca o problema de qual seria a chave que permite entendê-la também. Assim, “Como escrevi alguns de meus livros”, ao final, levanta a suspeita de que, em vez de fornecer uma chave-mestra, cada uma das outras obras de Roussel pode também carregar uma chave própria. Dirá Foucault:

Dando uma chave no último momento, o texto seria como um primeiro retorno à obra com uma dupla função: abrir certos textos em sua arquitetura mais exterior, mas indicar que é preciso, para esses assim como para os outros, uma série de chaves em que cada uma abriria sua própria caixa, e não aquela menor, mais preciosa, melhor protegida, que aí se encontra contida (Foucault, 1992, p. 15).

Se pensarmos na figura da chave como o código que desvenda um segredo para dar acesso a algo, podemos dizer que Foucault está pensando cada um dos livros de Roussel em termos semelhantes àqueles por meio dos quais, no ano seguinte, no artigo “A loucura, a ausência de obra”, ele descreverá o código carregado por uma palavra transgressiva. Uma palavra transgressiva não pode

ser pensada nos termos de uma chave que dá acesso ao sentido oculto de um texto, retirando assim as suas máscaras e mostrando seu verdadeiro rosto, nem enquanto aquela que expressa um conteúdo proibido. Foucault define uma palavra transgressiva como aquela que submete uma palavra conforme ao código reconhecido, a outro código cuja chave é dada pela primeira. Desse modo, uma palavra transgressiva desdobra a palavra reconhecida sobre si mesma: “Ou seja, ela não comunica uma significação interdita ao mesmo tempo que a esconde; ela se instala de início numa dobra essencial da palavra” (Foucault, 2001a, p. 444). Se levarmos isso em consideração, poderemos entender a rejeição de Foucault em relação à interpretação do último livro de Roussel nos termos do desvelamento de um segredo essencial. Pois além de, neste livro, Roussel não mencionar certas obras, o último trabalho recoloca o problema de todos os outros, de modo que, ao fim e ao cabo, por meio de um mecanismo de regressão ao infinito, elimina-se a figura do segredo. Pensamos que, se há segredo na linguagem de Roussel, ele é semelhante àquele que o genealogista descobre por trás das coisas, ou seja, o fato de que elas não têm segredo algum, de que não há mensagem ou sentido oculto. Foucault escreverá sobre a linguagem roussseliana: “ela cintila com uma incerteza irradiante que é inteiramente de superfície, e que recobre uma espécie de branco central: impossibilidade de decidir se existe um segredo, ou nenhum, ou vários e quais são eles” (Foucault, 1992, p. 19). Portanto, enquanto palavra transgressiva, a linguagem roussseliana desdobra o sentido familiar da linguagem mais cotidiana rumo ao estranho e à ruptura de sentido.

Roussel menciona o exemplo de um dos seus procedimentos, que consistira em jogar com a homonímia e a homofonia das palavras para formar e conectar frases. Num caso, tratou-se de inventar uma história para conectar as frases “les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard”,<sup>2</sup> com “les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard”<sup>3</sup> (Roussel, 2015, pp. 18-20). Com esse procedimento, a construção da narrativa deveria apelar menos para a imaginação do sujeito que para o jogo imaginativo da própria linguagem em sua materialidade. Sobre este caso, Foucault ressalta não haver qualquer segredo em operação para fazer a mediação entre ambas as frases na criação da obra, mas sim as figuras do desdobramento e do duplo, as quais se desenvolvem a partir da própria linguagem com a homonímia e a homofonia. Como escreve Foucault, Roussel joga com a possibilidade de, ao ler cada uma das frases, “[...] nós somos expostos ao perigo sem orientação de nelas ler outras frases, que são outras e as mesmas”

2 Traduzido por “As cartas do branco sobre os bandos do velho pilhante” (Foucault, 1999, p. 11).

3 Traduzido por “As letras de giz sobre as bandas do velho bilhar” (Foucault, 1999, p. 11).

(Foucault, 1992, p. 19). Esse risco de desdobramento e desvio de sentido se dá por uma questão fundamental que concerne à linguagem: “o simples fato, fundamental na linguagem, de que há menos vocábulos que designam do que coisas a serem designadas” (Foucault, 1992, p. 22). Essa carência permite a proliferação de sentido com a qual a obra de Roussel joga. Já o comentário, quando pensado nos termos de desvelamento, apenas contorna essa carência e restringe a proliferação de múltiplos sentidos, submetendo a linguagem à unidade da representação e à comunicação de uma mensagem, isto é, à sua função de designação.

