

DISCURSO E VISUALIDADE A PARTIR DE FOUCAULT: COORDENADAS DE INVESTIGAÇÃO EM ARTE E DESIGN¹

Marcos Beccari^{2,3}

contato@marcosbeccari.com

Resumo: Este estudo delinea coordenadas conceituais para a investigação do discurso e da visualidade em arte e design a partir do ferramental de Michel Foucault. Não é o caso de propor um “modo de usar” a obra desse filósofo e sim uma leitura possível sobre tal arsenal, com vistas a um horizonte que o excede. Após assinalar o caráter dinâmico e correlacional dessa proposição, as coordenadas são ordenadas em: (1) relações de poder, (2) regimes de verdade, (3) discurso e visualidade, por fim, (4) arte e design. Ao final, argumenta-se que a análise das correlações discursivo-visuais permite vislumbrar como as práticas contemporâneas estão sempre enredadas em valores, condutas e modos de olhar. O artigo sugere ainda que a arte e o design poderiam se beneficiar da leitura ora proposta, que abre um novo horizonte interpretativo em torno da contínua (re)elaboração de nossas experiências e subjetividades.

Palavras-chave: Discurso, visualidade, Michel Foucault, arte, design.

¹ Recebido: 27-06-2024/ Aceito: 04-12-2024/ Publicado on-line: 11-12-2024.

² É professor na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, Paraná, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2178-097X>.

Introdução

Há um otimismo que consiste em dizer: de todo modo, isso não pode ser melhor. Meu otimismo consiste mais em dizer: tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas a mais contingências do que necessidades, a mais arbitrariedades do que evidências, mais a contingências históricas complexas mas passageiras do que a constantes antropológicas inevitáveis [...] somos muito mais recentes do que cremos, isto não é uma maneira de abater sobre nossas costas todo o peso de nossa história, é mais colocar à disposição do trabalho que podemos fazer sobre nós a maior parte possível do que nos é apresentado como inacessível (Foucault, 2010, p. 358).

O objetivo deste estudo consiste em traçar algumas coordenadas para a investigação do discurso e da visualidade em arte e design a partir de Foucault. Isso considerando, em primeiro lugar, que o filósofo francês lidava com a própria obra como uma “caixa de ferramentas” ou um “arsenal conceitual”⁴ – e, como defende Jeffrey Nealon (2008, p. 7, trad. minha), levar a sério essa ideia significa pensar para além do que Foucault pensou, levando sua filosofia “a domínios que ele nunca poderia ter analisado”. Em segundo lugar, Foucault era movido por reviravoltas sucessivas e superpostas; como destaca Judith Revel (2005, p. 8), seus conceitos são “produzidos, fixados, depois reexaminados e abandonados, modificados ou ampliados num movimento contínuo de retomada e deslocamento”. Penso, nesse sentido, que o estudo do discurso e da visualidade a partir de Foucault não deve se

⁴ “Eu fabrico instrumentos, utensílios e armas. Eu gostaria que meus livros fossem algo como uma caixa de ferramentas, na qual os outros pudessem procurar e aí encontrar uma ferramenta com a qual pudessem fazer o que lhes parecesse melhor em seus próprios delírios. Eu não escrevo para um público, eu escrevo para usuários, não para leitores” (Foucault, 2011a, p. 344).

furtar dessa complexa trama a partir da qual o olhar foucaultiano problematizava e torcia a si próprio. O presente artigo, com efeito, foi organizado de maneira a não estancar esse movimento de inflexão e, ao mesmo tempo, tentando tornar visível a coerência que, ainda assim, pode ser depreendida do arsenal foucaultiano.

O que me instiga a estudar a conjugação entre discurso e visualidade (considerando-os enquanto esferas indissociáveis) são as correlações entre o olhar e o fazer ver, os efeitos de um sobre o outro e sobre as demais práticas. Se a filosofia de Foucault pode funcionar como um “arsenal” para esse tipo de estudo, é porque nos ensina que nossas armas conceituais só servem conforme cada situação – metaforicamente, uma arma de fogo poderia não funcionar numa ocasião em que a luta corpo-corpo seria mais eficaz, ou quando uma simples esquiva poderia ser o mais vantajoso. Não existem receitas prontas, e os conceitos importam menos que as táticas, as manobras, os modos pelos quais nos posicionamos na arena discursivo-visual em que nos encontramos.

Com isso em vista, delinheiro a seguir quatro coordenadas ou nortes conceituais que, acredito, podem lançar luz sobre uma abordagem de investigação: (1) relações de poder, (2) regimes de verdade, (3) discurso e visualidade e (4) arte e design. Note-se que a ordem dessas coordenadas parte de conceitos caros a Foucault e se direciona a um caminho por ele não explorado. Antes de adentrá-las, cumpre esclarecer o que estou entendendo por “coordenada”. A princípio, como se sabe, coordenadas são pontos de referência que servem para nos situarmos em algum lugar. Ao mesmo tempo, não obstante, é preciso não perder de vista que, nos termos de

Donna Haraway (1995, p. 590, trad. minha), “o único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular”. Significa que, de um lado, toda coordenada é enviesada, no sentido de derivar de uma série de pressupostos tácitos de como as coisas devem ser ou se organizar; de outro, tais pressupostos também derivam recursivamente de coordenadas prévias. Assim, o que exponho a seguir são, a princípio, pressupostos conceituais que, após serem assimilados em conjunto, podem assumir, como creio, a forma de coordenadas. Vamos a elas.

1. Relações de poder

Embora Foucault seja mais conhecido como um “filósofo do poder”, ele não desenvolveu propriamente nenhuma teoria do poder – se por teoria entendermos uma organização de conceitos concatenados sistematicamente entre si –, e sim uma *analítica do poder*. Porque a pergunta de Foucault não é o que é o poder, mas como ele funciona; por conseguinte, o poder não é tido como uma substância ou uma qualidade, algo que se possui ou se atribui, mas antes como uma forma de relação. E à diferença da Escola de Frankfurt, por exemplo, também não se trata de pensar o poder como efeito de um processo coordenado de racionalização e esclarecimento; em vez disso, Foucault se debruça em racionalidades específicas, a racionalidade de determinadas práticas:

Creio que é possível deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da classe burguesa. O que faço é o inverso: examinar historicamente, partindo de baixo, a maneira como os mecanismos de controle puderam funcionar [...] e como esses mecanismos de poder, em dado momento, em uma conjuntura precisa e por meio de um determi-

nado número de transformações começaram a se tornar economicamente vantajosos e politicamente úteis (Foucault, 2018, p. 286-287).

A especificidade dessa abordagem foucaultiana, embora não apareça desde as suas primeiras obras, forma-se a partir delas: os resultados de trabalhos como *História da loucura*, *As palavras e as coisas* e *Nascimento da clínica*, que se situam nas antípodas da filosofia da história, criticam a inadequação de conceituações totalizantes (a exemplo das categorias de repressão e soberania) para dar conta das relações de poder. Mostram, em contrapartida, a eficácia de deter-se no entrelaçamento de práticas aparentemente distintas entre si, como as de exclusão (louco/são, saudável/doente) e as que transformam um indivíduo em sujeito (a sexualidade, a confissão). Assim, a problemática do poder aparece na década de 1970 como uma conclusão de estudos precedentes, qual seja, a de que o saber e o poder se apoiam e se reforçam mutuamente numa combinação complexa de técnicas de individualização, exclusão e normalização:

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. *O poder funciona*. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (Foucault, 2005a, p. 35, grifos meus).

