



Foucault e Borges: historicidades em comunidades fantástico-metafísicas

Breno Anderson Souza de Miranda¹ (USP)

Resumo:

Há em Foucault e Borges uma potenciação da práxis política da palavra fantástica e monstruosa, que compõe mundos metafísicos permeados também de historicidades, realismos cruéis e engrenagens de poder. A palavra fantástica (utópica e política) não se limita a projetos conciliadores que vão ao encontro de alguma poética disciplinada do belo ou do horror. O sentimento de “manter juntos” é por vezes até distópico; o riso (conceito caro a Foucault) dos encontros em comunidade (física e epistemológica) acompanha um aparente mal-estar.

Palavras-chave: Literatura fantástica, Foucault, Borges.

Abstract:

There is in Foucault and Borges a potentiation of the political praxis of the fantastic and monstrous word, which composes metaphysical worlds also permeated by historicities, cruel realisms, and gears of power. The fantastic word (utopian and political) is not limited to conciliators projects that go to the meet of some disciplined poetic of the beautiful and of the horror. The feeling of the “holding together” is sometimes even dystopian; the laugh (foucaultian concept) of the meetings in community (physical and epistemological) accompanies an apparent malaise.

Keywords: Fantastic literature, Foucault, Borges.

Introdução

Disse Jorge Luis Borges no conto “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, e é de conhecimento de todos: a metafísica é um ramo da literatura fantástica. Aí nenhuma grande novidade, visto o profundo contato da literatura borgiana com a metafísica — Borges frequentava as ideias de Platão, Aristóteles, Kant, Schopenhauer, Macedonio Fernández etc., dentre outras —, entretanto, isso ganhará outras/mesmas configurações em nossas hipóteses, que caminham até certo ponto por vieses da historicidade, do materialismo (dialético na medida do possível) e da política. Na outra ponta de nossa argumentação, mas não tão distante assim, a literatura frequentada por Michel Foucault — Sade, Flaubert, Blanchot, Bataille, Raymond Roussel, Mallarmé, Artaud, etc., e dentre eles, esparsamente, Borges —, inscreve em nosso parecer, uma guinada interessante para uma interpretação do pensamento de Foucault em contato com o político, pois pretendemos aproximar aqui, sua crítica literária à sua própria confecção arqueológica do “homem” moderno, mesmo que apregoe ausência de método nessa perspectiva. E ainda, como essa aproximação da crítica literária ao (des)compasso público da política arqueológica, não se desvincularia, como dizem muitos, às preocupações caras aos contornos — nem sempre consolidados — dos sujeitos, dos objetos, e dos dispositivos de poder atuantes no estar em comunidades. Isto é, nossa principal tese seria que no espaço do vazio da linguagem e na ausência da representação (conceitos usados diversas vezes por Foucault), o lugar (ou não-lugar) específico onde o “homem” moderno chegaria mais próximo aos limites e finitudes de uma concepção do “saber” político sobre si. Propiciaríamos então, nesse ponto, um encontro inesperado mas possível de Foucault com a literatura de Borges — grande fonte de irrealismos, fantasias realistas, medos e esperanças.

Utopias e distopias no sonho de “manter juntos”

Conhecidas opositoras às leituras dogmáticas do racionalismo, do materialismo dialético e do positivismo, as críticas literárias de Foucault e a literatura-crítica de Borges aproximam-se também em outras travessias para outros caminhos. Embora alheias a qualquer totalização dos anseios comunitários e subjetivos, as críticas de ambos não deixam de pensar o “viver junto” (conceito caro também a Barthes, mas na era capitalista, o simples manter-se vivo já importa muito), e o difícil viver consigo mesmo, ao olharmos para nossos reflexos no espelho. Se o “viver junto” em Borges e Foucault nem sempre, ou quase nunca, desenha consciências fáceis e resolvidas de amor e de beleza, por outro lado, recusa veementemente qualquer homogeneização da recepção do vivido crítico, e o afunilamento da ironia traduzida na obra ou no texto escrito e/ou relatado. Não estamos falando exatamente em conformações e resistências de discursos em público dados por alguma aproximação às filosofias da (in)consciência, embora, e muitas vezes, Foucault deixe transparecer claramente a ignomínia fundamental onde estão alicerçados esses planos irreconciliáveis. Porém, ainda atentos à historicidade do enunciado literário — mesmo que isso soe meio *démodé* nos dias de hoje, mesmo que os detratores de Foucault o acusem de seguir posições contrárias — demarca-se para nós, o lugar “vazio” (exótico e ao mesmo tempo canônico na perspectiva de Silviano Santiago), que a literatura de Borges ocupa em seu sistema filosófico. Para Foucault, como ainda acreditam tantos, a literatura de Borges era pertencente ao mundo dito clássico e talvez até moderno. Mas, caso escavemos um pouco mais as camadas historiográficas de sua densa arqueologia — que constitui uma significativa desconstrução em qualquer profundidade ou superfície —, perceberíamos novas propostas ao lugar-comum da leitura que Foucault faz de Borges, e que contribuiu como poucas para a canonização do argentino no âmbito internacional.