Essa carência fundamental da linguagem, poucas vezes definida de modo tão direto e materialista por Foucault, é aquilo que permite a uma mesma palavra assumir diferentes significados, e que alguns gramáticos chamam de espaço trópico. Desse modo, a escrita de Roussel desdobrar-se-ia neste espaço trópico. Contudo, Foucault não descreve o espaço trópico em termos apenas gramaticais, pois ele também dá margens a uma reflexão filosófica, especialmente ao ser descrito enquanto “um branco disposto na linguagem, e que abre no interior da palavra seu vazio insidioso, desértico e cheio de armadilhas” (Foucault, 1992, p. 24). Segundo Foucault, Roussel aborda este espaço nos termos de “uma lacuna” ou “uma vacância absoluta do ser que é preciso investir, controlar e preencher pela invenção pura”; uma invenção, todavia, que não busca “duplicar o real com um outro mundo, mas que, nos redobramentos espontâneos da linguagem, [visa] *descobrir* um espaço insuspeito e *recobri-lo* de coisas ainda nunca ditas” [grifos do autor] (Foucault, 1992, p. 25). Em vez de preencher esse vazio donde provém a proliferação de sentidos, como normalmente fazem os comentários, Roussel tenta acolhê-lo em sua escrita fazendo dele um elemento de criação.

Na descrição deste espaço tropológico, Foucault sustentará que ele é aparentado à figura da máscara. Porém, trata-se da máscara pensada não enquanto instrumento a esconder a identidade do rosto, mas nos termos de artifício de proliferação e invenção de figuras que, em vez de escondê-lo, transfiguram-no:

O vazio que se abre no interior de uma palavra não seria simplesmente uma propriedade dos signos verbais, mas uma ambiguidade mais profunda, e talvez mais perigosa: ele mostraria que a palavra, como um rosto de papelão multicolorido, esconde aquilo que ela duplica e de que ela é separada por uma fina espessura de noite. O redobramento das palavras seria como o redobramento da máscara por cima do rosto: ele abriria sobre o mesmo eclipse do ser (Foucault, 1992, p. 28).

Essa mesma figura da máscara ainda é articulada às figuras do vazio e da morte, usadas por Foucault para descrever o ser da linguagem moderna, seu segredo de ser sem segredo. Esta descrição coincide com aquela usada para tratar a linguagem comum à literatura e à loucura em “Loucura, ausência de



obra”. Neste artigo de 1964, a relação gemelar entre loucura e literatura moderna dá-se por uma linguagem cujo ser é definido nos termos de uma “reserva de sentido”. Essa reserva, contudo, não deve ser entendida enquanto uma provisão positiva, mas sim uma ruptura de sentido que, ao invés de anular o sentido, impede a predominância de um único sentido. A ausência de obra é descrita nos termos de “uma figura que retém e suspende o sentido, arranja um vazio em que é proposta tão somente a possibilidade ainda não realizada que um certo sentido venha aí alojar-se, ou um outro, ou ainda um terceiro, e isso talvez até o infinito” (Foucault, 2001a, p. 446). Desse modo, a ruptura de sentido que diz respeito à ausência de obra remete a uma proliferação, e não a uma anulação.

Os textos de Roussel procuram aproximar-se desta região vazia de ruptura de sentido, ampliá-la ao máximo e acolhê-la, não por meio do uso de uma linguagem de iniciados ou uma linguagem cifrada, mas da linguagem mais cotidiana. Assim como uma palavra transgressiva, os textos rousselianos desenvolvem uma maquinaria de procedimentos que abalam a autoevidência do ordenamento linguístico do cotidiano. Desse modo, podemos afirmar sobre estes textos o mesmo que Foucault, em 1964, afirma sobre a literatura desde Mallarmé, ou seja, que ela: "supunha sob cada uma de suas frases, sob cada uma de suas palavras, o poder de modificar soberanamente os valores e as significações da língua à qual, apesar de tudo (e de fato), ela pertencia; ela suspendia o reino da língua num gesto atual de escrita" (Foucault, 2001a, pp. 446-447). Roussel operou essa suspensão da língua pela escrita ao colocar em ação procedimentos que não apelam para nenhuma experiência trágica do pensamento, mas que, para isso, usam da própria materialidade da linguagem. Em vez de a escrita rousseliana esconder um segredo, com seus procedimentos ela faz proliferar máscaras sobre o rosto das palavras, de maneira que, ao fim e ao cabo, elas perdem suas identidades mantidas pela referencialidade. O uso cotidiano da linguagem mostra-se mais frágil do que se imaginava. O comentário que buscar desvendar o segredo da obra de Roussel não fará nada mais que tomar uma máscara por uma identidade, reconduzindo a linguagem literária à linguagem cotidiana. Apenas um pensamento que também acolha esse vazio central de ruptura de sentido disposto na linguagem, que também opere de acordo com a proliferação de máscaras, que seja ele também um pensamento literário, pode dar conta dessa obra. Boa parte do esforço de Foucault neste livro parece direcionar-se no sentido de acolher esse vazio da mesma forma que Roussel o fez, assim como de mostrar seu potencial crítico.