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2005a) pensa as relações de poder por meio da “hipótese Nietzsche” em

oposição às concepções de Hobbes, Marx e Freud, que encararam o poder, respectivamente, em termos de soberania, exploração e repressão. Para Foucault, essas são concepções *liberais* do poder à medida que buscam evitá-lo⁵, ao passo que na “hipótese Nietzsche” o poder é não apenas inevitável, como também *produtivo*, posto que enseja saberes, instituições e o próprio indivíduo⁶. Aqui, o indivíduo ainda é considerado um *efeito* das relações de poder (concepção que será reformulada), na contramão da noção humanística de uma individualidade dada de antemão e sobre a qual o poder se aplica. Posteriormente, Foucault (2009) dirá que suas primeiras investigações lidavam com os modos de *objetivação* do indivíduo – como trabalhador, louco, cidadão, delinquente etc. –, e que depois seus estudos se debruçam sobre os modos de *subjetivação*, isto é, os modos pelos quais o indivíduo torna-se, por si mesmo, um sujeito.

Essa última ênfase permitiu, de um lado, certo “arremate” teórico quanto ao funcionamento entrelaçado do saber e do poder, uma vez que as práticas de subjetivação os entrelaçam; e também possibilitou, de outro, o estudo de práticas de resistência, isto é, das lutas não apenas contra as formas de submissão, mas antes contra as objetivações que vinculam o indivíduo a si mesmo. Para tanto, Foucault parte de

⁵ Como assinala Edgardo Castro (2016, p. 326), “Na realidade, tanto a concepção jurídica liberal quanto a marxista, bem como a freudiana acerca do poder, podem ser vistas como diferentes versões do ideal revolucionário; cada uma, a seu modo, foi a promessa de uma liberação. [...] Por isso, a partir do conceito de governo, Foucault opõe as lutas e a resistência como práticas de liberdade à luta contra o poder na forma de revolução ou liberação”.

⁶ “O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (Foucault, 2018, p. 45).

uma operação-chave que consiste em considerar indissociáveis os dois sentidos de “sujeito”: como indivíduo que é subordinado a outrem, e como indivíduo que conhece e elabora a si mesmo. Se tais definições são como dois lados da mesma moeda, então as formas de sujeição não se separam das relações do indivíduo consigo mesmo – o que significa, por conseguinte, que as formas de insubmissão, resistência e liberdade são, mais do que obstáculos às relações de poder, a sua própria condição de existência:

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isto sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) – mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder [...] (Foucault, 2009, p. 244).

No texto “O sujeito e o poder”, Foucault sugere que “conduta” é o termo que melhor permite captar a especificidade das relações de poder, pois remete tanto a uma orientação individual quanto ao ato de dispor e conduzir as ações possíveis, sendo essa segunda acepção o sentido originário de “governo”. Com isso, compreende-se por que o interesse de Foucault pelos modos de subjetivação aparece junto, e de maneira encadeada, ao seu interesse pela governamentalidade. Quanto ao último conceito, é preciso ter claro que ele não se

reduz ao funcionamento de um governo ou do chamado Estado de Direito – donde o biopoder, por exemplo, não designa um tipo de governo considerado institucionalmente e sim uma racionalidade que entrelaça o saber-poder em determinadas sociedades. Mais precisamente, a integração de todos os saberes e práticas de poder à governamentalidade é um traço próprio do Estado moderno.

Para chegar a tal definição, Foucault precisou antes analisar a formação do poder pastoral, isto é, das formas de poder que surgem com o cristianismo e, em especial, com o monasticismo: “Isto se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs” (Foucault, 2009, p. 236). No domínio da governamentalidade, pois, Foucault buscou mostrar – na contramão da narrativa histórica mais recorrente, que localiza o Estado como advento próprio do Iluminismo – como foi possível a *integração* do poder pastoral na forma jurídica do Estado moderno e, em geral, nas formas modernas de poder.

Mas, com o intuito de redefinir a governamentalidade disciplinar e a biopolítica enquanto *reelaborações* do poder pastoral, Foucault teve de recuar para a Antiguidade grega e judaico-cristã onde emergem, respectivamente, as figuras do *político* e do *pastor*. De maneira abreviada, enquanto o político exerce seu poder sobre um território, o pastor exerce seu poder sobre um rebanho. Se na tradição judaica, estritamente, só pode haver um único pastor (Deus), o poder pastoral só desponta no cristianismo medieval⁷ sob a forma, primeiramente, de técnica de individualização, muito antes de

⁷ A partir, mais precisamente, da tradição hebraica e de algumas vertentes da tradição grega (como

constituir uma doutrina de renúncia e submissão. Embora esse modelo não tenha prevalecido na Idade Média, restringindo-se a algumas ordens religiosas, a tese de Foucault é que as formas de racionalidade que possibilitam o Estado moderno são uma reativação secular do poder pastoral, que assim se torna um modelo jurídico-político:

Não acredito que devêssemos considerar o “Estado moderno” como uma entidade e que se tenha desenvolvido acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que esta individualidade fosse moldada numa nova forma e submetida a um conjunto de modelos muito específicos. De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral (Foucault, 2009, p. 237).

A partir do século XVIII, paralelamente a essa nova institucionalização do poder pastoral sob a forma de Estado, ganha espaço outra racionalidade fundamental para o funcionamento do poder nas sociedades modernas. Trata-se do liberalismo enquanto estratégia (não ainda como ideologia) que visa limitar e regular o poder do Estado. Disso procedem modelos teóricos como o utilitarismo, que se pauta na fórmula econômica dos máximos efeitos ao menor custo possível. Para Foucault, embora essa racionalidade liberal seja primeiramente uma crítica ao Estado, ela veio a *aprimorar* a administração do poder pastoral por meio de uma nova tecnologia de individualização: o poder pastoral passa a ser exercido não apenas pelo Estado, mas também pela família, pela

a pitagórica, a estoica e a epicurista), tradições que se conjugam nos monastérios como uma primeira versão do poder pastoral, conforme Foucault depreende da literatura cristã dos primeiros séculos. Ver, a este respeito, Foucault (2014a).

polícia e pela instituição médica. Esse inédito alcance do poder pastoral permitiu o desenvolvimento das ciências humanas, que o aperfeiçoam, bem como o advento da *disciplina* enquanto governo dos corpos e da *biopolítica* enquanto governo das populações.