Foucault considera os monstros borgianos como “hemorróidas”, “vermes e serpentes”, “seres de podridão e de viscosidade”, etc., que “fervilham como as sílabas que os nomeiam” — seres que se justapõem no “não-lugar da linguagem”, e nas diferenças aos traçados identitários das classificações (FOUCAULT, 2007 (a), p. IX-XXII). Como esse prefácio já foi citado e estudado milhares de vezes, tentaremos ater-nos portanto, aos portais desse lugar vazio da linguagem, que de alguma forma possam transladar-nos para outras territorialidades e temporalidades, que não exatamente aquelas celebradas pela crítica. Mas talvez não consigamos sair do lugar do “Mesmo” — limite e finitude do saber definitivo sobre o “homem”, já profetizado por Foucault. Explicamos. O “não-lugar”

utópico, embora habitado por monstros das mais diversas formas e espécies, não deixa de ser um *topoi* adâmico, origem ideal de todos os seres, reais e imaginários, repetição do mesmo paraíso infernal desde a Antiguidade. Foucault, como arqueólogo, percorre a trajetória inversa das teorias otimistas sobre a evolução das espécies, através de um olhar estrábico na fenomenologia¹ (que ele quer romper, mas não sabemos exatamente se consegue) do mais arcaico², afastado, degenerado, sublime e realista — porque “outro”. Nesse panorama, o “*a priori* histórico” (conceito de Foucault) garantiria uma diacronia sincrônica na longa duração da exploração moral e física por trás das utopias classificatórias e taxonômicas da espécie humana, e dessa sobre as outras. Mas a história foucaultiana não é nenhuma busca epistemológica da realidade dos fatos, e sim uma arqueogenealogia do saber. Dois séculos de classicismo ou mais (séculos XVII e XVIII) não irrompem em uma linearidade e continuidade, apesar das semelhanças estruturais entre eles. Nessa época, segundo Foucault, ainda não havia aparecido o “homem” das ciências humanas e da antropologia de Kant, o que somente aconteceria a partir de fins do século XVIII; então, nada melhor do que a utopia historiográfica de Borges, como contraparte ao *cogito* e ao racionalismo de Descartes, e às teorias da representação. No cerne de tantas aproximações, distanciamentos e diálogos está uma preocupação comum a Borges e Foucault pela descontínua microfísica política da anormalidade ativa do fantástico, que desestabiliza a gênese das grandes certezas unilaterais e repressivas.

Nos anos de escrita de *As palavras e as coisas* (1966), o Borges que Foucault lê é aquele dos irrealismos e universalismos, proclamado como tal por tantos. Certo que Borges encarna cada vez mais categoricamente, em entrevistas para jornais, revistas e televisão, essa “função-autor” de não-autor, de não-ser, do nada literário, e isso era o que a maioria dos teóricos da crise da linguagem na França dos anos 1960-1970 queria ir ao encontro. A arqueologia de Foucault é solidária e compartilha com muitos intelectuais de sua geração (1968) uma traição à tradição da matriz ordenadora do discurso utópico, e luta em suas particularidades microscópico-políticas, contra o lirismo compactador da gramática comunitária em uníssono, que naqueles anos já não-dourados, mostravam seus

¹ Para uma interessante aproximação entre a fenomenologia de Husserl e o realismo historiográfico, ambos criticados por Foucault, mas jamais deixados de lado (Cf. THOMPSON, 2008, p. 1-18).

² María Cecília Colombani realiza uma comparação entre os infames foucaultianos do mundo “clássico” e a monstruosidade e a violência de (des)fundação presentes no Ocidente desde o mundo arcaico grego (COLOMBANI, 2010, p. 85-101).

descompassos e distopias. Assim, mostraremos agora que a “heterotopia” que Foucault apropria de Borges pode escancarar também um riso melancólico mais acentuado, dado o encontro de similaridades distorcidas no reflexo insólito entre o Mesmo e o Outro, e do Mesmo consigo mesmo; e não necessariamente uma visão moralista e reconciliada ao subalterno e/ou explorado. Aliás, isso não deixa de acompanhar um mal-estar evidente, como Foucault bem ressalta. O sentimento de “manter juntos” (conceito de Foucault) é por vezes distópico e desencontrado nessa comparação entre Borges e Foucault que estamos esboçando.

Ausências e presenças que (não) deixam suas marcas no tempo

Felizmente, nossas trilhas não são tão originais. Silviano Santiago foi o desbravador desse nosso território por onde podem caminhar novas críticas à obra de Borges (SANTIAGO, 2004, p. 213-231). Estamos também nos apropriando da “geo-filosofia” de Gilles Deleuze e Félix Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 2007 (a), p. 113-146). No que esse conceito tem de crítica à bifurcação da imanência entre pensamento e natureza — “mesmo Descartes tem seus sonhos” —, ressaltamos que necessitamos de mais chão e territórios (que se desterritorializam) em nosso caos crítico contemporâneo. Para Gilles Deleuze e Félix Guattari, o homem não pensa sem a transformação, sem colocar-se no lugar do outro “que não pensa”. Tornamo-nos então “um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam” (DELEUZE; GUATTARI, 2007 (b), p. 59). Mas isso não acontece facilmente na literatura de Borges, lembra Santiago. Ela é mais des-humana do que se poderia supor. Haveria então alguma continuidade entre o não-homem (monstruoso) foucaultiano das épocas ditas clássica e moderna e a comunidade dos monstros e animais (dis)tópicos borgianos de lugar (e tempo) nenhum? Esses monstros seriam pós, pré-modernos, ou “pré-discursivos”? Poderiam conhecer, mesmo que só de longe, as Luzes do humanismo? Onde? Na Terra, na América Latina, ou em Tlön, Uqbar, Orbis Tertius? Se Foucault busca afastar-se das filosofias da consciência e das antropologizações fáceis, os monstros borgianos mergulhados no horror permaneceriam

(in)conscientemente nos “homens” pós-Kant? Como loucura, cicatrizes, e ausências de órgãos dos corpos identitários, que teimariam pela (não)identificação?

