

Carlos José Martins

**MICHEL FOUCAULT:  
FILOSOFIA COMO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE**

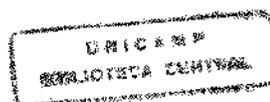
Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi

UNICAMP - CAMPINAS  
1998

M366m

36489/BC



99040235

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	Ex.
PREÇO	364,89
PROC.	229/99
S.	D <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	05/02/99
N.º OPD	

CM-00120770-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

Martins, Carlos José

M 366m Michel Foucault: filosofia como diagnóstico do presente / Carlos José Martins – Campinas, SP: [s.n.], 1998.

Orientador: Luiz B. L. Orlandi.

Dissertação (mestrado) – Univerisdade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

I. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Filosofia – História e crítica. 3. Espaço e tempo. 4. Genealogia. 5. Ontologia. I. Orlandi Luiz Benedicto Lacerta. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

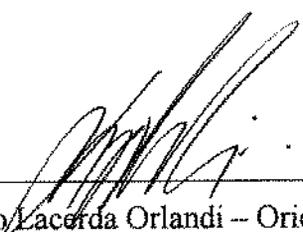
Carlos José Martins

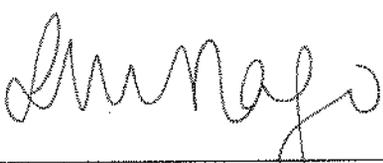
**MICHEL FOUCAULT:**

**FILOSOFIA COMO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação ou tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 14/12/98.

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi -- Orientador

  
\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luzia Margareth Rago

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Peter Pál Pelbart

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Júlia Maria Costa de Almeida – suplente

dezembro/1988

## **AGRADECIMENTOS**

**Aos meus pais.**

**Ao CNPq, pelo apoio financeiro.**

**Ao Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi, pela orientação.**

**Às professoras Luzia Msargareth Rago e Júlia Maria Costa de Almeida, pela cuidadosa atenção e contribuição na qualificação deste trabalho.**

**Aos amigos, não poucos, pelas cumplicidades.**

**Ao amigo João, que das veredas freudianas me fez reler a mim mesmo através de Guimarães: “Viver é um descuido prosseguido!...”**

**À Helena, porque inflou as velas desta navegação...**

Ce qui est grave  
est que nous savons  
qu'après l'ordre  
de ce monde  
il y en a un autre.

Quel est-il?

Nous ne savons pas.  
Le nombre et l'ordre des suppositions possible  
dans ce domaine  
est justement  
l'infini!

Et qu'est-ce que l'infini?

Au juste nous ne le savons pas!

C'est un mot  
dont nous nous servons  
pour indiquer  
*l'ouverture*

**Antonin Artaud**

## **RESUMO**

Este trabalho procura demarcar, através de alguns dos principais operadores conceituais da obra de Michel Foucault - genealogia, ontologia do presente, transgressão, eventualização, problematização, heterotopia, experiência-limite, pensamento do fora - um estilo de interrogação filosófica que ele nomeou “filosofia como diagnóstico do presente”.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I: TEMPO E HISTÓRIA</b> .....	7
I.1. A GENEALOGIA .....	7
I.2. ONTOLOGIA DO PRESENTE .....	20
I.3. A TRANSGRESSÃO E A DIFERENÇA .....	28
I.4. EVENTUALIZAR.....	40
<b>CAPÍTULO II: ESPAÇO E HISTÓRIA</b> .....	48
II.1. TOPOLOGIA: “OS ESPAÇOS OUTROS” .....	48
II.2. A EXPERIÊNCIA-LIMITE .....	58
II.3. A EXPERIÊNCIA DO FORA .....	63
II.4. FILOSOFIA COMO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE .....	71
<b>CONCLUSÃO</b> .....	81
<b>ANEXO</b> .....	85
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	95

## LISTA DE CONVENÇÕES

D.E. - Dits et écrits. Org. Daniel Defert et François Ewald. Paris: Galimard, 1994.

N.G.H. - Nietzsche, a Genealogia e a História in Microfísica do Poder (org. por Roberto Machado); 4ª ed. , Rio de Janeiro: Graal, 1984, pgs. 15-37.

U.P. - História da sexualidade, vol. II: O uso dos prazeres, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

V. F. J. - A verdade e as formas jurídicas. trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado, 4ª ed. , Rio de Janeiro, cadernos da PUC, 16, 1979.

## INTRODUÇÃO

*“Sem dúvida, o mais evidente dos problemas filosóficos é a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento.(...)Sem dúvida, o objetivo principal hoje em dia não é descobrir o que somos, mas recusarmos o que somos.”*

**Michel Foucault**

Em uma entrevista dada a P. Caruso no final dos anos 60, pouco depois de ter se tornado um personagem público com o sucesso da publicação de *As Palavras e as coisas*, Foucault, questionado por seu interlocutor sobre a qual disciplina pertenceriam suas pesquisas, responde:

*“É muito bem possível que meu trabalho tenha algo a ver com filosofia: sobretudo porque à filosofia - pelo menos desde Nietzsche - compete a tarefa do diagnosticar e não mais a de buscar dizer uma verdade que seja válida para todos e para todos os tempos. Eu procuro justamente diagnosticar: diagnosticar o presente. Eu procuro dizer aquilo que nós somos*

*hoje e o que é que agora significa dizer aquilo que nós dizemos. Este escavar sob os próprios pés caracteriza, desde Nietzsche, o moderno pensar e nesse sentido eu posso me designar como filósofo.”<sup>1</sup>*

Esta atitude interrogativa aparecerá de diferentes maneiras ao longo de sua obra e o que pretendo neste trabalho é seguir algumas de suas pegadas através das diversas configurações conceituais em que ela se manifesta. Genealogia, ontologia do presente, transgressão, eventualização, experiência-limite, experiência do fora, serão aqui entendidas como expressões de uma mesma atitude problematizadora, que procuramos demarcar em relação a duas vertentes:

- tempo e história, que é trabalhada no **capítulo I**;
- espaço e história, no **capítulo II**.