### 2.1. *A genealogia, a morte e as máscaras no artigo sobre Nietzsche de 1971*

Retornando ao artigo de Foucault sobre Nietzsche, podemos dizer que, quando ele contrapõe uma história dirigida por princípios metafísicos marcados pela constância à história efetiva nietzscheana (*Wirklich Historie*), encontramos uma concepção de história avessa a totalizações e à homogeneidade temporal, na qual não há um sujeito soberano que confere sentido ao devir. Segundo Foucault:

A história efetiva se distingue daquelas dos historiadores pelo fato dela não se apoiar em qualquer constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é fixo o suficiente para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apoia para voltar-se em direção à história e apreendê-la na sua totalidade, tudo o que permite retracá-la como um paciente movimento contínuo, trata-se de quebrar sistematicamente tudo isso. É preciso despedaçar aquilo que permitiria o jogo consolador dos reconhecimentos [...]. A história será efetiva na medida em que ela introduzir o descontínuo em nosso próprio ser (Foucault, 2001a, p. 1015).

Junto à concepção de uma história efetiva, encontramos esboços de uma concepção positiva de poder. Essa concepção de poder será a característica principal das pesquisas de Foucault durante a década de 1970, sendo vastamente comentada pela bibliografia secundária. O corpo, transpassado pela história das relações de forças, é sempre o exemplo privilegiado pela leitura foucaultiana de Nietzsche. Ele se torna, assim, o principal índice dessa positividade do poder:

Nós pensamos em todo caso que o corpo não tem outras leis que a fisiologia e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências (Foucault, 2001a, p. 1015).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a pesquisa da proveniência de algo, em contraposição à busca pelas suas origens, apresenta um caráter eminentemente desconstrutivo: “A pesquisa da proveniência não funda, pelo contrário: ela agita aquilo que se percebia como imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade daquilo que se imaginava conforme a si mesmo” (Foucault, 2001a, p. 1010). A pesquisa pela proveniência privilegia a materialidade do corpo em sua articulação com a história, em detrimento de um Eu idêntico a si mesmo (individual ou coletivo), o qual conferiria sentido ao devir. Ademais, se a história arruína os corpos, ela lhes acrescenta caracteres novos, sendo estes últimos aqueles que despertam o interesse do pensamento genealógico. Não se trata de negar toda e qualquer realidade biológica do corpo, mas sim de afirmar que a história penetra nesse corpo, a política e os acontecimentos transpassam-no. Da mesma maneira, se a genealogia também visa

às diversas cenas em que os instintos e a consciência desempenham diferentes papéis, podemos dizer que ambos são histórica e geograficamente variáveis. Muito mais que essências eternas cuja forma seria moldada pela história, a própria realidade dos instintos e da consciência é construída na história. Nesta direção, o pensamento genealógico irá se interrogar não pelo ser desses personagens, mas pelo modo como eles atuam. Contudo, isso é um sinal de que o poder de ruptura de sentido encontrado na materialidade da linguagem parece ter sido estendido para uma investigação histórico-genealógica da materialidade do corpo.

Quando atentamos para o final desse artigo de 1971, podemos notar que, além dos indícios de uma nova abordagem do poder que se constitui no pensamento de Foucault, há uma importante reflexão acerca de quais seriam os efeitos de se pensar, junto a Nietzsche, a partir de uma genealogia histórica. Além de diferenciar a história genealógica nietzscheana daquela dos historiadores do século XIX, Foucault também se interessa em considerar quais seriam os efeitos desse pensamento. A figura da proliferação de máscaras será usada, então, além do início do artigo, também nos momentos de sua conclusão. Quanto a essa figura da proliferação das máscaras, pensamos que os comentadores de Foucault não lhe deram a devida atenção. O final do artigo sustenta que toda a reflexão nietzscheana de juventude, encontrada em “Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida” (Nietzsche, 2005, pp. 67-178), é retomada nos escritos de maturidade, após a década de 1880. Porém, nos escritos desse momento posterior, Nietzsche deixa de lado a metafísica do artista, característica de seus escritos de juventude, para fazer da história um uso antiplatônico. No texto de juventude, a história que era nomeada ‘monumental’ era aquela que visava delimitar os grandes personagens de um *devoir* teleológico a ser mantido em seus trilhos e levado a cabo no presente. Contudo, nos escritos de maturidade, essa história não é mais criticada por, ao se tornar ciência, tolher as pulsões criativas do presente. A crítica de maturidade de Nietzsche desdobra a história monumental sobre si mesma, fazendo dela um uso paródico e burlesco. Para descrever esse uso paródico antiplatônico, Foucault volta a utilizar a figura da máscara. A história efetiva (outro nome para o uso antiplatônico da história) oferece uma máscara não para confeccionar uma verdadeira face para a confusão identitária em que se encontrava a Europa do XIX, mas para ensejar um baile completo. Mais uma vez, de forma análoga aos escritos sobre linguagem e o pensamento literário, o uso paródico da história monumental trata de multiplicar as máscaras de modo a estimular a perda da identidade. Segundo Foucault, a história efetiva

[...] quer colocar em cena um grande carnaval do tempo, em que as máscaras não cessarão de retornar. Mais que identificar nossa pálida individualidade às identidades fortemente

reais do passado, trata-se de nos irrealizarmos em várias identidades reaparecidas; e, retomando todas essas máscaras – Federico de Hohenstaufen, César, Jesus, Dionísio, Zaratustra talvez –, recomeçando a bufonaria da história, nós retomaremos em nossa irrealidade a identidade ainda mais irreal do Deus que a traçou (Foucault, 2001a, p. 1021).