Não se questiona se os feiticeiros eram loucos ignorados e perseguidos ou se, em outro momento, uma experiência mística ou estética não foi indevidamente medicalizada. Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresenta inicialmente em alguma experiência primitiva, fundamental, surda, apenas articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, frequentemente retorcido, de suas operações. **Sem dúvida, semelhante história do referente é possível; não se exclui de imediato, o esforço para desenterrar e libertar do texto essas experiências “pré-discursivas”. Mas não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, de transformá-lo em signo de outra coisa e atravessar-lhe a espessura para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele, e sim, pelo contrário, mantê-lo em sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria.** Em uma palavra, quer-se, na verdade, renunciar às “coisas”, “despresentificá-las”; conjurar sua rica, relevante e imediata plenitude, que costumamos considerar como a lei primitiva de um discurso que ela só se afastaria pelo erro, esquecimento, ilusão, ignorância ou inércia das crenças e das tradições ou, ainda, desejo, inconsciente talvez, de não ver e de não dizer; substituir o tesouro enigmático das “coisas” anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam; definir esses *objetos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico; **fazer uma história dos objetos discursivos que não os enterre na profundidade comum do solo originário, mas que desenvolva o nexo de regularidades que regem sua dispersão.** (FOUCAULT, 2007 (b), p. 53-54 grifos nossos)

Assim, mais uma vez, a problemática do espaço e do caos referencial, dada a acentuada carga de autonomia estética da fantasia, vista segundo as complexas “regularidades discursivas” de Foucault. Entretanto, engana-se quem pensa uma resolução fácil da relação arte com o mundo. A essência originária da irreferencialidade transcendental, ou da rigidez realista-compactada das identidades de gênero, espécie ou classe, estão dinamitadas em Foucault. A linguagem literária é a relação das palavras com as coisas e seus vazios. Há em Borges e Foucault uma potenciação da práxis política da palavra fantástica e monstruosa, que compõe mundos metafísicos permeados também de inacreditáveis realismos cruéis e engrenagens de poder. As inquietudes de Foucault e Borges explicar-se-iam pelas intenções políticas de romper com a sintaxe totalitária da gramática, na relação entre as palavras, as coisas e suas representações. A representação para Foucault é uma construção feita na superfície do olhar e da percepção, e que não se adentra na intensidade volumosa dos objetos. Roberto Machado comenta o radical deslocamento sobre esse significado perpetrado no século XIX pelas teorias e filosofias

vitalistas. Nas novas temporalidades (pós-Revolução Francesa) das “organizações” e seus métodos, “a grande transformação é que classificar não será mais ordenar os seres da natureza unicamente a partir de critérios formais estabelecidos no nível da visibilidade e da representação, mas relacionar o visível com o invisível” (MACHADO, 2006, p. 117). Organizados no abstrato da função, os seres tendem agora, cada vez mais, a responder aos estímulos hierárquicos do todo e do terror. Perguntaríamos a Foucault, se os monstros borgianos, (de)formados, (des)classificados, explodidos no infinito da fantasia, resistiriam ao advento compressor da *episteme* moderna. Quem sabe só restariam a eles, os poderes de finitude e presença de permanecerem no vazio da “*nadería*”? Ou então, ainda estariam atuantes nas sombras obscuras das Luzes?

A crítica cultural e filosófica de Silviano Santiago almeja algumas possíveis respostas sobre o trânsito da literatura fantástica borgiana em territórios da antropologia filosófica de Foucault. “A ameaça do Lobisomem” — “homenagem a Borges, 10 anos após a sua morte” — é um ensaio muito citado, mas passa muitas vezes despercebido em sua profundidade intrínseca e provocadora. Em nossa dissertação de mestrado, defendida em 2007 (MIRANDA, 2007), sublinhamos o “espaço chinês” proposto por Foucault em sua leitura de Borges, como território de (des)esperança. Hoje, perceberíamos ainda certa continuidade com a dialética (da qual Foucault quer afastar-se). A China maravilhosa de Foucault seria o diametralmente oposto ao Ocidente, sonho de todo antropólogo — a alteridade absoluta? Não temos respostas, mas afirmamos que o mais verossímil seria o quase desaparecimento do “ser” na tábula rasa da desordem, e Jorge Luis Borges inquietar-se-ia, porque, segundo Foucault, recusa a calma das cidades nas ilhas e ilhotas de Utopia, “com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis” (FOUCAULT, 2007 (a), p. XIII). Santiago ri em duplicidade; ri desse riso francês de Foucault. O riso do crítico brasileiro (mineiro) traz a distante China “exótica” de Foucault, do lado de lá, para o espaço do aqui e do agora — isto é, ela deve ficar exilada aqui e não lá, pois, mesmo depois da catástrofe, seríamos os propiciadores de um estranhamento bárbaro ainda maior que o deles? “A China é o melhor palco metafórico e incendiário para o exotismo por excelência deste Outro-do-Ocidente-dentro-do-Ocidente, que é a América Latina. Bárbaro e nosso, escreveu Oswald de Andrade”. Santiago coloca o “extremo-orient” em movimento e o translada para o medo contemporâneo, cada vez mais acentuado, aos nossos “outros” e à sua memória cultural — também co-artífices possíveis da barbárie? (SANTIAGO, 2004, p. 213-214).

Contudo, esses monstros maravilhosos, vindos do paraíso infernal, repetimos, não são tão comuns na literatura borgiana, principalmente no fictício propriamente dito, sem desconsiderar, é claro, a autonomia da forma inserida no patamar ensaístico, como propõe Theodor W. Adorno. “O ensaísta abandona suas próprias e orgulhosas esperanças, que tantas vezes o fizeram crer estar próximo de algo definitivo” (ADORNO, 2003, p. 25). Tendemos a acreditar que a literatura borgiana discorre mais sobre as fantasias do “homem” desumano que sobre os monstros do maravilhoso (pré)adâmico (antes/pós queda da Luz) — apesar do constante intercâmbio das camadas e seus volumes. No nosso modo de criticar, se os monstros estivessem na espacialidade temporal pré-Luz e pré-Enciclopédica, no que essa tem o poder de classificar, determinar, definir; eles seriam os irmãos siameses da loucura clássica segundo Foucault, cruelmente reprimida, tratada, dizimada pelas clínicas das mais reais, e campos de “repouso” inimagináveis no mundo da ficção. Se por outro lado, estivessem na universalidade global criada no mundo pós-Luz, eles referendariam — silenciosamente — as ausências (até de possíveis resistências, porque apagadas pela visibilidade iluminista) nos alcances evolutivos da loucura racional humana.