Uma das bases que possibilitaram tais desdobramentos é a função da *norma*, que se difere do funcionamento das leis e, por conseguinte, estende a governamentalidade para além da esfera jurídica. Ao delimitar o âmbito da “normalidade”, a norma conecta todos os atos e condutas individuais a algo que não é simplesmente da ordem do permitido-proibido, mas antes da ordem da comparação e da diferenciação: o normal, o saudável, o bem-sucedido. Ademais, foi tomando por base tal sorte de mecanismo que, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2005a) sustentou que o racismo moderno foi a condição de aceitabilidade do direito de fazer-morrer, direito este a princípio inadequado ao biopoder, mas que se normaliza a partir do imperativo “em defesa da sociedade”.

Em suma, a governamentalidade moderna enraíza-se no poder pastoral, passa pelo poder de Estado e assume a extensão de toda forma de normalidade. O poder moderno, portanto, tem como efeitos simultâneos a individualização e a totalização das condutas. A partir desse horizonte, a investigação das relações de poder sob um prisma foucaultiano requer o mapeamento de questões como: que sistemas de normalidade sustentam formalmente as relações de poder (sistemas jurídicos, científicos, tradicionais etc.); que finalidades são visadas (manter um privilégio, exercer influência, obter reconhecimento etc.); quais os meios e instrumentos são adotados (as palavras, a violência física, os registros, a segregação

etc.); que formas institucionais estão implicadas (os costumes, as hierarquias, a burocracia etc.); que tipo específico de racionalidade está em jogo (disciplinar, colonial, neoliberal etc.). O principal é compreender que tais instâncias remetem a “um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação” (Foucault, 2009, p. 243). Em outras palavras, as relações de poder operam de maneira a *conduzir* condutas e a *dispor* as possibilidades de ação, induzindo-as ou impedindo-as, limitando-as ou facilitando-as. É também preciso ter em vista que, diante de uma dada relação de poder, inevitavelmente se abre todo um campo imprevisto de respostas, reações e efeitos, como um jogo agonístico de injunção e enfrentamento recíprocos por meio do qual se instaura a *materialidade* do mundo.

2. Regimes de verdade

Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento (Foucault, 2013, p. 22).

A problemática que atravessa a obra de Foucault do início ao fim diz respeito à verdade (Lorenzini, 2016; Larrauri, 2018) – variando entre flexões como vontade de verdade, políticas de verdade, regimes de verdade e jogos de verdade –, sendo nesse sentido que sua inspiração nietzscheana se dá a

ver com maior clareza. Nietzsche (1998), afinal, operou uma ruptura com a tradição do pensamento ocidental ao conceber a filosofia não mais como a busca de uma verdade atemporal, mas como história crítica da verdade. Para delimitar tal perspectiva, Foucault (2013) dedica a primeira conferência do curso *A verdade e as formas jurídicas* para comentar o texto *Sobre a verdade e a mentira*, onde Nietzsche (2007) postula que todo conhecimento resulta de um duelo, como uma centelha entre duas espadas. Por conseguinte,

A verdade não é aquilo que é, mas aquilo que se dá: acontecimento. Ela não é encontrada, mas suscitada: produção em vez de apofântica. Ela não se dá por mediação de instrumentos, mas sim provocada por rituais, atraída por meio de ardis, apanhada segundo ocasiões: estratégia e não método (Foucault, 2018, p. 192).

De um lado, portanto, a verdade é sempre produzida a partir do choque entre forças, de modo que não existe verdade isenta ou à parte do poder; de outro, a verdade também produz efeitos regulamentados de poder – as maneiras de ver e de falar a verdade, os critérios e as instâncias que permitem distinguir o verdadeiro do falso, as técnicas e os procedimentos para a “obtenção” da verdade, os mecanismos para se verificar ou informar a verdade etc. É desse modo que se forma um *regime de verdade*: “O que está em questão é o que rege os enunciados e a forma como eles se regem entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis” (Foucault, 2018, p. 39). Com efeito, a ideia de uma “genealogia” designa a investigação histórica das condições de possibilidade da verdade a partir da inteligibilidade das relações de poder que, a um só tempo, sustentam e decorrem de um regime de

verdade⁸.

O fundamental é a premissa de que

Há um combate “pela verdade” ou, ao menos, “em torno da verdade” – entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer “o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar”, mas o “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”; entendendo-se também que não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha (Foucault, 2018, p. 53).

Essa premissa nos leva a questionar por que a verdade é tão crucial em nossas sociedades. Por sua vez, tal questão sugere que a verdade *poderia* não ser crucial. E que, se o é, deve haver todo um trabalho de tornar a verdade propriamente verdadeira – retorna-se assim à premissa do trecho supracitado. É esse laborioso processo de produção e manutenção da verdade que, sob diferentes ênfases e conceitos, Foucault buscou mapear historicamente. Nesses termos, Daniele Lorenzini (2016) propõe acuradamente uma divisão da obra foucaultiana em duas grandes fases, a de uma (1) história da verdade e a da (2) genealogia do sujeito, e o autor pontua que a passagem entre elas se dá precisamente no ano de 1980, nos cursos *A hermenêutica do sujeito* e *Do governo dos vivos*. Na primeira fase, trata-se de uma história das respostas que foram dadas à pergunta “o que é a verdade?”, e isso por meio

⁸ Para demarcar a especificidade dessa abordagem, Foucault (2018, p. 41) afirma que “nem a dialética (como lógica da contradição) nem a semiótica (como estrutura da comunicação) poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos”. Do mesmo modo, o filósofo descarta a noção de “ideologia”: primeiro, porque “ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade”; segundo, porque “refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito”; por fim, “a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material etc.” (Foucault, 2018, p. 44).

da chave saber-poder. Na segunda, a pergunta “quem sou eu (de verdade)?” adquire maior relevo, pois tal sorte de formulação passa a se inserir no âmago do que ele então chamava de “tecnologias”, isto é, os meios de vincular os sujeitos à verdade.

A princípio, tais fases parecem ser bem distintas, e mesmo contraditórias, entre si. Se antes, afinal, Foucault insistia na necessidade de livrar-se do “sujeito fundador” (Foucault, 2018, p. 43), depois ele dirá que é “o sujeito o que constitui o tema geral de minhas investigações” (Foucault, 2009, p. 232)⁹. Mas, no primeiro caso, Foucault não se referia ao sujeito em geral, e sim ao “homem” do humanismo e das ciências humanas (e, mais especificamente, à subjetividade cartesiana, kantiana e da tradição fenomenológica). Na segunda ocasião, por mais que Foucault tenha operado de fato um deslocamento significativo em suas investigações (da sujeição para os modos de subjetivação, além de um recuo até os gregos), isso não deixa de dar continuidade a um dos eixos iniciais de seu trabalho: o da constituição do sujeito na trama histórica¹⁰. Mas o que de fato permanece constante é a problemática da verdade, de modo que a diferença entre as duas fases consiste menos no sujeito em si do que no lugar que este ocupa mediante a verdade – o que implica reconhe-

⁹ No segundo caso, penso que Foucault enaltece a questão do sujeito por dois motivos: primeiro, porque ele sabia de sua fama (que se mantém até hoje) como um “filósofo do poder”, e segundo porque, naquela época, ninguém entendia direito por que ele começou a se debruçar sobre o sujeito (isso parecia estranho até para os alunos e leitores próximos a Foucault). Assim, o texto “O sujeito e o poder” (Foucault, 2009) parece ser uma tentativa de esclarecimento quanto a isso.