Compreender o que Foucault quer dizer com a expressão “filosofia como diagnóstico do presente” implica relacionar, sua obra constituída por livros com uma abordagem predominantemente histórica, com a maneira dele operar as concepções de tempo e espaço e os efeitos que ele busca obter através destas.

Foucault retoma de Nietzsche a noção de genealogia, conceito com o qual ele recusa criticamente qualquer busca da origem e ao qual se

---

<sup>1</sup>“Qui êtes-vous, professeur Foucault?” in: D.E., vol. I p.606.

refere inúmeras vezes para designar o conjunto de sua obra. Por outro lado, este está estreitamente relacionado à noção de “ontologia histórica de nós mesmos”, como podemos ver nesta passagem:

*“Três domínios da genealogia são possíveis. De início, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de conhecimento; em seguida, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; enfim, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à moral que nos permite nos constituirmos como agentes éticos.”<sup>2</sup>*

Tanto a **genealogia** como a **ontologia do presente** implicam por sua vez a noção de crítica no pensamento de Foucault. Para ele a crítica implica em uma “prova de **eventualização**”, isto é, produzir uma ruptura de evidência, buscar os nexos de saber-poder que produzem as condições de aceitabilidade de um sistema, para podermos destas nos desembaraçar e seguir as linhas de ruptura de sua emergência. Por isso, a **transgressão** é a modalidade de relação por excelência desta atitude, é ela que possibilita em um mesmo movimento, uma ontologia e uma crítica sob o primado da diferença.

Trata-se de "ontologias históricas" pelo fato de não buscarem estabelecer condições universais e trans-históricas, mas realizar uma crítica

---

<sup>2</sup>FOUCAULT, M. *À Propos de la Généalogie de L'Éthique: un Aperçu du Travail en Cours*, p.332.

radical à soberania dada ao sujeito ao longo da tradição do pensamento, seja para pensar a problemática do saber, do poder, ou, das condutas individuais.

Trata-se, também, de uma "ontologia do presente", na qual, tomando como ponto de partida a "atualidade", Foucault demarca sua posição em relação ao tempo e à história. Historiador do presente, "Foucault é um filósofo que inventa com a história uma relação inteiramente diferente (...). A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de nos diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos"<sup>3</sup>.

Pensar de outro modo o espaço também foi uma das tarefas do pensamento de Foucault. Conceber uma espacialidade dinâmica, heterogênea, sem recair nos temas do desenvolvimento, da crise, do ciclo e da acumulação do passado, foi o que fez Foucault, cunhando o termo **heterotopia** para se diferenciar, entre outras, da noção de utopia.

A **experiência do fora** nos fala de uma região privilegiada, ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, orla do tempo que cerca o nosso presente e o indica em sua alteridade. De modo que, a loucura, a morte, o crime e a sexualidade serão abordadas por

---

<sup>3</sup>DELEUZE, G. *Pourparlers* 1972-1990. Paris, Minuit, 1990, p. 130, tradução de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 119.

Foucault como **experiências-limites** e não como verdades a serem reveladas.

O que anima o pensamento de Foucault desde o início de sua obra não é uma "vontade de verdade". Ao desenvolver suas pesquisas arqueológicas, o autor não empreende uma busca de nossa origem (*Arché*) enquanto essência exata da coisa, de sua forma imóvel e anterior, com pretensões de um completo desvelamento.

O vínculo essencial do pensamento de Foucault com Nietzsche implica uma crítica da verdade compreendida da seguinte maneira: "qual é a vontade de verdade suposta por um discurso "verdadeiro" e que esse discurso só pode ocultar? Em outros termos, a verdade não supõe um método para ser descoberta, mas procedimentos, mecanismos e processos para querê-la"<sup>4</sup>.

Colocada tão somente nos termos da "ênfase problemática" de sua constituição, a obra de Foucault comporta duas dimensões. Uma primeira, crítica, que implica a desconstituição do sujeito como evidência e fundamento, seja do conhecimento, da história, do pensamento; em suma, na procura de uma identidade primeira. Uma segunda, construtiva, positiva, que implica em criar "modos de existência", "estilos de vida".

---

<sup>4</sup> DELEUZE, G. . *Pourparlers* 1972-1990. Paris, Minuit, 1990, p. 159, tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 145.