De volta ao “centro”

Mas depois do desencontro, ainda há esperança na política crítica. Em nossas hipóteses, Borges e Foucault poderiam encontrar-se em outra dimensão crítica, em mais outro plano no espelho das dualidades incompatíveis, e de seus duplos similares. Teríamos que recorrer com mais pormenor à genealogia crítica que Foucault realiza de seus pares literatos franceses, o que nos falta aqui em tempo e espaço; porém, não poderíamos deixar de observar a contradição operante e o (des)compasso dessa criticabilidade esparsa — mas interrelacionada e coerente —, em sua condição de lúcida matriz desconstrutora do racionalismo autoritário. Se Foucault é crítico literário dos realismos viscerais do Marquês, de Flaubert, de Bataille, de Artaud, também está atento aos embargos infringentes, para lá de declaratórios e retóricos, da autonomia estética de Raymond Russel, de Blanchot, Mallarmé, e do argentino-inglês (quase uma figura mítica das sombras e dos infernos ante

as Luzes). Como Santiago bem frisou em 1998, o “novo e definitivo inimigo dos anos 1960”, ainda atual, diríamos, é o “Mesmo”. É sobre esse hominídeo que fala o ensaio de Roberto Machado, no estudo que faz da crítica de Foucault a Raymond Russel, depois de percorrer a crítica do Mesmo aos desejos profanos e sagrados dos corpos erotizados e violentados, nas ficções do Marquês, de Bataille e Artaud (MACHADO, 2005, p. 53-84). O afastamento às filosofias da consciência e às que tentam aproximar-se ao conhecimento absoluto, está em Foucault, em incrível compasso com sua crítica literária, e como bem assinalou Roberto Machado, com suas leituras à obra de Nietzsche. Como historiadores, e na esteira do filósofo brasileiro, dizemos que o sonho utópico de Foucault seria uma possível realização concreta da historiografia sonhada por Nietzsche, ao lembrar que o “esvaziamento” da consciência racional conecta-se com as (des)lembanças dos desastres, traumas e catástrofes, deixados pelos simples “homem”, em qualquer lugar, ao querer ser O Grande Super.

Arquivo e historicidade após o surgimento do “homem” moderno e da finitude de sua crítica

Logo chegamos à exaustão das utopias na contemporaneidade e ao consequente (des)crédito em relação às suas concretizações. Mas, por ainda enveredarmos em territórios críticos que projetam (des)esperança na experiência estética, tentaremos discorrer agora sobre alguma historicidade no surgimento do “homem” moderno ocidental e de sua crítica política, e logo em seguida, faremos uma breve aproximação desse “ser” relativamente indeterminado ao “dom” crítico borgiano, que não deixa de enviesar-se na geopolítica da trama do que se entende por revisão da metafísica moderna. Como se nota, não se trata de uma leitura unilateral da apoteose do sujeito transcendental, passivo e infinito em vias de ignorar toda e qualquer objetividade e fratura, e em vias de encastelar-se em uma totalidade não-dialética e autorreferencial. É do texto de Manuel Benavides³ que retiramos

³ “*Si el deseo metafísico se expresa en Borges en una procesión de imágenes, también la crítica de este deseo es poética. El resultado — la vuela al mundo de los hombres — no es un conocimiento, sino algo que pertenece al mundo de la vivencia sin dejar de pertenecer al mundo de la verdad: horror y maravilla, conjugados en distintas tonalidades afectivas, que configuran el mundo de la finitud*”. (BENAVIDES, 1992, p. 267)

essa concessão à literatura borgiana de um “*dom*” crítico-metafísico peculiar. Ligando-o à historiografia foucaultiana, conseguiríamos então extrair algum humor das doutrinas de Kant? Adiantamos que nossas inquições, não tão analíticas assim, caminhariam bem próximas às contingências desconstrutivistas da narrativa da história foucaultiana, que sublinha bem os traços do aparecimento do “homem” moderno ocidental, e no interior de suas configurações, também crítico-literárias, já podemos entrever uma escritura de sua posterior queda e estilhaçamento. As minúcias desse encontro inusitado alçariam uma descontinuidade em relação à eternidade e à universalidade do enunciado metafísico, conectando-o ao arquivo e à historicidade da contingência destrutiva que recai sobre o corpo do sujeito. Poderíamos falar em uma “revolução” no âmbito estruturalista da crítica e da historiografia, o que não seria a destruição totalitária de suas ruínas para presenciar um futuro sem formas, e sim a presença desconfortável do arquivo do corpo dilapidado e de seus sentidos, que continua a projetar-se (quer queira quer não a ascese estética e/ou ideológica) nos trâmites da escrita da história, incluindo por sua vez a literária.