¹⁰ Como ele dizia, por exemplo, em 1973, “seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história” (Foucault, 2013, p. 20).

cer que “não é a verdade que [...] administra seu próprio império, que julga e sanciona aqueles que a obedecem ou desobedecem. Não é verdade que a verdade constrange apenas pela verdade” (Foucault, 2011b, p. 81).

Ou seja, se antes Foucault se perguntava como, na história das sociedades ocidentais, a verdade foi *inscrita* nos indivíduos (bem como nas instituições, nos saberes, nas práticas punitivas etc.), a partir dos anos 1980 o filósofo passa a se indagar (e, portanto, a considerar) como os indivíduos *se inscrevem* na verdade. Assim, no curso *Do governo dos vivos*, por exemplo, Foucault reelabora a noção de regime de verdade de maneira a contemplar a implicação mútua entre o governo dos indivíduos, de um lado, e os “atos da verdade” que estes devem performar, de outro.

O principal resultado desse *framework* é certamente a concepção que Foucault desenvolve acerca das práticas de resistência (ou de “contra-conduta”, como ele as descreve em *Segurança, Território, População*). Parte-se da constatação de que os governos modernos, sob um regime liberal da verdade, pressupõem e dependem de um “livre consentimento” dos indivíduos para com seus governantes. Para que esse sistema funcione, é preciso que os próprios indivíduos reiterem a “verdade” segundo a qual a sujeição voluntária – não somente a determinado tipo de governo, como também a certo ideal de cidadão, a um modelo de vida etc. – é o único caminho possível a que eles têm acesso caso queiram alcançar a felicidade, o bem-estar e a própria liberdade. Por conseguinte, a possibilidade do não-consentimento precisa ser construída como algo essencialmente indesejável, perigoso, indigno. E é justamente por meio dessa construção negativa

que um regime de verdade produz, inesperada e inevitavelmente, práticas de resistência.

Significa que, primeiro, não há como “escapar” do regime de verdade que nos sujeita e que, afinal, nos torna sujeitos. Mas isso não equivale a dizer que somos mecanicamente *determinados* por tal regime, tampouco que esse é o único regime possível. Ao considerar, em seus últimos trabalhos, o papel ativo que os indivíduos desempenham não diretamente em um regime de verdade, mas na constituição de si mesmos como sujeitos em tal regime, Foucault se debruçou sobre as pequenas variações das práticas de subjetivação, cujo efeito material se dá sob a forma de ações inesperadas que inauguram novas experiências e sujeitos. Um exemplo particularmente caro a Foucault, sobre o qual eu me debruço noutro momento¹¹, são as identidades sexuais que subvertem a tecnologia heterossexual da qual, no entanto, elas derivam. Desse modo, à diferença da noção de “revolução”, a resistência transcorre como um resultado não previsto do próprio regime contra o qual ela se insurge. Exercer a resistência ou contra-conduta implica compreender, com Nietzsche e Foucault, a verdade enquanto campo de batalha e praticar, como bem formulou Maite Larrauri (2018), uma *anarqueologia*: a reinvenção permanente de nós mesmos como maneira de resistir, antes de tudo, ao que “deveríamos” ser.

3. Discurso e visualidade

De maneira concisa e abrangente, a noção de discurso designa todas as condições necessárias para que algo tenha

¹¹ Ver, a esse respeito, Beccari (2021).

algum valor/significado, o que implica considerar que valores e significados não preexistem aos discursos; são os discursos que produzem um objeto significativo, situando-o em relação a outros objetos, valores e significados. Como dinâmica própria de um regime de verdade, portanto também indissociável das relações de poder, o discurso compreende menos um dado enunciado (oral/escrito/visual) do que uma *lógica* que concatena enunciados dispersos, dentre outras coisas que circunscrevem as possibilidades de assimilar, interpretar e interferir no que se passa.

A arqueologia do saber (Foucault, 2014b) fornece um tratamento mais extenso ao conceito de discurso, posto que “arqueologia” se define como uma análise discursiva; ao mesmo tempo, porém, seu foco é ali restrito ao domínio dos saberes. Na conferência *A ordem do discurso*, Foucault (1996, p. 51) redimensiona o discurso ao perceber que, para “analisá-lo em suas condições, seu jogo e seus efeitos, é preciso, creio, optar por três decisões [...]: questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante”¹². Disso derivam quatro princípios de análise: (1) *inversão*, que consiste em considerar os saberes não mais como fontes do discurso, mas como instâncias reguladoras; (2) *descontinuidade*, que implica tratar os discursos como práticas que se cruzam, se complementam ou se excluem sem serem regidas por nenhuma ordem definitiva; (3) *especificidade*, considerando que é apenas enquanto acontecimento, em dado contexto e circunstân-

¹² Na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, ademais, Foucault (2013, p. 19) elenca dentre os eixos de sua investigação a “análise de discurso como jogo estratégico e polêmico”.

cias, que o discurso pode ter alguma regularidade; (4) *exterioridade*, no sentido de atentar às condições externas que possibilitam um discurso, isto é, o modo que ele se organiza a partir do que está ao seu redor. Na sequência, Foucault delinea uma distinção entre as abordagens arqueológica e genealógica:

[...] as análises que me proponho fazer se dispõem segundo dois conjuntos. De uma parte, o conjunto “crítico” [arqueológico], que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto “genealógico” que põe em prática os três outros princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação (Foucault, 1996, p. 60-61).

Noutros termos, a análise arqueológica detém-se nos processos de formação das regularidades discursivas através das quais a verdade se institui – como a separação entre razão e desrazão na época clássica, ou a constituição de saberes científicos (médico, psiquiátrico, antropológico etc.) e sua correlação com práticas de exclusão (como as do sistema penal). Por sua vez, a análise genealógica mira mais amplamente nas forças a partir das quais emergem as práticas em geral, e isso não à procura de uma origem intocável – “como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo” (Foucault, 2018, p. 66) –, mas de modo a “descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo

que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (Foucault, 2018, p. 63). E será esse trabalho genealógico que, nas investigações que sucedem *A ordem do discurso*, levaria Foucault a reconsiderar a centralidade da noção de “discurso”:

Eu penso, nessa *Ordem do discurso*, ter misturado duas concepções, ou, antes, a uma questão que julgo legítima (a articulação dos fatos de discurso sobre os mecanismos de poder) eu propus uma resposta inadequada. [...] O caso da penalidade me convenceu de que não era tanto em termos [do discurso] de direito, mas em termos de tecnologia e de estratégia, e foi essa substituição de uma grade técnica e estratégica em vez de uma grade jurídica e negativa que eu tentei estabelecer em *Vigiar e punir*, depois, utilizar na *História da sexualidade* (Foucault, 2014c, p. 35-36).