Trata-se de um filósofo, de um historiador da filosofia ou de um estranho e curioso historiador, que se debruça sobre diferentes e heterodoxos objetos como a loucura, a clínica, a prisão, a sexualidade, o saber, o poder e a ética? Se Foucault verga seu pensamento como um arco em direção ao passado, é para transpassá-lo e ferir com suas setas o presente. O historiador-sagital usa como *metá-hodós* o "arco" da *genealogia* e sua singular relação com o tempo, com a "flecha do tempo". É assim que ele estabelece como alvo crítico a atualidade.

# CAPÍTULO I

## TEMPO E HISTÓRIA

### I.1. A GENEALOGIA

Em “*Nietzsche, A Genealogia e A História*”(1971) Foucault expõe a relação entre genealogia e história: “A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias . Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’(*Ursprung*)”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>N.G.H. p.16.

## A RECUSA DA ORIGEM

Por que o genealogista recusa a pesquisa histórica da origem?

Porque o método histórico tradicional se empenha em associá-la a uma necessidade fixa, ao lugar da essência, a uma forma imóvel, a uma finalidade metafísica, à perfeição, ao solo da verdade. A genealogia tem por objetivo assinalar a singularidade dos acontecimentos que, por sua vez, remetem ao acaso, à diversidade, à discórdia, ao erro. Ela busca descontinuidades onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados.

A pesquisa da origem pretende retirar todas as máscaras para revelar uma identidade primeira. A pesquisa genealógica tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica. Ao fazê-lo a genealogia nos ensina que “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas.”<sup>2</sup>

Para Foucault a genealogia necessita da história para conjurar a quimera da origem: “(...) A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como

---

<sup>2</sup>N.G.H. p.17, 18.

suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem”<sup>3</sup>.

### A “PROVENIÊNCIA” E A “EMERGÊNCIA”

Em recusa à pesquisa da origem, a genealogia toma como objeto a “*proveniência*” (Herkunft) e a “*emergência*” (Entstehung). A “*proveniência*” não funda ou indica uma evolução, uma vez que não é uma categoria da semelhança. Investigar a *proveniência*, de um indivíduo, idéia ou sentimento, não significa restabelecer uma continuidade, reencontrar suas características gerais: a raça ou o tipo social. Mas, descobrir todas as marcas sutis, singulares, sub-individuais, ressaltando sua diferença. É uma pesquisa que agita o que se percebia imóvel, fragmenta o que se pensava unido; mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo<sup>4</sup>.

### O CORPO E A HISTÓRIA

O lugar da *proveniência* não é, portanto, a consciência, o eu, o cógito cartesiano, unos e coerentes. Mas, o corpo e tudo que se relaciona com ele ( a alimentação, o clima, o solo, os valores). “O corpo traz consigo,

---

<sup>3</sup>N.G.H. p.20.

<sup>4</sup>N.G.H. p.20,21.

em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade. Superfície de inscrição dos acontecimentos e de insuperáveis conflitos, é portanto, lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia como análise da proveniência, situa-se, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”<sup>5</sup>.

A “*emergência*”, como segundo termo da equação que a genealogia mantém com a história, designa o ponto de surgimento, o princípio e a lei singular de um aparecimento. Assim como não é a procura de uma continuidade sem interrupção, é muito menos a busca do termo final de um processo.

A metafísica, colocando o presente na origem, leva a acreditar no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria vir à tona desde o primeiro momento. Esses fins aparentemente últimos são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>N.G.H. p. 22.

<sup>6</sup>N.G.H. p. 23.

A emergência refere-se à entrada em cena das forças; o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, designa um lugar de afrontamento, a irrupção do confronto entre elas compõe sempre uma mesma peça: a que coloca em confronto dominadores e dominados. Daí vem, segundo Foucault, o fato de que para Nietzsche a idéia de liberdade nasce da dominação de uma classe por outra; a idéia de valor, do domínio de alguns homens por outros; a idéia da lógica, do domínio das coisas pelos homens. Em cada momento da história esses processos fixam-se em rituais, que se impõe através de direitos e deveres, constituem meticulosos procedimentos, estabelecem sistemas de regras. Mas, o universo das regras não está destinado a substituir o confronto e impor a paz. A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação. Os sistemas de regras são em si mesmo vazios e feitos para servir a este ou àquele interesse. Portanto, podem ser burlados, alterados, substituídos e até mesmo eliminados, ao sabor dos embates:

*“o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os*

*dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras.*"<sup>7</sup>

Apoderar-se dos sistemas de regras para lhes imprimir uma direção desejada e um novo sentido; dobrá-los a uma nova vontade, fazê-los entrar em um outro jogo e submetê-los a novas regras, constitui o processo de interpretação. Nietzsche, segundo Foucault, concebe o próprio devir da humanidade como uma série de interpretações e descrever a história da emergência dessas diferentes interpretações, deve ser a tarefa da genealogia, buscando detectar as forças dominantes no momento em que elas se impõem, fazendo-as "aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos"<sup>8</sup>

### **A HISTÓRIA "EFETIVA"**

Entendendo genealogia como pesquisa da proveniência e da emergência, em vez de busca da origem, Nietzsche, segundo Foucault, opõe a esta forma tradicional de pesquisa histórica a "*Wirkliche Historie*" (história "efetiva"). O que ele nunca parou de criticar foi esta forma histórica que reintroduz e supõe sempre o ponto de vista supra-histórico, que constrói um ponto de apoio fora do tempo, que supõe uma verdade

---

<sup>7</sup>N.G.H. p. 25, 26.