O segundo uso da história era aquele que, no texto nietzscheano de juventude, fazia dela uma história ‘antiquária’. Tratava-se, então, de uma história que define a identidade do presente por meio de seu enraizamento no passado. Desse modo, o uso antiquário da história estabelece continuidades de território, sangue, língua e cultura que se tornam alvo de exaltação identitária. Se o presente se afasta dessas continuidades, este afastamento deve provocar indignação e um desejo de retorno. Mais uma vez, Foucault defende que, no pensamento de maturidade de Nietzsche, o uso antiquário da história não é mais criticado por sufocar o presente com peso do passado. O uso genealógico perverte a história antiquária por dentro, fazendo-a voltar-se contra seu próprio viés de fundamentação das identidades. Em seu uso antiplatônico, essa história acaba por mostrar que uma pluralidade de almas habita a homogeneidade daquilo que o presente teria de mais próprio. Mesmo cada uma das nossas várias almas é apenas “um sistema complexo de elementos também eles múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina” (Foucault, 2001a, p. 1022). Desta maneira, Foucault afirma que, “se a genealogia, por sua vez, põe a questão da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para trazer à luz os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, interditam toda identidade” (Foucault, 2001a, p. 1022). Assim como a proliferação de máscaras deixa supor, a genealogia provoca um efeito análogo àquele referido pelo famoso trecho da carta de Rimbaud a Georges Izambard, em que o desacordo entre sujeito e verbo remete antes a uma fratura no sujeito que a um erro gramatical. Nesse caso, poderíamos afirmar que a genealogia mostra que “Eu é um outro” (Rimbaud, 2006, p. 155).

Por conseguinte, a questão central desse artigo sobre Nietzsche, um dos textos inaugurais da genealogia, é um forte indicador de nossa hipótese de comunicação entre o pensamento genealógico e o pensamento literário. A questão central, apresentada no início deste item, é o papel de uma história genealógica enquanto procedimento cujo efeito é a desestabilização de uma determinada ordem do presente, ordem esta que confere as identidades de sujeitos e objetos. Essa fissura na identidade parece indicar um deslocamento ou desdobramento do mesmo viés da experiência literária que Foucault havia destacado em “Raymond Roussel”. Neste caso, a semelhança entre a descrição dos procedimentos rousselianos e a genealogia nietzscheana é enorme. Se retornarmos ao exemplo do mecanismo de criação literária rousseliana anteriormente citado, o qual opera por meio da materialidade da linguagem com suas homônimas e homofonias, teremos uma

melhor ideia da comunicação entre os pensamentos genealógico e literário. A pobreza inerente à linguagem, o fato de existirem menos palavras do que coisas, ao mesmo tempo que ajuda a tornar impossível uma pura representação do real, também constitui a riqueza que abre espaço para a criação literária. Foucault escreve, a esse respeito, sobre o procedimento de dobra da linguagem por meio da homonímia e homofonia em Roussel:

Como se a função dessa linguagem dobrada fosse de se inserir no minúsculo intervalo que separa uma imitação daquilo que ela imita, de fazer aí surgir um rasgo e desdobrar essa imitação em toda a sua espessura. Linguagem, fina lâmina que fende a identidade das coisas, que as mostra irremediavelmente duplas e separadas delas mesmas até mesmo em sua repetição, e isso no momento mesmo em que as palavras retornam à sua identidade numa majestosa indiferença a tudo aquilo que difere (Foucault, 1992, p. 34).

Bastaria, por exemplo, experimentar trocar a palavra ‘linguagem’ por ‘história’ ou ‘história efetiva’ na citação acima para nos darmos conta de como, no pensamento foucaultiano, tanto a linguagem literária quanto a história genealógica agem como uma lâmina que fende a identidade das coisas. Ao fazer da história um carnaval de proliferação de máscaras, sem para isso usar qualquer elemento fantástico, mas sim seus tons acinzentados, a genealogia age como uma fina lâmina que fende a identidade das coisas, sejam elas sujeitos, objetos, políticas da verdade, ou ainda, como veremos a seguir, o próprio genealogista.