Qual história? Seguramente uma história criada na ação presente do momento existensivo-ficcional [“existensivo” é um termo elaborado por Costa Lima para que não seja confundido com existencialismo], nos vazios limítrofes da concretização (ou não) dos projetos utópicos ensaiados pela metafísica. Caso observemos *As palavras e as coisas* — obra que é ponto de partida e chegada para nosso argumento —, o pensamento de Kant localiza-se na transição do mundo “clássico” para o moderno, em um lugar de contestação ao estatuto autoritário da representação da linguagem pelo *cogito*. O que não para aí, pois, através de um movimento prospectivo foucaultiano, diríamos que até mesmo as ideologias e filosofias da história que se firmam nos séculos XIX e XX, não estão imunes à crise da representação inaugurada pela crítica reflexionante. Assim, contesta-se em Foucault o discurso “verdadeiro” e ideológico da tradicional história das ideias, agora não mais atividade do gênio solar, e sim percebida em suas micro-estratégias políticas de dominação e de produção de poder e saber institucional. Mas não seremos aqui os historiadores que cobram a Foucault maior apelo às contingências e rupturas temporais mais ou menos determinadas, em meio às estruturas sedimentares de longa-duração⁴. Todos sabem que

⁴ Krzysztof Pomian faz um levantamento sobre a presença marcante das concepções estruturalistas na historiografia francesa do século XX, e dentre tantos historiadores, destacamos Fernand Braudel, para quem as estruturas permanecem no tempo por gerações seguidas. Enquanto umas

permanências sobrevivem às rupturas, e a ação singular e política do sujeito relaciona-se a um contexto social, cultural e econômico mais amplo, que não tentaremos reconstituir necessariamente; entretanto, as críticas de Kant, segundo Foucault, respondem às exigências de um “homem” que surge em uma temporalidade mais ou menos circunstanciada, que não mais instituiria a relação enunciados e coisas, da mesma maneira que na arbitrariedade classificatória que recaía sobre os “monstros” exóticos do momento dito clássico. Novos tempos requererem novas estratégias de dominação, e também novas articulações de resistências e liberdade, para ficarmos no vocabulário que circunda a “Ideologia”, já arquivado em nosso tempo (?).

Se a Ideologia — “última das filosofias clássicas” segundo Foucault — sobrevive na longa-duração infinita *a posteriori*, e irrompe até mesmo no pós-estruturalismo, em sua mais alta autorrepresentabilidade transcendental (que se quer anti-ideológica); a literatura realista do Marquês e de sua posteridade, só para atermos a um contemporâneo de Kant, fruto de contundentes críticas ao absolutismo do *Ancien Régime*, ainda daria alento à representação do pecado classificatório subjetivo-objetivista, devido sua transgressão normativa e determinada? Só podemos adiantar que a aparição do “homem” crítico moderno e da literatura (institucional) abre espacialidades para sua própria “morte” ou finalidade sem-fim, para ainda continuarmos com a autonomia kantiana, após o predomínio do realismo dito clássico durante mais ou menos dois séculos. O que teria uma originalidade moderna um tanto quanto discutível, já que a arte pictórica manifestava um germe, digamos assim, dessa autorreflexão, em plena idade clássica, como mostra Foucault em sua crítica às *Meninas* de Velásquez — já naquele instante havia sombras que discutiam a ruptura da *mímesis* como *imitatio*, imersas sob a luz imperialista que tentava enquadrar o súdito e o soberano no mesmo espaço da tela-espelho. “[...] Essa tênue linha de visibilidade envolve, em troca, toda uma rede complexa de incertezas, de trocas e de evasivas” (FOUCAULT, 2007 (c), p. 3-21). Mas por enquanto, antes de voltarmos aos realismos do horror pós-Marquês, ficaremos um pouco mais na ruptura temporal proporcionada pelo “homem” iluminista que, construtivista, acreditava cada vez mais nas utopias de

permanecem, outras portanto desaparecem, ou rompem com sua longa-duração. Não há todavia uma causalidade linear entre as várias estruturas. De qualquer forma, diz Braudel, “são simultaneamente sustentáculos e obstáculos. Como obstáculos, apresentam-se como limites (*invólucros*, no sentido matemático do termo) dos quais o homem e suas experiências não se podem libertar”. (BRAUDEL *apud* POMIAN, 1990, p. 184)

sobrevivência pelo trabalho redentor, comunitário e compartilhado, e nas filosofias liberais da (In)Consciência, do Conhecimento e da Vida. Cientes de suas contribuições ímpares à construção do historicismo moderno, ao revés das antigas estruturas medievais que ainda permaneciam, os “homens” modernos constroem o “trabalho, a vida e a linguagem” como elementos transcendentais da vivência e de sua linguagem universal. Porém, para não desconsiderarmos o mundo pós-kantiano e nossa contemporaneidade, que lê Hannah Arendt e a *Teoria Estética* de Adorno, a autonomia da estética já não seria tão indeterminada, e constituir-se-ia também na diferença dialética ao “campo transcendental”, fincado na receptividade ao objeto estético, para alívio dos empiricistas de ampla cepa.

A essa altura já se percebe que afunilamos o complexo e irresolvido sistema crítico kantiano aos ensejos de nossa pragmática historiadora, não tanto filosófica. É o preço institucional que pagamos. O juízo reflexionante kantiano, não teleológico, seria assim mais uma fonte dentre tantas deixadas pela ruptura histórica do “homem” foucaultiano. “E quando os mortos vão depressa, não há História consistente. Cada momento que sobrevém é o atestado de óbito do que se foi, só resta a imediação do corpo lutando pela sua sobrevivência” (BOSI, 1992, p. 25). Alfredo Bosi retoma a leitura que Kant faz das certezas da física de Newton, para contrapor-se ao aleatório da série classificatória: “*in natura non datur casus*”. A dialética de Bosi significa um olhar mais projetivo sobre as dinâmicas dos realismos, o que em nosso parecer não seria uma necessária inversão da arqueogenealogia utópica de Foucault. Bosi diz que esses quadros sucessivos, se olhados de perto, são “[...] homens, mulheres, famílias e grupos culturais que não deveriam perder sua face nem reduzir-se à classificação de produtores, mercantes, senhores, escravos, etc., que lhes aplicou o léxico forçosamente simplificador da historiografia sociológica” (*Ibidem*, p. 26). As construções simbólicas, dentre elas a literatura, garantiriam “formações que tornam o tempo existencialmente pleno”, qualificados pela “presença humana”, ficcionalizada e potencializada em uma simultaneidade de tempos. Seria este então, um solo arqueológico “pleno” e produtivo, para que construíssemos a partir de um renovado retorno a Kant — logo após e a partir da dialética —, uma presente e atuante crítica antipositivista?