<sup>8</sup>N.G.H. p.26.

eterna, uma alma imortal, uma consciência sempre idêntica a si mesma. Ao ser enredada por esse ponto de vista metafísico, a história se deixa fixar sob as espécies da ciência objetiva.

## O ACONTECIMENTO

Em contrapartida, a história efetiva faz ressurgir o acontecimento no que ele tem de único e agudo. Ela deve ser “o conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoronamentos. O mundo tal qual o conhecemos não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagaram para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é ao contrário uma miríade de acontecimentos entrelaçados”<sup>9</sup>.

Como poderia, então, a história constituir-se em uma análise genealógica? Tornar-se mestre da história, para dela fazer um uso genealógico, apoderar-se dela, dominá-la e fazê-la voltar-se contra o seu próprio nascimento, sua origem, isto é, fazer dela um uso rigorosamente anti-platônico. Só então libertar-se-á o sentido histórico do uso supra-histórico.

---

<sup>9</sup>N.G.H. p. 28-29;

Nietzsche, o genealogista, em nome da perspectiva da vida e de seu poder de criar, afirmará contra a supra-história, três usos anti-platônicos da história:

- um uso paródico, burlesco e destruidor da realidade em oposição a história reminiscência e reconhecimento;
- um uso dissociativo e destruidor da identidade, em oposição a história-continuidade ou tradição;
- um uso destruidor da verdade e sacrificador do sujeito do conhecimento, em oposição a história-conhecimento.

Em todos os casos trata-se de se libertar do modelo metafísico e antropológico da memória, fazendo da história “uma contramemória e de desdobrar toda uma outra forma do tempo”<sup>10</sup>.

Desta maneira Foucault nos coloca, através de Nietzsche, a sua concepção de história, a qual se apóia sobre o primado do acontecimento: “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores,

---

<sup>10</sup>N.G.H. p.33.

uma dominação que se enfraquece e uma outra que faz sua entrada mascarada”<sup>11</sup>.

### “A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS”

Se o texto anteriormente aludido fornece importantes referências metodológicas para a compreensão do tipo de análise histórica efetivada por Foucault, a primeira conferência de “*A verdade e as formas jurídicas*” vai estender esta pesquisa à emergência das formas de subjetividade, ao domínio das formas de subjetivação, a partir das práticas sociais. Empreendendo, assim, uma genealogia do sujeito.

Nessa conferência Foucault discute o texto “Verdade e Mentira no Sentido Extra moral” (1873), onde Nietzsche afirma - em uma época em que, acentua Foucault, a concepção kantiana sobre o espaço e o tempo como formas inerentes de constituição do sujeito de conhecimento exercia grande influência - que o conhecimento foi inventado em determinado lugar e momento do universo.<sup>12</sup> Investigando o termo “invenção” (*Erfindung*) utilizado por Nietzsche, Foucault observa que ele é sempre empregado em oposição ao termo “origem” (*Ursprung*). A invenção assinala uma ruptura e não uma continuidade e, principalmente, possui ‘um pequeno começo’,

---

<sup>11</sup>N.G.H. p 28.

<sup>12</sup>V.F.J. p.10

baixo, mesquinho, inconfessável: a invenção, seja da religião, da poesia, do ideal ou do conhecimento baseia-se sempre, e este é o seu ponto crucial, em “obscuras relações de poder”<sup>13</sup>.

Foucault distingue dois sentidos da concepção do conhecimento como invenção. Primeiro, “o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana”. Pelo contrário, o conhecimento não é instintivo ou natural, mas o resultado, o efeito de superfície, a expressão da luta entre instintos, não se confundindo com eles.

O segundo sentido sugere que não há relações de afinidade entre o conhecimento e o mundo a conhecer, do mesmo modo que não há ligação entre conhecimento e natureza humana. Em ruptura com a tradição filosófica, onde Kant teria estabelecido que “as condições da experiência e o objeto de experiência eram idênticas”, Nietzsche, de acordo com Foucault, pensa que são totalmente heterogêneas:

*“O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei. Abstenhamo-nos de dizer que existem leis na natureza. É contra um mundo sem ordem sem encadeamento, sem formas, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia, sem lei, que o conhecimento tem de lutar.(...) Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer este mundo. Não é natural a natureza ser conhecida.”*<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>V.F.J. p.10, 11.

<sup>14</sup>V.F.J. p. 13.

Deste modo, a relação entre conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer é de dominação, de violação, de poder e de força, e não de identificação, de reconhecimento, de percepção.

## **RUPTURA COM A TRADIÇÃO FILOSÓFICA**

Foucault identifica uma dupla ruptura com a tradição do pensamento filosófico ocidental. O caráter arbitrário entre o conhecimento e as coisas a conhecer implica o desaparecimento de Deus como princípio garantidor que, de Descartes a Kant, harmonizava esta relação. Desta forma, rompe-se o laço entre teoria do conhecimento e teologia. Por outro lado, se o conhecimento e os instintos estão entrelaçados por relações de poder, não só Deus desaparece, mas também “o sujeito em sua soberania, pois que, na tradição filosófica desde Descartes, vemos que a unidade do sujeito era assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade.”<sup>15</sup>

Uma vez quebrada esta continuidade, se demonstra que o próprio sujeito é portador de uma história e que é em suas diferentes tramas que ele se constitui. É nesse sentido que Foucault concebe o pensamento de Nietzsche, consagrado a invenção do conhecimento, em ruptura com a tradição filosófica mais antiga e mais estabelecida na filosofia ocidental:

---

<sup>15</sup>V.F.J. p. 14,15.