Não significa um abandono do conceito, pois Foucault (2003, p. 253) continuou a investigar “as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico [...] já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder”. No curso *A hermenêutica do sujeito*, por exemplo, Foucault (2004a) se debruça sobre uma função discursiva nos processos de subjetivação: a de ligar o sujeito à verdade. Enquanto a ascese greco-romana era um modo de *tornar-se* sujeito pela enunciação da verdade, a partir do cristianismo essa função se inverte: o discurso torna-se um meio de *acessar* a verdade do sujeito, na esteira das técnicas da confissão (que culminam na *scientia sexualis*) e do exame (que possibilitam as ciências humanas)¹³.

¹³ Ver, respectivamente, quanto à confissão e ao exame: Foucault (2005b, p. 58-69); Foucault (2004b, p. 154-161).

De todo modo, o que particularmente me interessa na concepção foucaultiana de discurso é sua definição enquanto *prática*, para além dos signos linguísticos. De sorte que, embora a problemática do discurso tenha se tornado secundária para Foucault, pode-se dizer que ele nunca deixou de investigar as condições de possibilidade de determinadas práticas. É nesse sentido que, na introdução de *O uso dos prazeres* (segundo volume de *História da sexualidade*), por exemplo, ele esclarece que sua história da sexualidade não é uma história nem dos comportamentos nem das representações, mas de uma experiência – “se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 1998, p. 10). No caso das práticas discursivas, o que elas expõem de imediato é o caráter relacional dos valores e conceitos (as relações entre razão e loucura, doença e saúde, crime e lei etc.), numa recorrência que não procede de uma vinculação natural, e sim de uma prática historicamente articulada. Se “positividade” designava, nos primeiros trabalhos de Foucault, esse aspecto de recorrência relacional, a partir dos anos 1980 tal aspecto já era pensado em termos de tecnologia e estratégia:

Trata-se de tomar como domínio homogêneo de referência não as representações que os homens se dão deles mesmos, não as condições que os determinam sem que eles o saibam, mas o que eles fazem e a maneira pela qual o fazem. Ou seja, as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer (o que poderíamos chamar de seu aspecto tecnológico), e a liberdade com a qual eles agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que os outros fazem, modificando até certo ponto as regras do jogo (é o que poderíamos chamar de versão estratégica dessas práticas). A homogeneidade dessas análises

histórico-críticas é assegurada, portanto, por esse domínio das práticas, com sua versão tecnológica e sua versão estratégica (Foucault, 2005c, p. 349-350).

Com efeito, podemos entender por práticas discursivas aquelas que se organizam como uma racionalidade não necessariamente lógica e coerente, mas sempre regular e estratégica, constituindo algo como uma “experiência” ou um “pensamento”. Mas por que, então, insistir na palavra “discurso”? Porque ela enaltece a exterioridade relacional que constitui toda experiência ou pensamento – isso considerando a etimologia de *discursus* que, no latim, é a flexão substantiva do verbo *discurrere*, literalmente “correr ao redor” (*dis*, “fora”, *currere*, “correr”) ou, convencionalmente, o ato de *correlacionar*. Significa que nenhum significante (palavras, imagens, artefatos) possui significado por si mesmo, do mesmo modo que nenhuma ação faz sentido por si mesma; tudo está circunscrito, localizado e possibilitado pelo que ocorre (ou *discorre*) “ao redor”.

É por isso que a esfera discursiva me parece indissociável (o que não significa “equivalente”) da esfera da visualidade: vemos não “isto”, mas isto relacionado àquilo e àquilo outro – vemos as relações. Mas seria equivocado deduzir que a visualidade se reduz a uma prática discursiva, ou ainda que o discurso está por trás de tudo. Pensemos, por exemplo, na exploração capitalista: é uma prática constatável por toda parte, mas não se pode dizer que o seu desenvolvimento histórico tenha ocorrido à guisa de um discurso, como se certa racionalidade fosse o suficiente para instaurá-la. A exploração capitalista é um processo que, dentre outras coisas, produz e faz circular discursos (donde podemos constatar sua

lógica e seus efeitos), mas que depende, antes de tudo, de um *modo de olhar* a vida das pessoas, seus corpos, sua “utilidade” etc. Seria simplista dizer que esse modo de olhar é a mera projeção de determinados conceitos e valores, posto que, ao longo do tempo, eles variam muito mais do que a exploração capitalista em si.

A visualidade condiciona os discursos, que, por sua vez, não se reduzem a ela. Mas é o olhar, afinal, que os correlaciona entre si e ao registro concreto do que somos, do que fazemos e do que se passa ao redor. Por “olhar”, claro, não me refiro literalmente ao ato da visão, mesmo porque a visualidade não se reduz ao que é visível, dependendo muito mais daquilo que não se dá a ver. O olhar se pauta em um regime de verdade (ou, mais precisamente, de visualidade) cuja construção histórica e cujos jogos de poder não se deixam ver justamente por pautarem o que se vê – da mesma forma que, como insistia Vilém Flusser (1985), o que desaparece em toda fotografia é a máquina fotográfica. Isso não se confunde com “alienação”, como se houvesse um véu ideológico a solapar um olhar transparente e neutro. O que não se dá a ver nesse olhar pretensamente neutro é o fato de que, nos termos de Foucault (2013, p. 134), “foi preciso toda uma rede de instituições, de práticas, para chegar ao que constitui essa espécie de ponto ideal, de lugar, a partir do qual os homens deveriam pousar sobre o mundo um olhar de pura observação”.

Não há olhar que preceda um modo de olhar, não há visão apartada de visualidade. Um exemplo que me parece didático quanto a isso reside na literatura de Franz Kafka. Sua obra foi amiúde interpretada – sobretudo na chave da

mística judaica, mas passando também por Brecht, Adorno, Arendt, Steiner e Flusser – como uma descrição, senão profética, ao menos “premonitória” dos totalitarismos modernos, em particular do nazismo. Ocorre que Kafka não anteviu literalmente os valores e ideais que vieram a compor o discurso nazista, por mais que, lida em retrospecto, sua obra pareça detalhar o poder burocrático-administrativo que marcaria a máquina nazista.

A obra de Kafka assinala, antes, a visualidade de um olhar anônimo tipicamente moderno, sob o qual o extermínio humano logo se tornaria uma mera operação técnica. Em “Experiência e pobreza”, Benjamin (2012, p. 114-119) nos fornece alguns traços dessa visualidade: em meados do século XX, a importância dada, por parte da arquitetura e das vanguardas, ao ferro e ao vidro, à transparência e à aspereza maquinial, se opunha ao veludo dos interiores privados, repletos de tons pastéis e de *chiaroscuro*, nos quais a família burguesa ainda procurava um refúgio contra o anonimato cruel do ambiente urbano e industrial. É nesse âmbito da visualidade que a narrativa kafkiana ganha contornos, e não tanto no registro dos discursos. Pois se considerarmos que, doravante, o fascismo italiano enaltecerá a abstração da estética futurista, ao passo que o nazismo exaltaria justamente o oposto, um neoclassicismo aristocrático, notaremos que os discursos que se formam mediante uma mesma visualidade são mais dispersos, e com frequência mais contraditórios, do que os modos de olhar que os ensejam. Ou melhor: a lógica e a racionalidade são elementos próprios da dimensão discursiva, de sorte que os modos de olhar que emergem na esfera da

visualidade são como uma “matéria bruta” a ser discursivamente informada, organizada e traduzida de diferentes maneiras.