Instaura-se assim, a partir da crítica — ou, antes, a partir desse desnível do ser em relação à representação, de que o kantismo é a primeira constatação filosófica — uma correlação fundamental: de um lado metafísicas do objeto, mais exatamente, metafísicas desse fundo

jamais objetivável donde vêm os objetos ao nosso conhecimento superficial; e, do outro, filosofias que se dão por tarefa unicamente a observação daquilo mesmo que é dado a um conhecimento positivo. Vê-se de que modo os dois termos dessa oposição se dão ao apoio e se reforçam um ao outro; é no tesouro dos conhecimentos positivos (e sobretudo naqueles que a biologia, a economia ou a filologia podem liberar) que as metafísicas dos “fundos” ou “transcendentais” objetivos encontrarão seu ponto de investida; e, inversamente, é na divisão entre o fundo incognoscível e a racionalidade do cognoscível que os positivismos encontrarão sua justificação. **O triângulo crítica-positivismo-metafísica do objeto é constitutivo do pensamento europeu desde o começo do século XIX até Bergson.** (FOUCAULT, 2007 (d), p. 337-338 grifo nosso)

Essa triangulação sobrevive até hoje e obviamente, não é nosso propósito demorar aqui nos meandros da ordem, progresso e controle alcançados pela relação crítica-positivismo-metafísica nos diversos desdobramentos da *epistémé* moderna. Isso foi objeto de estudo de Foucault em diversas obras. O que nos aproxima a Foucault é sua preocupação inerente à antropologia/arqueologia histórica da coisa literária, que não tramita alheia à institucionalização das ciências humanas. A literatura, instrumento de transgressão no início do iluminismo, como mostram as obras do Marquês e de outros, em pouco tempo limitaria seu poder de infâmia ante tantas metafísicas objetivistas, planificações por estilos de época, e espíritos conciliadores de identidades nacionais e outras, como parece sugerir Foucault na importante conferência de 1964 “Linguagem e literatura”, um dos raros textos em que o filósofo torna-se abertamente crítico literário; porém, isso não o impede de recorrer a outros recursos de autonomia libertária (FOUCAULT, 2005, p. 137-174). Esse é apenas um preâmbulo para enfim, esperarmos que Foucault encontre o “*dom*” crítico de Borges, para parafrasear o título da obra provocativa de Marshall Sahlins, que ri sobre os rumos incertos de sua disciplina (SAHLINS, 2013). Quem sabe não faríamos o mesmo?

Enfim a tentativa de aproximação foucaultiana ao “dom” crítico-político da metafísica fantástica de Borges

A conferência “Linguagem e literatura” localiza-se em um contexto preciso de redefinição do estatuto da representação literária, compartilhado por uma geração de intelectuais das mais diversas áreas do conhecimento. Foucault tem ciência de que sua fala não é literatura e sim crítica, mas quem dera fosse, porque assim teria mais eficácia em seus

propósitos. Sempre a literatura fica um tom inalcançável acima, digladiando-se contra a rispidez cortante da crítica, que deseja maior atenção da plateia, ao propor-lhe uma materialidade em forma de uma linguagem em comum — que não a completa evasão e simulacro à responsabilidade política do atuar em público. Basta o tempo de predomínio da sacralidade, com seus mistérios e segredos. Foucault leitor de Max Weber? “[...] Um discurso sobre a literatura me parece possível”, pondera.

Escrever palavras em páginas em branco não é o fim da história, podem respirar mais calmos os defensores da historiografia empiricista. A própria literatura desvanece-se em seu princípio, e só assim ela continua a ser realidade, só assim o século XIX revolucionário em que ainda vivemos após o classicismo, chegaria a seu fim. A história continua a escrever as mais drásticas distopias na biblioteca do humanismo. “A historicidade que aparece no século XIX, no domínio da literatura, é uma historicidade de tipo especial, que não se pode em nenhum sentido assimilar àquela que assegurou a continuidade ou descontinuidade da literatura até o século XVIII”. (FOUCAULT, 2005, p. 143).

Michel de Certeau qualifica Foucault ao posto de historiador e lhe concebe o devido apreço, ante uma acentuada desqualificação de seus pares, que lhe exigem maior rigor metodológico. Mas, se as páginas sobre a etnografia quantitativa ou sobre as mentalidades estruturalistas de longa-duração daqueles que o desprezaram ganham atualmente os arquivos historiográficos do semi-esquecimento, a crítica metodológica do filósofo permanece em aberto em suas configurações utópicas. “*A new universe of thought opens up. It may come in form of catastrophe, but just for those who know how to walk on the old 'epistemological foundation'*” (DE CERTEAU, 1986 (a), p. 183; Cf. DE CERTEAU, 1986 (b), p. 193-198). É por isso que localizamos uma periodização não muito arbitrária para o fantasiado encontro Borges-Foucault que vínhamos introduzindo. “*Reason, rediscovered in its underlying coherence, is always being lost because its is forever inseparable from an illusion. In Foucault's books, reason dies and is simultaneously reborn*” (DE CERTEAU, 1986 (a), p. 173). A própria literatura, sem a necessidade da sentença de autonomia outorgada por seus canonizadores, que sempre lhe conferirão legitimidade de acordo com um ou outro interesse, concede falência à crítica da velha história literária, e uma generosa abertura à historiografia crítico-democrática do futuro, que mal se ensaia e já mostra os limites a serem contornados. “Finalmente, para que surja a questão da narrativa, basta que o

historiador acabe por se fazer esta simples pergunta, que lhe foi soprada por Michel de Certeau: o que é que eu estou fazendo quando faço história?" (HARTOG, 1998, p. 201). Foucault responderia a essa sentença nada simples de François Hartog, dizendo que estava fazendo crítica, sobretudo engajada e política, alvo certo das trincheiras raivosas de outros críticos.