*“A filosofia ocidental (...) podemos remontar a Platão - sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade. Todos esses grandes temas são agora postos em questão.(...) Nietzsche coloca no cerne, na raiz do conhecimento, algo como, o ódio, a luta, a relação de poder.”<sup>16</sup>*

Foucault é ainda mais incisivo ao postular as condições para se conhecer realmente o conhecimento:

*“Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de luta e de poder (...) que compreendemos em que consiste o conhecimento.”*

De modo a nos introduzir

*“em uma história política do conhecimento, dos fatos do conhecimento e do sujeito do conhecimento”<sup>17</sup>.*

É assim que pretende Foucault, através do pensamento de Nietzsche, conceber não uma teoria geral do conhecimento, mas um modelo de pensamento que tem por objeto:

*“... o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade.”<sup>18</sup>*

---

<sup>16</sup>V.F.J. p.17.

<sup>17</sup>V.F.J. p. 17

<sup>18</sup>V.F.J. p. 20.

Deste modo, Foucault expressa sua filiação ao pensamento de Nietzsche:

*“...pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado a 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.”<sup>19</sup>*

### **A MODERNIDADE, O PRESENTE E A FILOSOFIA**

Em um de seus últimos cursos no Collège de France, em 1983, Foucault retoma novamente tanto o tema da história como o da filiação de seu pensamento, comentando um texto de Kant, *“Was ist Aufklärung”* (*O que é o iluminismo*), que Foucault entende inaugurar o discurso filosófico da modernidade.

Embora não seja o primeiro texto da história da filosofia, nem o único texto de Kant sobre a questão concernente à história, *“Was ist Aufklärung”* marca de forma inequívoca sua diferença em relação à tradição do pensamento. Não coloca diretamente nenhuma das questões tradicionais, nem a da origem, nem a do fim, apresentando de forma relativamente

---

<sup>19</sup>V.F.J. p. 9, 10.

discreta, quase lateral, a questão da teleologia imanente ao processo mesmo da história.

A questão que Foucault diagnostica emergir pela primeira vez no texto de Kant é “a questão do presente, a questão da atualidade: que é que se passa hoje? Que é que se passa agora? E o que é esse ‘agora’, no interior do qual estamos uns e outros; e que define o momento em que escrevo?”<sup>20</sup>

Mas a colocação da questão do presente, não será mais a de sua pertinência a uma doutrina ou a uma tradição, ou ainda, a uma comunidade humana em geral. Será a da filosofia como problematização de uma atualidade, como interrogação pelo filósofo desta atualidade da qual ele faz parte e com relação à qual ele tem que se situar, caracterizando assim o discurso filosófico da modernidade e sobre a modernidade.

## **I.2. ONTOLOGIA DO PRESENTE**

Com este texto de Kant, a questão da modernidade passa a ser formulada não mais em termos de uma relação longitudinal com o passado, de modo a determinar se ela significa em relação à antigüidade clássica um período de decadência ou de prosperidade. Mas, de relação sagital com o

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. O que é o iluminismo? in Dossier / últimas entrevistas... p. 103.

presente, de modo que a atualidade possa aparecer como objeto de investigação filosófica, e a filosofia como parte dessa atualidade, pode interrogar-se quanto ao papel que ela aí tem a desempenhar. A própria *Aufklärung* ao se autodenominar como tal, se constitui ela mesma como “um processo cultural sem dúvida muito singular que tomou consciência dele próprio, denominando-se, situando-se com relação a seu passado e a seu futuro e designando as operações que ele deve efetuar no interior de seu próprio presente.”<sup>21</sup>

Para Foucault, Kant teria fundado duas tradições críticas entre as quais a filosofia moderna se dividiu. De um lado, uma analítica da verdade, concebida como o estudo das condições sob as quais o conhecimento é possível. De outro, uma ontologia do presente, ou de nós mesmos, que se interrogaria sobre a nossa atualidade e qual o campo de nossas experiências possíveis. De modo que:

*“a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é essa: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar.”*<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> FOUCAULT, M. O que é o iluminismo ? in dossier /últimas entrevistas p. 105, 106.

<sup>22</sup>Ibid, p. 112.

Deste modo, Foucault nos revela qual a sua posição diante da escolha colocada pela interrogação crítica moderna. Ao mesmo tempo, coloca-nos qual a modalidade de relação que o seu pensamento mantém com o tempo e a história.

### **A MODERNIDADE COMO ETHOS**

Foucault retomará o texto de Kant mais uma vez, em “What is Enlightenment?” (1984), dando a este um outro desdobramento. Nesse texto lança mão de Baudelaire para caracterizar a atitude moderna. É na figura do artista moderno, tal qual Baudelaire a descreve, que vai encontrar o duplo do filósofo moderno.

Kant postula a questão da *Aufklärung* como uma saída (*Ausgang*), um processo que nos demove do estado de menoridade, onde esta se definiria por uma modificação na relação entre vontade, autoridade e uso da razão. E cuja divisa seria: *Aude Sapere*: “tenha a coragem, a audácia de saber por si mesmo”.