#### 2.1.1. O uso crítico da genealogia histórica enquanto experiência da finitude

Ainda falta analisarmos uma última transvaloração da história operada por Nietzsche em seus escritos de maturidade e analisada por Foucault. Ela seria o terceiro e último isomorfismo a conectar as reflexões sobre o pensamento literário da década de 1960 com o texto de 1971 e a genealogia foucaultiana. Nesse caso, buscamos ressaltar o reaparecimento, em 1971, de outro viés das reflexões sobre o ser da linguagem na modernidade, desta vez enquanto espaço de uma experiência não fundacional da finitude. Sustentamos que uma figura análoga da finitude e da morte, tal como encontrada nos textos da década de 1960, mostra-se presente também no artigo sobre Nietzsche. Muito embora essa dimensão esteja intimamente conectada com o efeito genealógico da desestabilização das identidades, tal como analisado antes com a figura da proliferação das máscaras, dedicamos um trecho à parte para sua relação com a finitude por dois motivos: por Foucault também tratá-la separadamente quando menciona o uso crítico da história em seu artigo de 1971, e por se tratar de uma questão tão importante para o pensamento foucaultiano como a questão da crítica.

Uma experiência da finitude de viés não fundacional pode ser encontrada no momento final do artigo sobre Nietzsche de 1971, mais precisamente no

momento em que Foucault menciona a transformação da função crítica da história, ocorrida entre os escritos nietzscheanos de juventude e os de maturidade. Em sua juventude, Nietzsche objetava à história denominada ‘crítica’ o fato desta que sua ânsia por tornar a verdade uma forma de fazer justiça ao passado e ao presente acabava por tolher as pulsões artísticas do presente em prol da verdade. Segundo o jovem Nietzsche: “é então que se percebe o quão injusta é a existência de um objeto, de um privilégio, de uma casta, de uma dinastia, o quanto tudo isso merece desaparecer” (Nietzsche, 2005, p. 97). Porém, as pulsões artísticas do presente não podem prescindir da dominação e nem da falsidade, de modo que elas são, por conseguinte, reprimidas pela verdade almejada pelo grande tribunal da história crítica. Evidentemente, Nietzsche deixa claro que esse uso da história, assim como o uso monumental e o antiquário, não é por si mesmo problemático. O problema se dá quando esse tríptico uso foi hipostasiado no espírito científico moderno. Esse espírito, contudo, era justamente aquele do final do XIX, o qual visava fazer da história uma ciência. Foucault defende que, em vez de mobilizar os impulsos artísticos vitais contra o par justiça-verdade do história crítica e seu tribunal, nos escritos nietzscheanos de maturidade a história genealógica opera o próprio sacrifício do sujeito de conhecimento. Ao interrogar sobre si mesma e sobre toda forma de consciência científica, isto é, ao fazer uma espécie de autogenealogia, a vontade de verdade que mobilizava a investigação histórica não encontra os limites da razão, dentro dos quais nós podemos conhecer legitimamente. A vontade de verdade, sob a forma da consciência histórica, “descobre então as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, cruel refinamento, maldade” (Foucault, 2001a, p. 1023). Ou seja, a história efetiva descobre não ser guiada por uma verdade para cuja revelação bastaria criar procedimentos de correção da nossa visão, ou respeitar os limites da razão, pois essa verdade nada mais é que uma vontade de verdade. Esta vontade, por sua vez, não conduz a qualquer reconciliação do homem para consigo mesmo, pois a consciência histórica descobre que “não há no próprio conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro” (Foucault, 2001a, p. 1023), mas apenas embates e usurpações entre homens e entre pulsões. A vontade de verdade é, portanto, eminentemente plástica. Por conseguinte, assim como a história deixa de coincidir com o espaço de um tribunal de julgamento das injustiças, também é colocada em questão a figura do sujeito de conhecimento e sua estabilidade.

Foucault termina seu artigo sustentando que, se, por um lado, a filosofia do XIX lidou com o duplo problema da fundamentação recíproca entre liberdade e verdade, e a questão de um saber absoluto, com Fichte e Hegel, respectivamente, por outro, a história nietzschiana transforma essa problemática ainda na mesma

época. Ao deslocar-se da busca da verdade e, em seu lugar, interrogar a vontade de verdade, a história genealógica radicaliza a crítica. Essa radicalização da crítica faz com que ela se volte contra o próprio sujeito de conhecimento: “o que, no sentido da crítica, não quer dizer que a vontade de verdade é limitada pela finitude do conhecimento; mas que ela perde todo limite e toda intenção de verdade no sacrifício que ela deve fazer do sujeito de conhecimento” (Foucault, 2001a, p. 1024). Ao sacrificar o sujeito de conhecimento, a genealogia aproxima-se novamente do pensamento literário, fazendo com que esse sacrifício faça aparecer uma miríade de formas históricas de subjetividade sem que haja um princípio que as sintetizem.

Quando Foucault escreveu sobre Roussel, anos antes, ele já havia percebido como o esforço de sua literatura visava aproximar-se do centro vazio de ruptura de sentido da linguagem. Aproximar-se desse centro, descrito sempre por meio de figuras da finitude e da morte, não significa, contudo, extrair dele alguma positividade, mas fazer desse movimento sem fim uma multiplicação de rupturas de sentido na linguagem cotidiana. Este seria o motivo pelo qual, apesar de toda carga fantástica dos textos rousselianos, não poderemos encontrar em nenhum deles a figura da ressurreição:<sup>4</sup>

A linguagem e a morte incessantemente organizam esse mesmo jogo em que elas se juntam para mostrar que elas separam. Nenhuma crença, nenhuma atenção ou ciência positiva interditaram Roussel de atravessar esse limiar da ressurreição, mas sim a estrutura profunda de sua linguagem e a experiência do fim (finitude, termo, morte) e do recomeço (repetição, identidade, ciclo indefinido), que ele fazia nessa linguagem (Foucault, 1992, p. 110).