E após essa aula de como agir, Foucault encontra-se com Borges. Agora na tentativa de trazer os monstros da enciclopédia aleatória para o interior das Luzes controladoras e de suas catástrofes, não tanto no espaço do exotismo muito bem criticado por Silviano Santiago. A América Latina também é o Ocidente, também somos modernos. Trata-se sim de trazer os monstros a se metamorfosearem no espaço sombrio do corpo do "homem", não menos hobbesiano, não menos animal. É inacreditável, mas a "governamentabilidade", em suas positivities e negatividades, também existe entre nós. Laura de Mello e Souza chama atenção para o estreitamento de certas distâncias decorridas pelo "descobrimento" e consequente exploração da América. A "governamentabilidade" tranfere-se para além-mar, instaurando para lamento de muitos, como Leopardi, um "perqueno mundo" administrado, que destruiria, por seu realismo cruel, as mais belas imaginações (MELLO E SOUZA, 1986, p. 22). Não saberíamos ao certo se nossa (falta de) imaginação política tem como causalidade linear nossos devaneios críticos sobre a Identidade que nunca tivemos — e, caso recusarmos o exotismo da des-construção de que somos parte, saberíamos então viver no mundo das trevas, fora do olhar inebriante e iluminador da metafísica do "mesmo", que nos concebe o status de radicalmente "outro"? Somos os devaneios realizados das utopias normativas que almejam encontrar a tal alteridade irredutível? Laura de Mello e Souza esclarece que no início das conquistas, eles nos enxergaram não tanto com os olhos etnográficos da historiografia hodierna, mas com o filtro do que ouviram dizer nas lendas, fantasias e mitos vindos dos antigos e medievais. Assim, um pouco depois, os europeus interessariam em entender a cultura e o passado reais desses povos, ou usariam os relatos dos antigos para que seu olhar penetrasse cada vez mais no obscuro, impingindo-lhes a monstruosidade que até então não havia sido comprovada? A história da antropologia e do olhar foi uma construção traumática que se deu sobre os escombros de sonhos e fantasias maravilhosas, aponta Laura. "Numa época em que *ouvir* valia mais do que *ver*, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvia dizer; tudo se via filtrado pelos relatos de viagens

fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo" (*Ibidem*, p. 21 e 22).

Atualmente, esses "homens monstruosos" estão lá, no presente deles, ou pelo menos tentam chegar lá, após as vanguardas e os anos 1960; e se o clarão da universalidade cegou e jogou por terra tantas pretensões moralizantes sobre o olhar, que antropologia então seria a nossa — a da falta de sentidos nos vazios do desassujeitamento a ainda (re)construir? Em nossas hipóteses, Foucault, para sair do olhar que confere exotismo ao "outro", só poderia enxergar seu projeto crítico através de uma projeção ao Borges cego — daquela literatura que não vê nitidamente a separação entre o monstro e o "homem" em uma amplitude de tempos e espaços, e que não sai totalmente aos confins dos domínios da "ordem", como talvez venha a sugerir um olhar europeu. Silviano Santiago tem exata clareza da cegueira na crítica borgiana, ao restituí-la à sua também nacionalidade crítica de expressão inglesa — escrita em inglês, mas de caráter escocês, e daí em desdobramento para o vasto mundo. Robert Louis Stevenson é o "outro" dos tantos precursores de Borges. A literatura romântico-realista de Stevenson propicia o documento que faltava para consumir o fim do "homem" racional do século XIX, ao refletir nas sombras do espelho fantástico, a mesma face demoníaca do Império Vitoriano. Quando Borges (em Santiago), já cego, ouve o riso de Foucault, ele retribui com outro, não menos desconcertante. "Liberto da jaula do texto borgiano e a caminhar pela rua londrina, o sr. Hyde é uma constante ameaça pública, como o lobisomem de Lins do Rego. Atropela uma criança, assassina uma importante figura britânica" (SANTIAGO, 2004, p. 227). Santiago, como poucos mestres da arte literária, parece prefigurar o simulacro do horror da torpe visibilidade sob a luz "civilizatória", que não tem justificativa para o bárbaro assassinato impune de um desconhecido cidadão brasileiro nas ruas de Londres. O horror da engrenagem de subtração de corpos renova-se a cada momento, sejam vistas as atuais Unidades de Polícia Pacificadora.

Diz Borges em "A penúltima versão da realidade" (1928): "acumular espaço não é o contrário de acumular tempo. (...). O espaço é um incidente no tempo e não uma forma universal de intuição, como impôs Kant. Há províncias inteiras do Ser que não o solicitam: as do olfato e da audição" (BORGES, 2001, p. 212). A visão e o espaço não seriam tão imprescindíveis à experiência do horror, contrariando os fundamentos geralmente harmoniosos das utopias. A literatura crítica de Borges pode sim dar livre-arbítrio aos seres,

que não necessitam essencialmente da visão espacial do “outro” para sobreviverem. Eles ensaiam suas sobrevidas na materialidade crítico-dialética à concretude (des)classificatória e no interior da noite tenebrosa de nossos pesadelos mais realistas. Nas noites sublunares ou nos dias subsolares, os monstros seriam ao menos (des)classificados como “homens” ou simplórios operários? “A realidade cedeu em mais de um ponto...”, pode conferir Borges.