Desta forma cabe à crítica o papel fundamental de definir as condições nas quais o uso da razão na *Aufklärung* é legítimo para determinar o que nós podemos conhecer, o que é necessário fazer e o que é

permitted to expect. The critique passes to be “the book of the border of reason in *Aufklärung*, just as, *Aufklärung* is the age of critique”<sup>23</sup>.

A hypothesis that Foucault wants to advance is that the text of Kant is found in the fold of critical reflection and historical reflection, imprinting a reflection on the “today” as a difference in history and as a motive for a particular philosophical task.<sup>24</sup> Kant understands thus *Aufklärung* as a passage to a state of majority.

*No texto sobre a Aufklärung a questão concerne à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de um acabamento futuro. Ele busca uma diferença: qual diferença o hoje introduz em relação ao ontem?*<sup>25</sup>

Proposing another way of examining modernity, that is not that of taking it as a set of characteristic traits of a determined epoch, or historical period, as it was perpetuated in the jargon of the historical tradition, Foucault proposes taking it as an attitude, a task, a little like what the Greeks called an *ethos*.

To characterize this attitude of modernity, Foucault will cite as an example, Baudelaire (1821-1867), recognized as a

---

<sup>23</sup> Qu'est que ces Lumières? In: D.E. Vol. IV, p.562-578. Originalmente publicado como What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul (Ed.) The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984e p. 32-50.

<sup>24</sup> Ibid, p.568;

<sup>25</sup> “Dans le texte sur l’Aufklärung la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d’une totalité ou d’un achèvement futur. Il cherche une différence: quelle différence aujourd’hui introduit-il par rapport à hier?” Qu'est que ces Lumières? In: D.E. vol. IV, p.564;

das consciências mais agudas da modernidade no século XIX, que para designar esta atitude de modernidade se vale de um preceito que se expressa na seguinte afirmação: “Vous n’avez pas le droit de mépriser le présent”<sup>26</sup>.

A modernidade de Baudelaire remete primeiramente para Foucault - que aí retoma novamente em seu pensamento o tema da temporalidade - a uma atitude em relação à percepção do tempo. Para o poeta, ser moderno não é reconhecer e aceitar o movimento perpétuo do fugidio, do transitório, é algo diferente de uma passividade diante do curso do tempo, é uma atitude voluntária, um ato de vontade que consiste em apreender alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, mas nele. Isto implica extrair o que há de heróico no momento presente. A modernidade de Baudelaire não é um caso de sensibilidade ao presente transitório, fugitivo e contingente; é uma vontade de heroificar o presente.<sup>27</sup>

Constantin Guys, o pintor da vida moderna por excelência aos olhos de Baudelaire, é aquele que quando todo o mundo adormece se põe a trabalhar e a transfigurar o mundo. Nesse embate com o real, o artista esgrime essa transfiguração não como anulação do real, mas como jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade. As coisas “naturais” tornam-se “mais que naturais”, as coisas “belas” tornam-se “mais

---

<sup>26</sup> Qu’est que ces Lumières? In: D.E., vol. IV, p. 569.

<sup>27</sup> Ibid., p.569.

que belas”:

*“Pela atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável do esforço para imaginá-lo de forma diferente e para transformá-lo, não pela sua destruição mas pela captura do que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício onde a extrema atenção ao real é confrontada com a prática de uma liberdade que é, ao mesmo tempo, respeito e violação desse real.”<sup>28</sup>*

Para Baudelaire, a modernidade é mais do que uma forma específica de relação com o presente, é uma forma de relação que se deve constituir consigo mesmo. A atitude deliberada da modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo como mais um no fluxo de momentos passageiros; ser moderno é tomar a si mesmo como objeto de uma complexa e difícil elaboração: o que Baudelaire, no vocabulário dos dias atuais, chamou de dandismo. “(...) Essa modernidade não liberou o homem em seu próprio ser; ela o compele face a tarefa de produzir a si mesmo. Este ascetismo implica uma trabalhosa construção de si mesmo, que faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte”<sup>29</sup>.

O fio que pode nos reatar a essa interrogação crítica que se enraíza na modernidade e que problematiza de uma só vez a relação ao

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 570;

<sup>29</sup> Ibid., p. 571;

presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo, não é a fidelidade a uma doutrina, é sobretudo a reativação permanente de uma atitude. Essa atitude, pode se caracterizar como uma *atitude-limite*, onde é necessário estar nas fronteiras. Ela libertará, da contingência que nos fez ser o que nós somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos e pensamos. Ela procura relançar tão longe e tão abrangente quanto possível o trabalho indefinido da liberdade.

Foucault caracterizará, pois, o *ethos* filosófico próprio da ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nós podemos ultrapassar, e portanto, como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres. Este *ethos* teria sua coerência prática na inquietação que produz o processo de colocar à prova a reflexão histórico-crítica de práticas concretas. Ele exige sempre um trabalho paciente sobre os nossos limites, “um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade”<sup>30</sup>.