Na colônia penal talvez seja o texto de Kafka mais ilustrativo nesse sentido. Narra a história de um explorador francês encarregado de visitar uma ilha colonial francesa para avaliar o sistema penal ali empregado. Nessa visita, ele deveria presenciar a execução, por meio de um complexo aparelho de tortura, de um soldado acusado de insubordinação. O diálogo entre o explorador e o oficial que conduz o aparelho compõe a trama principal da narrativa. Eles falam em francês, que na época de Kafka ainda era a língua da burguesia culta, ao passo que o condenado, por ser “nativo”, não compreende a conversa dos dois. Quanto à máquina referida no texto como “rastelo”, trata-se de um sistema sofisticado de agulhas (algumas furam o corpo e outras despejam água para limpar o sangue) que “escreve” nas costas do condenado, deitado e amarrado na cama, a sua sentença – em francês. O processo dura doze horas, tempo necessário, segundo o oficial, para a sentença se inscrever definitivamente no corpo da vítima e provocar sua morte. Na exaltada descrição do oficial, a função principal da máquina é pedagógica:

[Fala do Oficial] O entendimento ilumina até o mais estúpido. Começa em volta dos olhos. A partir daí se espalha. Uma visão que poderia seduzir alguém a se deitar junto embaixo do rastelo. Mas nada acontece, o homem simplesmente começa a decifrar a escrita, faz bico com a boca como se estivesse escutando. O senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem a decifra com seus ferimentos. [...] Mas aí o rastelo o atravessa de lado a lado e o atira no fosso, onde cai de estalo sobre o sangue misturado à água e ao algodão. A sentença está então cumprida e nós, eu e o

soldado, o enterramos.

O explorador tinha inclinado o ouvido para o oficial e, as mãos no bolso da jaqueta, observava o trabalho da máquina. O condenado também olhava, mas sem entender (Kafka, 2011, p. 44-45).

Quando se inicia o processo maquinal de suplício, ocorre uma pequena interrupção por ocasião de uma correia que, gasta demais, arrebenta. É somente nesse intervalo que o explorador começa a se perguntar se deve ou não intervir no procedimento que assistia. Antes disso, ele não interveio quando soube da condenação sem julgamento, embora a considere injusta; não interveio quando entendeu se tratar de uma prática de tortura; e não interveio quando a tortura teve início. Note-se também que a interrupção da máquina se deu por acaso, como uma falha técnica. Depois de ainda uma segunda interrupção, dessa vez para limpar o aparelho após o condenado ter vomitado, o explorador, ainda decidido a não tomar posição nem se comprometer, é diretamente interpelado pelo oficial, a quem finalmente diz reprovar seu método punitivo.

Seu interlocutor não discute e, logo após libertar o condenado, despe-se totalmente e deita-se na cama da máquina. Quando esta se põe a funcionar, ela subitamente se acelera ao ponto de estilhaçar tanto o oficial quanto a si mesma. Se, para o alívio do(a) leitor(a), a narrativa terminasse aqui, não seria uma obra de Kafka (que jamais concederia espaço a um desenlace do tipo “o bem vence o mal”). Pulemos então para o final da história: o viajante decide ir embora da ilha o mais rápido possível e, ao se aproximar do porto, percebe que o ex-condenado e um soldado corriam atrás dele, como se qui-

sessem embarcar junto. Quando quase o alcançam, “o explorador já estava no barco e o barqueiro acabava de soltá-lo da margem. Ainda teriam podido saltar dentro da embarcação, mas o explorador ergueu do fundo do barco uma pesada amarra, ameaçou-os com ela e desse modo impediu que eles saltassem” (Kafka, 2011, p. 70) – são as últimas frases.

Pois bem, a emblemática máquina de tortura visualizada por Kafka não só remete *avant la lettre* às tatuagens que seriam inscritas nos judeus em Auschwitz, como também faz alusão à conexão denunciada por Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, entre escritura e memória, dor e aprendizado, bem como às várias técnicas de disciplinamento corporal estudadas por Foucault. Mas todas as remissões possíveis implicam traduções discursivas do olhar kafkiano que, por sua vez, não se deixa traduzir facilmente. Em termos de visualidade, então, é preciso se deter em aspectos mais imediatos do texto, a começar pelo fato de que nenhuma das personagens possui nome: o explorador, o oficial, o condenado, a própria máquina. Em segundo lugar, a língua francesa serve ali não apenas para separar os “cultos” dos “nativos”, mas sobretudo para marcar tal distância, sob a forma de sentença “pedagógica”, na carne do condenado. Por fim, se o explorador resistiu a tomar uma posição, é porque, em última instância, a máquina diante dele materializa o corte colonialista que o separa da “barbárie”. É essa fenda inconciliável que, como bem assinala Jeanne Marie Gagnebin, se explicita no fim da história:

[Os nativos] são seres humanos descritos como animais e percebidos como tais pelo viajante, esse representante dos “direitos humanos”. Com a morte do oficial e a destruição da máquina, essa separação

não diminui, mas continua inalterada. Aliás, o próprio viajante se esforça, com irritação e violência, em conservá-la: ameaça os dois comparsas com uma “pesada amarra” quando querem alcançá-lo e embarcar no mesmo navio: isto é, quando quase conseguem deixar a ilha. Com todas as luzes, o viajante só deseja fugir desse lugar sombrio e, também, impedir algo realmente decisivo: que outros homens, esses “homens-animais” como diz Nietzsche, possam dar o salto (“*Sprung*”) para fora da colônia penal (Gagnebin, 2006, p. 143).

Vê-se assim que, mais do que delinear-se como um discurso premonitório, *Na colônia penal* realça um modo de olhar silencioso e anônimo que já estava à espreita muito antes de irromper no aparato nazista. Com isso eu retomo meu argumento quanto ao discurso e à visualidade: se as práticas discursivas, como vimos, operam enquanto racionalidades ou pensamentos¹⁴, a esfera da visualidade pode ser definida como um “horizonte de inquietação”, portanto enquanto matéria de experiências possíveis. Pois não há experiência que não esteja impregnada de uma maneira de olhar, de modo que o estudo da visualidade é a investigação das diferentes correlações, discursivas ou não, que habitam e são organizadas pelo “olhar” amplamente entendido (isto é, para além da visão). E no trânsito contínuo entre os discursos e os olhares, transcorrem todas as atividades humanas, mas é particularmente na arte e no design que ambos os polos parecem convergir.

4. Arte e design

Compreendo arte e design a partir da premissa *cética* segundo a qual, de um lado, todos os valores, discursos e

¹⁴ “Nesse sentido, o pensamento é considerado a forma mesma da ação, como a ação na medida em que ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação ou o rechaço da regra, a relação consigo mesmo e com os outros” (Foucault, 2014c, p. 209).

olhares são o resultado de uma produção, uma elaboração; de outro, toda obra fabrica uma realidade à medida que os valores, discursos e olhares nos afetam e se materializam. A arte e o design são nomes diferentes para um mesmo processo de materialização dos valores, discursos e olhares.