Spencer, em sua punitiva análise do raciocínio dos metafísicos (*Princípios de Psicologia*, parte sétima, capítulo quarto), arguiu bem essa **independência** e a corrobora, com esta **redução ao absurdo**: ‘Quem pensar que o cheiro e o som têm por forma de intuição o espaço facilmente se convencerá de seu erro apenas buscando o lado esquerdo ou direito de um som ou tentando imaginar um cheiro do avesso’. **Schopenhauer, menos extravagante e mais apaixonado**, já havia declarado essa verdade. ‘A música’, escreve ele, ‘é uma objetividade da vontade tão imediata quanto o universo’ (...). Uma postulação de que a música não precisa do mundo. (...). **Imaginemos anuladas assim as percepções oculares, táteis e gustativas e o espaço que estas definem**. Imaginemos também – seqüência lógica – uma percepção mais afinada do que a que os outros sentidos registram. **A humanidade – a nosso ver tão assombrada por essa catástrofe – continuaria urdindo sua história. A humanidade se esqueceria de que houve espaço. A vida, em sua não opressiva cegueira, em sua incorporeidade, seria tão apaixonada e precisa quanto a nossa**. Não quero dizer que essa humanidade hipotética (não menos plena de vontades, de ternuras, de imprevistos) entraria na casca de noz proverbial: afirmo que **estaria fora e ausente de todo espaço**. (*Ibidem*, p. 211-213 grifos nossos).

O herói do romance *The Time Machine* (A Máquina do Tempo), que o jovem Wells publicou em 1895, viaja, por meio de um artifício mecânico, a um futuro remoto. Descobre que o gênero humano se dividiu em duas espécies: os Elói, aristocratas delicados e inermes, que moram em jardins ociosos e se alimentam de frutas, e os Morlocks, estirpe subterrânea de proletários, que à força de trabalhar na escuridão ficarão cegos e que continuam pondo em movimento, instados pela simples rotina, máquinas enferrujadas e complexas que nada produzem. Poços com escadas em espiral unem os dois mundos. Nas noites sem lua, os Morlock surgem de seu confinamento e devoram os Elói (BORGES; GUERRERO, 1985, p. 199).

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: _____. *Notas de Literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 15-45, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- BENAVIDES, Manuel. Borges y la metafísica. *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 505-507, julio-septiembre 1992, Madrid, p. 247-268.
- BORGES, Jorge Luis. A penúltima versão da realidade. In: _____. *Discussão. Obras completas*. v. 1. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Globo, 2001, p. 209-213.

BORGES, Jorge Luis. Utopia de um homem que está cansado. In: _____. *Livro de areia. Obras Completas, v. III*. Trad. Lígia Morrone Averbuck. São Paulo: Editora Globo, p. 59-64, 1999.

BORGES, Jorge Luis; GUERRERO, Margarita. Os Elói e os Morlocks. In: _____. *O livro dos seres imaginários*. Tradução Carmen Vera Cirne Lima. Porto Alegre; Rio de Janeiro: Globo, 1985, p. 199.

BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 19-33.

COLOMBANI, María Cecília. Monstruos, crímenes y otros: construyendo el *topos* de la degeneración. *Aletria*, Belo Horizonte, n. 3, v. 20, p. 85-101, 2010.

COSTA LIMA, Luiz. Um estranho no ninho: Kant e a consideração da *mímesis*. In: _____. *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 45-60.

DE CERTEAU, Michel. The black sun of language: Foucault. In: _____. *Heterologies: discourse on the other*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1986 (a), p. 171-184.

DE CERTEAU, Michel. The laugh of Michel Foucault. In: _____. *Heterologies: discourse on the other*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1986 (b), p. 193-198.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O plano de imanência. In: _____. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, p. 83-109, 2007 (b).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Geo-filosofia. In: _____. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, p. 113-146, 2007 (a).

FOUCAULT, Michel. Linguagem e literatura. In: MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 137-174.

FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes: São Paulo, p. IX-XXII, 2007 (a).

FOUCAULT, Michel. Las Meninas. In: _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (c), p. 3-21.

FOUCAULT, Michel. Os limites da representação. In: _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (d), p. 297-342.

FOUCAULT, Michel. A formação dos objetos. In: _____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 45-55, 2007 (b).

FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 82, nº 2, p. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução Gabriela Lafetá Borges. Texto disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>>. Acesso em 10 de Agosto de 2009.

HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. (orgs.). *Passados Recompuestos: campos e canteiros da história*. Tradução Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1998, p. 193-202.

MACHADO, Roberto. A morte. In: _____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 53-84, 2005.

MACHADO, Roberto. Uma arqueologia do saber. In: _____. *Foucault: a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 111-142, 2006.

MELLO E SOUZA, Laura de. O novo mundo entre Deus e o Diabo. In: _____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 21-85.

MIRANDA, Breno Anderson Souza de. *As rosas de R(R)osas*. Exílio, utopia e imaginação urbana nas "margens". Facundo e Borges. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

POMIAN, Krzysztof. A história das estruturas. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (orgs.). *A nova história*. Coimbra: Almedina, 1990, p. 183-208.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SANTIAGO, Silvano. A ameaça do lobisomem. In: _____. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 213-231, 2004.

THOMPSON, Kevin. Historicity and transcendentality: Foucault, Cavaillès, and the phenomenology of the concept. *History and Theory*, Wesleyan University, n. 47, p. 1-18, 2008.

¹ **Breno Anderson Souza de MIRANDA**, Doutorando em História Social
Universidade de São Paulo (USP)
brenoandmiranda@yahoo.com.br

Recebido: 30.11.2013

Aprovado: 08.12.2013