Podemos, então, considerar que o sacrifício do sujeito de conhecimento seja uma experiência não fundacional da finitude, a qual se articula a um deslocamento da crítica. Esta última passa da busca pelos limites legitimadores do conhecimento da verdade e da questão de um saber absoluto para a interrogação das formas históricas da vontade de verdade. Essa interrogação, por sua vez, ao se voltar sobre si mesma, desdobra-se no sacrifício do sujeito de conhecimento. Tudo isso confirma que a genealogia foucaultiana assume ou incorpora em si

4 Aparece aqui outro sinal de vínculo entre os escritos de Foucault sobre linguagem e os de Blanchot acerca da relação entre linguagem e morte. Poderíamos pensar como a figura da ressurreição apenas pode aparecer na literatura e nas formas de pensamento que lhes interessam, de uma maneira radicalmente diferentemente de sua versão teológica. Ela aparece apenas enquanto ressurreição da morte. Sobre isso, ver o texto de Jean-Luc Nancy, “Ressurreição de Blanchot”: “o espaço da ressurreição, aquele que a define e que a torna possível, é o espaço fora do sentido, que precede o sentido e o sucede – admitindo-se que aqui anterioridade e posterioridade não tenham nenhum valor cronológico, mas designem um fora-do-tempo tão interminável quanto instantâneo, a eternidade em seu valor essencial de subtração” (Nancy, 2016, pp. 258-259).

mesma o parentesco entre linguagem e morte que os escritos arqueológicos sobre literatura tanto ressaltavam na década de 1960. Na verdade, pensamos que tratar esses textos enquanto ‘escritos sobre literatura’ não seria adequado para descrevê-los. Pois se neles Foucault de fato escreve sobre a linguagem e literatura moderna, ele não se interessa por eles enquanto objetos a serem estudados pela filosofia a partir de um exterior seguro. Foucault interessa-se pela literatura considerando-a enquanto uma forma de pensamento em que uma experiência da linguagem coincide com uma experiência da finitude, isto é, de nossos próprios limites. Essa experiência-limite<sup>5</sup> pode assumir a forma da perda da identidade mediante a proliferação das máscaras. Isso significa que, muito mais que um objeto sobre o qual se escreve, a literatura também vale, para Foucault, enquanto um modo por meio do qual se escreve e se pensa.

Por conseguinte, a história genealógica assume um viés literário enquanto experiência da finitude e da perda da identidade, de modo que podemos atribuir a esta genealogia o mesmo que Foucault atribuiu à literatura moderna quando defendeu sua irredutibilidade para com as ciências estruturais em “As palavras e as coisas”:

se a questão das linguagens formais faz valer a possibilidade ou a impossibilidade de estruturar os conteúdos positivos, uma literatura voltada à linguagem faz valer as formas fundamentais da finitude em sua vivacidade empírica. Do interior da linguagem experimentada e percorrida como linguagem, no jogo de suas possibilidades estiradas até seu ponto extremo, o que se anuncia é que o homem é ‘finito’ e que, alcançando o ápice de toda palavra possível, não é ao coração de si mesmo que ele chega, mas às margens daquilo que o limita: nesta região onde ronda a morte, em que o pensamento se extingue e a promessa da origem recua indefinidamente (Foucault, 2002, p. 531).

Ao final do livro de 1966, as ciências estruturais (etnologia e psicanálise) eram classificadas enquanto antípodas das antropologias filosóficas, pois fundaram um saber positivo sem fazer da finitude humana seu fundamento, e sem usar o recurso de um duplo empírico-transcendental. Porém, a literatura moderna, mesmo sem fundar qualquer saber positivo com pretensão científica, foi o espaço em que se desenvolveu um pensamento crítico que promoveu uma experiência da finitude a qual empurrou o homem contra seus limites. De certo modo, podemos dizer que a literatura moderna já operou um sacrifício do sujeito de conhecimento ao se constituir enquanto uma experiência-limite.

5 Sobre o tema da experiência-limite, ver notadamente o capítulo “A loucura”, de “Foucault, a filosofia e a literatura” (Machado, 2005, pp. 35-36), assim como “A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica” (Galantin, 2017, pp. 213-228).



Uma das facetas da genealogia foucaultiana parece seguir os mesmos passos dessa literatura.