A ontologia do presente tem como condição de possibilidade uma diferença, detectar no presente, não a parte do ser, mas a do devir, a parte inatual da realidade atual, a parte propriamente importante. Visa-se, concretamente, fornecer uma conceitualização às tendências decisivas que

---

<sup>30</sup> Qu'est ce que les Lumières? In: D.E., vol. IV p. 578;

nos mais diversos domínios, e para o melhor ou para o pior, desde já traçam no presente, ou na face atual do presente, uma nova configuração, configurações não atuais. O pensamento como cartografia dos movimentos intempestivos de heterogênese, como geografia de devires, ou seja, dos verdadeiros acontecimentos, e esses acontecimentos inatuais e por isso mesmo interessantes como os “seres” sem identidade da filosofia: tal é o sentido da ontologia foucaultiana do presente. E não há objeção que se distinga o presente do atual, que procure com a sua concepção ontológica separar no presente a parte do atual e vincule ao atual o pensamento. O Atual, para Foucault, é o Novo, o outro lado virtual do presente, o devir outro do presente: o presente é o que somos, mas o atual, nesse sentido, é o que no presente estamos já a deixar de ser. Pelo que a distinção axial não é entre o presente e o passado (a história), mas entre duas co-dimensões ou partes do presente, a parte histórica ou do ser desse presente e a sua parte virtual ou não histórica de devir<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup>DELEUZE, G. Qu'est-ce Que La Philosophie? Paris, Minuit, 1991 p. 107.

### I.3. A TRANSGRESSÃO E A DIFERENÇA

É em “*Préface à la transgression*”<sup>32</sup>, de 1963, que Foucault - tomando Kant como exemplo, quanto à distinção entre *nihil negativum* e *nihil privativum*, distinção esta que teria aberto caminho ao pensamento crítico - pela primeira vez nos fala dessa experiência-limite onde é necessário estar nas fronteiras. A transgressão como possibilidade de uma filosofia da afirmação não positiva, não como uma negação generalizada, mas uma afirmação que não afirma nada: em pura ruptura de transitividade.

Assim como na modernidade baudelaireana, na transgressão, a nossa relação com o limite é um exercício onde a extrema atenção ao real é confrontada com a prática de uma liberdade que é ao mesmo tempo, respeito e violação deste real. O jogo entre o limite e a transgressão é regido por uma obstinação simples: “a transgressão ultrapassa e não cessa de ultrapassar uma linha que, atrás dela, logo se fecha de novo em uma pequena onda de memória expandindo-se assim novamente até o horizonte do inultrapassável”<sup>33</sup>. É nesse sentido que pensar se perfaz como uma contra-memória.

---

<sup>32</sup> “Préface à la transgression”, Critique “Hommage à Georges Bataille”, n° 195-196, août-septembre 1963, in: D.E. vol. I, texte n° 13, p. 233-250.

<sup>33</sup> Préface à la transgression. In: D.E. vol. I, p. 237.

Um mundo que não tem mais Deus como horizonte de sua constituição, que não reconhece mais um sentido positivo ao sagrado, não tem nada a profanar. A morte de Deus subtraindo à nossa existência o limite do ilimitado, a reconduz a uma experiência onde já nada pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência *interior e soberana*. Tal experiência, na qual eclode a morte de Deus, revela como seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino ilimitado do limite, o vazio dessa passagem onde ele se esvai e falta.

A transgressão atribuída à sexualidade na experiência contemporânea é, segundo Foucault, “uma profanação sem objeto, vazia, redobrada sobre si. Nós não liberamos a sexualidade, mas nós a tomamos no limite. Ela é sobretudo cesura: não em torno de nós para nos isolar ou nos designar, mas para traçar o limite em nós e nos desenhar a nós mesmos como limite. O que caracteriza a sexualidade moderna não é ter encontrado, de Sade a Freud, a linguagem de sua razão ou de sua natureza, mas de ter sido, e por força de seus discursos, “desnaturalizada” - lançada em um espaço vazio onde não encontra senão a forma delgada do limite, e onde ela não tem além e nem prolongamento senão pelo frenesi que a rompe”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Préface à la transgression. In: D.E. vol. I, p. 233-234.

A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desnuda na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que o transgride.

“A transgressão está para o limite, assim como o relâmpago está para a noite, que, do fundo do tempo, dá um ser denso e negro ao que ele nega, o ilumina do interior e de trás para frente, mas que deve à noite sua clareza, sua singularidade constante e vertical, ao brilho que se perde nesse espaço onde coloca o signo de sua soberania e se cala enfim tendo dado um nome ao obscuro.”<sup>35</sup>

A transgressão se abre sobre um mundo cintilante e sempre afirmado, não opõe nada a nada, ela não comporta nada de negativo. Ela toma no coração do limite, a medida desmesurada da distância que se abre nela mesma e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Ela afirma o ser limitado que nós somos e o ilimitado no qual ela salta ao abri-lo pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que esta afirmação não tem nada de positivo: nenhum conteúdo a ela pode-se ligar, já que, por definição, nenhum limite a pode reter. Talvez ela não seja nada de outro que a afirmação da divisão.