Se me referi a uma “premissa cética”, devo esclarecer o que entendo por “ceticismo”. Não se trata da dúvida pela dúvida (relativismo), tampouco da dúvida que supera a dúvida (Descartes, Kant, Husserl) e muito menos da dúvida que nega tudo (niilismo). A dúvida cética dirige-se tão somente às condições de possibilidade do que se diz “verdadeiro”. O que também não implica perguntar qual seria a “verdade da verdade” – uma contradição por petição de princípio. Trata-se de perguntar apenas “o que está em jogo”, pois o que existe são jogos, relações de força. Esses jogos *mapeiam* o mundo, mas também são mapeáveis. E tal mapeamento implica necessariamente uma reelaboração do mundo mapeado, isto é: materializar um olhar por meio da arte e do design.

Flusser localizou o design “por trás” dos valores que emanam da arte e da técnica¹⁵, mas também gostava de repetir o adágio nietzschiano segundo o qual a arte é melhor do que a verdade. Ao ler Nietzsche em alemão, Flusser certamente sabia que, na sentença “*Kunst mehr werth ist als die Wahrheit*” (“A arte é mais valiosa que a verdade”)¹⁶, o termo

¹⁵ “A palavra design adquiriu a posição central que tem hoje no discurso cotidiano porque estamos começando (e provavelmente com razão) a perder a fé na arte e na técnica como fontes de valores. Porque estamos começando a entrever o design que há por trás delas” (Flusser, 2013, p. 186).

¹⁶ Localizada em um dos fragmentos póstumos da primavera de 1888. Ver o fragmento n. 21 do grupo 14 do ano de 1888 no arquivo completo de obras e cartas de Nietzsche: <<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index>>. Acesso em julho de 2024.

kunst deriva do verbo *koennen*, que significa “poder”, no sentido de ser capaz ou saber fazer. Arte é, então, o produto da capacidade ou do poder de criar algo, ao passo que a verdade é algo que se supõe já verdadeiro (*warh*, “verdadeiro” + *heit*, “unidade”) e que, portanto, não pode ser criado. Se na lógica platônica, por exemplo, a verdade é a correspondência entre o mundo das aparências e o mundo das ideias, para Flusser e para Nietzsche o mundo das ideias é nada, e Platão, um nihilista (por crer em nada); logo, a verdade só pode surgir da e pela arte, tornando-se obra ou então nada.

Dito de outro modo, sendo a arte uma elaboração assumida da verdade, e esta um constructo já dado, a arte é melhor do que a verdade na medida em que “tem a boa consciência a seu favor” (Nietzsche, 1998, III, § 25), isto é, a consciência de ser elaborada. Mais do que isso, como aponta Flusser (2011, p. 158, grifos meus), trata-se de “admitir que o nosso interesse pelas coisas [...] *as torna coisas*”. Lógica esta que é bem similar à de Latour (2009, p. 2, trad. minha), ao afirmar, na conferência “Um Prometeu cauteloso?”, que as “questões de fato agora claramente se tornaram questões de interesse”. No original em inglês, o autor utiliza o termo *matter*, que pode significar tanto “questão” quanto “matéria”. As expressões “*matters of fact*” e “*matters of concern*” brincam com tais acepções, uma vez que a matéria enquanto “questão de fato” remete a algo objetivo, ao passo que a matéria enquanto “questão de interesse” diz respeito a valores igualmente objetivos. Segundo Latour, “design” é o termo que melhor traduz esse elo indissociável entre o fazer/olhar interessado e as coisas ditas “objetivas”.

Podemos dizer então que, se arte implica a elaboração assumida de uma verdade, o design é a reelaboração do mundo material e de nossas relações com esse mundo – reelaboração esta que, à diferença da arte, não é necessariamente assumida como tal. Isso se evidencia na máxima modernista de que “a forma segue a função”, mas não é somente nessa já antiquada lógica de padronização que o design escamoteia a sua prática de (re)elaboração. Quando a costura de roupas, por exemplo, se diferencia conforme o “público-alvo” (definido em termos de classe, peso, sexualidade etc.), ou quando aos chamados “usuários” é dada a possibilidade de customizarem determinado produto ou serviço, é o design que, atrelado a discursos e valores, orienta o indivíduo a se reconhecer em uma “identidade” que supostamente lhe seria natural e inerente (mas que foi em larga medida elaborada pelo design). É dessa maneira não assumida, com efeito, que o design exerce a manutenção e o reforço de determinados modos de ver e de viver, sob a égide de uma racionalidade que se pretende neutra, objetiva, universal.

Não digo que a arte, por sua vez, seja menos excludente, menos essencialista ou, ainda, menos pragmática que o design. Digo apenas que, não importa o que a arte faça, o resultado é geralmente apresentado como “arte” (independente do que se queira dizer com isso), enquanto o design ainda insiste em “descobrir” as soluções mais eficazes para cada problema, cada necessidade, cada usuário etc. Mas tal tendência “não assumida” do design tem, às vezes, certa “vantagem” de gerar efeitos imprevistos, uma vez que toda resistência emerge no interior daquilo contra o qual ela se insurge. O efeito não previsto do design ocorre quando percebemos de

algun modo que não há identidades, funções, normas etc. que não tenham sido elaboradas e que, portanto, não possam ser desconstruídas e reelaboradas. O imprevisto do design é quando ele se revela enquanto arte.

Seja como for, a arte e o design assim entendidos ultrapassam seus respectivos campos profissionais e disciplinares, podendo ser depreendidos de todas as maneiras de pensar, de fazer e de conduzir a si mesmo e aos outros. Claro que definir arte e design dessa forma arrisca incorrer em redução nominalista (tudo é arte/design), quando o que está em questão, ou o que eu quero pôr em questão, é o campo no qual a formação, a circulação, a manutenção e a transformação dos discursos/valores/olhares se dão à luz da arte e do design. Desse ponto de vista, afinal, mais do que “produzirem” coisas, a arte e o design organizam todo o campo de nossa experiência no mundo ao fornecerem meios passíveis de serem articulados em função de tal experiência.

Evidentemente, tal aspecto em comum da arte e do design tende a soar vago ou mesmo irrelevante à medida que não assinala as diversas configurações e variações que dão especificidade a uma determinada arte e a um determinado design – como a aparente incompatibilidade entre uma performance artística e um projeto de design automotivo. Mas se eu me interesso até por esse tipo de correlação (a performance incidindo, eventualmente, nos valores que o carro materializa), é porque o meu propósito consiste em investigar justamente as correlações que se formam entre valores, discursos e olhares: como estes se materializam, se difundem e se ligam, em conformidade ou divergência, a certas práticas, lógicas, tecnologias etc. Não penso, cumpre dizer, que a arte

e o design forneçam um ângulo privilegiado a esse tipo de investigação, mas é surpreendente que ainda sejam raros os estudos que os encaram sob tal prisma, e que o próprio Foucault nunca tenha se debruçado detidamente sobre arte e design.