### 3. Conclusão

Concluimos afirmando que a genealogia não deve ser caracterizada enquanto produtora de um conhecimento cujo efeito seria um acúmulo de verdades que, por sua vez, conduziria a qualquer forma de progresso. Ao invés disso, a genealogia é um saber inquietante, o qual opera uma transfiguração tanto daquele que conhece quanto da realidade a ser conhecida. Assim como a literatura, a genealogia faz proliferar máscaras sob o rosto do presente, desestabilizando assim os elementos que ele reconhecia como constituindo suas propriedades. Talvez, levando isso em consideração, possamos compreender os episódios em que Foucault assume, para todos os seus trabalhos, um forte viés ficcional. Por exemplo, na entrevista de 1977 "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", Foucault escreve:

[...] eu sei que eu nunca escrevi nada mais que ficções. Contudo, não quero dizer que isso esteja fora da verdade. Parece-me que existe a possibilidade de fazer a ficção trabalhar na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazer de forma que o discurso de verdade suscite, fabrique algo que não existe ainda, logo, que ele ficcione (Foucault, 2001b, p. 236).

Assumir o viés ficcional de seu trabalho não pode ser considerado uma tentativa de furtar-se aos rigores exigidos por uma prática filosófica que, em seu caso, se une a um grande trabalho em arquivos. Se as pesquisas de Foucault são, até certo ponto, trabalhos de ficção, isso não se deve a qualquer falta de contato com a realidade ou falta de compromisso com a verdade. A genealogia é uma ficção na medida em que, ao mostrar como viemos a ser aquilo que somos, ela também trabalha para nossa própria alteração, incluindo a do próprio genealogista. A genealogia funciona como uma lâmina que, ao mesmo tempo em que fende a identidade das coisas e do próprio genealogista, também permite que eles se constituam diversamente. Desse modo, a genealogia estaria fora da verdade apenas na medida em que a última é pensada nos termos de adequação ou descrição daquilo que é. Mas, se a verdade for pensada nos termos de uma ficção que fabrique algo que ainda não existia, ela pode ser uma verdade que funciona enquanto uma ficção.

Esse viés autotransfigurador, que faz da prática genealógica uma experiência-limite, também está presente em um dos últimos escritos de Foucault. O texto "O que é o esclarecimento?", de 1984, é dedicado a uma reflexão sobre a

ilustração, com a qual se mistura também uma reflexão sobre seu próprio pensamento. Ao definir a modernidade primeiramente enquanto uma atitude e não tanto um período histórico, e ao incorporar a reflexão de Baudelaire sobre a modernidade, Foucault sustenta que: “Para a atitude de modernidade, o grande valor do presente é indissociável da obstinação em imaginá-lo de um modo outro daquele que ele é, e a transformá-lo não ao destruí-lo, mas captando-o naquilo que ele é” (Foucault, 2001b, p. 1389). Esta descrição da atitude de modernidade coincide precisamente com o *modus operandi* e os efeitos da genealogia. Seu viés ficcional está em abrir espaço para uma transformação possível do real, a qual se dá mediante a descrição da constituição histórica dos seus limites – dentro dos quais está aquele mesmo que critica.

Na medida em que, como descrito no artigo de 1971, o sujeito de conhecimento foi sacrificado, no texto de 1984 todo gesto humanista de reencontro do sujeito para consigo mesmo é rejeitado em prol de um permanente trabalho ético sobre si mesmo. Ao se inserir na tradição moderna, não sem antes caracterizá-la de um modo muito peculiar, Foucault define nestes termos seu pensamento: “Eu caracterizaria o *éthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos enquanto prova histórico-prática dos limites que nós podemos ultrapassar, e, logo, enquanto trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto seres livres” (Foucault, 2001b, p. 1394). Evidentemente, a figura do trabalho ético sobre si não é referente aos seus trabalhos das décadas de 1960 ou 1970, mas sim à genealogia da ética e às práticas de si, estudadas nos quatro últimos cursos de Foucault no *Collège de France*. Porém, permanece a questão de uma crítica que seria um procedimento de autotransformação mediante a historicização dos limites daquilo que somos e pensamos. Essa dimensão de voz média, que faz da crítica também uma autocrítica, como viemos apresentando, também já estava presente tanto nos escritos sobre o pensamento literário quanto no artigo sobre Nietzsche de 1971.

A questão da crítica e dos limites reencontra, então, o tema da ficção e da alteração, o qual é pensado, desta vez, em termos eminentemente ético-políticos. Nesse sentido, podemos dizer que, muito embora a figura da proliferação das máscaras não seja retomada literalmente em 1984, o efeito do trabalho sobre nossos limites não é qualquer encontro de nossa identidade. Junto a Baudelaire, Foucault lembra que o homem moderno não é aquele que parte em busca de uma autodescoberta, mas sim de uma autotransformação. Esse poder de alteração de si, por parte da crítica, já havia sido trabalhado nos escritos da década de 1960 sobre o pensamento literário, de modo que, ao que tudo indica, ele foi retrabalhado e incorporado no pensamento derradeiro de Foucault. Em seus últimos escritos, Foucault parece confirmar a incorporação desse caráter ficcional

à própria verdade de seu trabalho. Neste sentido, de acordo com Javier De la Higuera, podemos sustentar que

[...] para Foucault, não se trata de dizer o que se passou, mas de nos liberarmos disso. De modo que a ficção histórica tem a finalidade de produzir efeitos reais sobre nosso presente e, nesta medida, adquire uma verdade – verdade de caráter político – que não possuía anteriormente (De la Higuera, 2007, p. 43).

Acrescentamos que há também um caráter ético nessa verdade, na medida em que ela deve provocar naquele que escreve, e também naqueles que o leem, uma alteração na relação de si para consigo mesmo e com os outros. Desse modo, a verdade genealógica também deve provocar um movimento que nos afaste de nós mesmos.

Retornando à questão da presença da literatura em Foucault, Roberto Machado destaca como, já no final da década de 1960, transição entre os momentos arqueológico e genealógico, ela perde terreno: “[...] não há em *A arqueologia do saber* nada que diga respeito à linguagem literária, nem para demarcar sua especificidade, nem muito menos seu privilégio, sua importância ou seu poder de transgressão ou de contestação, como se via anteriormente” (Machado, 2005, p. 121). Reiteramos que, se, de fato, posteriormente Foucault poucas vezes irá falar ou escrever sobre literatura, contudo, o modo literário de pensar, ao menos quanto à proliferação de máscaras e uma experiência da finitude, foram incorporados nos procedimentos de seu próprio pensamento. Essa incorporação faz da genealogia uma experiência-limite e da escrita um modo de não permanecer mais o mesmo. Podemos encontrar um dos maiores sinais de que Foucault estaria se apropriando do procedimento literário na construção de seu próprio pensamento quando ele responde às objeções de um leitor imaginário, o qual, no prefácio de “A arqueologia do saber”, desqualifica sua mudança de perspectiva com relação aos trabalhos anteriores. Nesse momento, podemos notar que a proliferação das máscaras, pensada enquanto experiência da finitude, é utilizada no texto quando Foucault menciona fazer da escrita um procedimento de apagamento do próprio rosto:

– Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu teria me obstinado tanto nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, forçá-lo para longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu, sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (Foucault, 2005, p. 20).

Por fim, como pudemos observar, ao longo do artigo destacamos dois temas, com um intermediário, cuja separação foi feita apenas com uma finalidade heurística. O tema da perda da identidade própria por meio da proliferação das máscaras (quer seja sobre o rosto das palavras, quer seja sobre o rosto do real e do próprio genealogista); o tema dos limites que, enquanto figura legitimadora de nossa capacidade de conhecer, é descartado, fazendo a crítica assumir uma forma específica de transgressão<sup>6</sup> mediante a interrogação das transformações históricas da vontade de verdade; e, relacionado a este, o tema de uma experiência da finitude que não funda um saber positivo científico, mas promove um saber etopoético que transforma aquele que sabe e a realidade à qual ele se refere, sem, contudo, orientar essa transformação por um princípio lógico ou cosmológico. Todos estes temas, antes que propriamente temas, são modos de pensar e escrever, efeitos almejados pelo pensamento foucaultiano. Esse modo de pensar confere um incontornável caráter literário à genealogia foucaultiana, mesmo que Foucault tenha por poucas vezes voltado a escrever sobre literatura.

## Referências

- DE LA HIGUERA, J. “Estúdio Preliminar”. In: FOUCAULT, M. *Sobre la Ilustración*. Trad. J. De La Higuera. Madri: Tecnos, 2007.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, M. “As palavras e as coisas”. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, M. “Dits et écrits”. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. “Dits et écrits”. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. “Le naissance de la clinique”. Paris: PUF, 1963.
- FOUCAULT, M. “Raymond Roussel”. Paris: Gallimard, 1992.
- FOUCAULT, M. “Raymond Roussel”. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- GALANTIN, D. V. “A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica”. *Dois Pontos*, Curitiba; São Carlos; UFPR; UFSCar, Vol. 4, Nr. 1, pp. 213-228, 2017.
- MACHADO, R. “Foucault, a filosofia e a literatura”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

6 Como mostramos na análise de “Loucura, ausência de obra”, a transgressão a que se refere Foucault nada tem a ver com a simples negação do limite. É preciso lembrar, de acordo com o “Prefácio à transgressão”, texto de 1963, que a transgressão existe apenas no ser do limite, e não do outro lado deste: “Logo, a transgressão não está para o limite assim como o preto está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está ligada a ele mais por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode esgotar” (Foucault, 2001a, p. 265).

- MACHEREY, P. “Présentation”. In: FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1992.
- NANCY, J.-L. “Demanda. Literatura e filosofia”. Florianópolis; Chapecó: EDUFSC; Argos, 2016.
- NIETZSCHE, F. “Escritos sobre história”. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- RIMBAUD, A. “Carta a Georges Izambard”. Trad. M. J. Moraes. *Aléa*, Rio de Janeiro, Vol. 8, Nr. 1, pp.155-163, 2006.
- ROUSSEL, R. “Como escrevi alguns de meus livros”. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2015.