Considerações finais

Apesar disso, espero ter mostrado o quanto sua obra nos oferece coordenadas, exemplos e ferramentas cruciais para a abordagem aqui proposta. Como Foucault sugeriu tantas vezes, o uso mais fecundo de sua filosofia se dá menos pela exegese filosófica (que se ocupa de investigar, na obra de um autor, os temas centrais, as camadas de sentido, a cronologia etc.) do que pela “aplicação” de seu pensamento noutros temas e contextos. Isso requer, é claro, uma leitura bastante atenta aos princípios e procedimentos ali empregados. Sua crítica ao “sujeito fundador”, por exemplo, implica considerar, em se tratando de arte e design, que o valor e o significado de determinado artefato ou imagem não emergem de uma consciência individual (seja de quem projeta ou de quem consome/utiliza), tampouco podem ser remetidos aos desígnios de superestruturas como o “Capitalismo”, o “Zeitgeist” ou a “Natureza Humana”. É preciso, em vez disso, analisar como determinados horizontes discursivo-visuais abrem possibilidades específicas de valoração, significação, consumo etc. Quanto aos procedimentos, o que me parece fundamental em Foucault é sua ênfase na singularidade das correlações, conforme ele esclarece no trecho abaixo, referindo-se à *História da sexualidade*:

Meu propósito era de analisá-la [a sexualidade] como uma forma de experiência historicamente singular. [...] É querer tratá-la como a correlação de um domínio de saber, de um tipo de normatividade, de um modo de relação consigo; é tentar decifrar como se constituiu nas sociedades ocidentais modernas, a partir e a propósito de certos comportamentos, uma experiência complexa em que se liga um campo de conhecimento (com conceitos, teorias, disciplinas diversas), um conjunto de regras (que distinguem o permitido e o proibido, o natural e o monstruoso, o normal e o patológico, o decente e o que não é etc.), um modo de relação do indivíduo consigo mesmo (pelo qual ele pode reconhecer-se como sujeito sexual no meio dos outros) (Foucault, 2014c, p. 207-208).

Cabe ainda ressaltar, por fim, que a abordagem ora delineada, que toma por objeto as correlações discursivo-visuais, também aponta para certa recorrência do passado no presente, mostrando como a forma que algo assume atualmente depende de uma compreensão prévia que o conformou dessa maneira específica e não de outras¹⁷. Nos campos da arte e do design, tal visada poderia insinuar certo desafio historiográfico: em vez de insistir no “resgate” de fontes históricas acerca de movimentos, estilos ou ideários, a história da arte/design poderia partir do horizonte discursivo-visual contemporâneo (materializado em obras, artefatos e imagens recentes) como meio de acesso a um passado que, por sua vez, se encontra ainda sedimentado nas maneiras pelas quais nós vivemos, pensamos e habitamos o presente¹⁸.

¹⁷ Algo que, noutros termos, poderíamos denominar uma “hermenêutica do design”. Ver, a esse respeito, Portugal; Hagge; Beccari (2022).

¹⁸ Parece-me algo próximo daquilo que Tony Fry (2015, p. 42) vem denominando uma genealogia do design: “O caráter histórico do design precisa ser reconhecido como uma instância específica da dinâmica de ser e vir-a-ser de sujeitos e objetos por meio da qual ‘nós’ entramos na historicidade de um mundo projetado, adquirimos uma agência projetual historicamente atribuída e, gradualmente, produzimos efeitos históricos por meio de práticas de design que criam ‘coisas’ que transformam as condições de ser nas quais outros efeitos nascerão”.

Trata-se de compreender os discursos e as visualidades não como significados abstratos, mas como horizontes de experiências que se abrem para nós. Tais horizontes engendram os valores e modos de olhar que estão em jogo no processo de nossa constituição como sujeitos, nas tecnologias pelas quais nos relacionamos uns com os outros e, enfim, no processo constante de (re)elaboração do mundo. Nossa experiência de mundo não ocorre nem no interior nem no exterior do que somos, mas se forma em nossa intrincada relação com as coisas ao redor. A graça está em perceber como essas correlações que nos constituem é o que também nos permite reelaborá-las, do mesmo modo que um livro sempre tem algo a ensinar não tanto a quem o lê, mas sobretudo a quem o escreve. Eis, ao menos, o horizonte que conduziu Foucault (2014c, p. 213) “para onde ele não havia previsto”, permitindo-lhe “estabelecer para ele próprio uma estranha e nova relação”.

Abstract: This study outlines conceptual coordinates for the investigation of discourse and visibility in art and design based on Michel Foucault's tools. It is not a case of proposing a “way of using” this philosopher’s work, but rather a possible reading on this arsenal with a view to a horizon that exceeds it. After highlighting the dynamic and correlational character of this proposition, the coordinates are ordered into: (1) power relations, (2) regimes of truth, (3) discourse and visibility, and (4) art and design. In the end, it is argued that the analysis of discursive-visual correlations allows us to glimpse how contemporary practices are always entangled in values, conduct and ways of looking. The article also suggests that art and design could benefit from the reading proposed here, which opens a new interpretative horizon around the continuous (re)elaboration of our experiences and subjectivities.

Keywords: Discourse, visibility, Michel Foucault, art, design.

Referências

BECCARI, Marcos N. Design e a tecnologia sexual: breve panorama a partir de Foucault e Preciado. *Revista Periódicus*, v. 3, n. 16, p. 63-81, 2021.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Hucitec, 1985.

FLUSSER, Vilém. *Natural:mente: vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo: Annablume, 2011.

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. São Paulo: Vozes, 2004b.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005b.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, Michel: *História da sexualidade III: O cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FRY, Tony. “Whither Design / Whether History”. In: FRY, Tony; DILNOT, Clive; STEWART, Susan C. (eds.). *Design and the question of History*. London: Bloomsbury, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

KAFKA, Franz. *O veredicto / Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LARRAURI, Maite. *Anarqueologia: Foucault y la verdad como campo de batalla*. Madrid: Enclave de Libros, 2018.

LATOUR, Bruno. A cautious Prometheus? A few steps toward a philosophy of design (with special attention to Peter Sloterdijk). In: *Proceedings of the Annual International Conference of the Design History Society – 2008*, Falmouth, MA. Irvine, CA: Universal Publishers, 2009, p. 2-10.

LORENZINI, Daniele. Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject. In: CREMONESI, Laura; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele; TAZZIOLI, Martina (eds.). *Foucault and the Making of Subjects*. London: Rowman & Littlefield, 2016, p. 63-75.

NEALON, Jeffrey T. *Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications since 1984*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira*. São Paulo: Hedra, 2007.

PORTUGAL, Daniel; HAGGE, Wandyr; BECCARI, Marcos, N. Hermenêutica do Design: interpretação, projeto e história. In: *Anais do 14º Congresso Brasileiro de Pesquisa e Desenvolvimento em Design*. São Paulo: Blucher, 2022. p. 8.493-8.500.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.