*“Ainda seria necessário aliviar esta palavra de tudo que possa lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma*

---

<sup>35</sup> Préface à la transgression. In: DE vol. I, p.237;

*separação, ou a medida de um desvio (écart), e lhe deixar somente o que nela pode designar o ser da diferença*<sup>36</sup>

Depois de diversos modos, desvencilhar o conceito de transgressão de uma relação com a dialética, a negatividade ou uma terra de origem onde se resolveriam todas as oposições, Foucault nos indica o momento de emergência desta filosofia da afirmação não positiva:

*“A filosofia desde Nietzsche sabe bem, ou deveria saber, que ela interroga uma origem sem positividade e uma abertura que ignora as paciências do negativo. Nenhum movimento dialético, nenhuma análise das constituições e de seu solo transcendental. O jogo instantâneo do limite e da transgressão seria a prova de um pensamento da “origem” a qual Nietzsche nos votou desde o começo de sua obra - um pensamento que seria, absolutamente e dentro do mesmo movimento, uma crítica e uma ontologia*<sup>37</sup>.

A transgressão afirma essa divisão entre o limite e o ilimitado, essa fratura do limite presente pelo inatural, essa pura distância sem medidas, essa plena ruptura em transitividade. A transgressão é a afirmação de novas possibilidades de vida, comportando em um mesmo movimento, uma ontologia e uma crítica.

---

<sup>36</sup> “Encore faudrait-il alléger ce mot de tout se qui peut rappeler le geste de la coupure, ou l'établissement d'une séparation ou la mesure d'un écart, et lui laisser seulement ce que en lui peut désigner l'être de la différence.” Préface à la transgression. In: DE vol. I, p. 238.

<sup>37</sup> Préface à la transgression. In: DE vol. I p.239.

O que, então, seria para Foucault a noção de *crítica* e quais seriam as suas implicações?

## O QUE É A CRÍTICA?

É em *Qu'est-ce que la critique [Critique et Aufklärung]*<sup>38</sup>, texto conferência proferida em 1978 na Société Française de Philosophie e publicada somente em 1990, que a problemática desta noção é trabalhada.

Foucault nos apresenta a questão como um projeto que não cessa de se formar, de se prolongar e de renascer até os confins da filosofia, em direção a uma filosofia futura. Caracterizando-o como uma “*atitude crítica*” que implica um imperativo mais geral que aquele de desviar-se dos erros, quer falar da atitude crítica como virtude em geral.

Além do mais, a problemática da crítica se coloca relacionada a dois outros problemas: o da governamentalidade e o da *Aufklärung*, articulados aos dois desdobramentos de sua obra, a arqueologia e a genealogia, caracterizando o lugar próprio da crítica como sendo “essencialmente o feixe de relações que amarra um aos outros, o poder, a verdade e o sujeito”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup>FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que la critique?” In: Conférence du 27 mai 1978. Bulletin de la Société Française de Philosophie 2, avril-juin. Arman Colin, 1990.

<sup>39</sup>Ibid., p.39;

*menor coragem, do que da idéia que fazemos de nosso conhecimento e de seus limites”<sup>41</sup>.*

Para Foucault, Kant teria fixado a crítica dentro de sua empresa de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno à toda *Aufklärung* presente e futura<sup>42</sup>.

Esta estreita relação entre crítica e *Aufklärung* implica para Foucault um engajar-se em determinada prática histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a filosofia da história, nem com a história da filosofia. Trata-se, de fato, nesta prática histórico-filosófica de “fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a elas estão ligados”<sup>43</sup>.

Foucault propõe traçar uma outra via possível dentre aquelas que até o presente haviam sido abertas. Se até então os procedimentos de análise que vinham sendo praticados se pautavam essencialmente pelos problemas de conhecimento e sua legitimidade, ele propõe uma enquete diferente, uma prova de “eventualização” (*évènementialization*)<sup>44</sup>, termo pelo qual ele se

---

<sup>41</sup>Ibid., p. 41;

<sup>42</sup>Ibid., p. 41;

<sup>43</sup>Ibid., p. 45;

<sup>44</sup> Tal termo remete a palavra francesa “évènement”, em português acontecimento, conceito fundamental no nosso entender para o pensamento de Foucault.

desculpa, mas que se explica pelo efeito que pretende produzir - “criar espanto”, segundo os historiadores. “Tal procedimento consiste em tomar um conjunto de elementos, de conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos e conteúdos de conhecimento tomados igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, em seus jogos de apoio e reenvio desenvolvendo-se uns aos outros, o que faz que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetado dentro de um sistema, e que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado e tecnicamente eficaz, etc”<sup>45</sup>.

Essa análise não tem por função designar entidades, potências ou qualquer coisa da ordem do transcendental, mas de operar, por relação aos domínios aos quais ela se refere, uma redução sistemática de valor, digamos uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade e um colocar à luz isso que as torna a um certo momento aceitáveis e que faz que efetivamente elas tenham sido aceitas. “Utilização, então, da palavra *saber* que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis a um momento dado e a um domínio definido; e em segundo lugar, do termo *poder* que não faz nada mais que recobrir uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, 1990, p.47-48;

induzir comportamentos ou discursos. Estes dois termos não tem outro papel que o metodológico: não se trata de marcar através deles os princípios gerais de realidade, mas de fixar de alguma forma o “front” de análise, o tipo de elemento que deve ser para ela pertinente. Trata-se de evitar fazer funcionar de entrada a perspectiva de legitimação como o fazem os termos conhecimento ou dominação. Trata-se igualmente, a todo momento da análise, de poder lhe dar um conteúdo determinado e preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; jamais devemos considerar que existe *um* saber ou *um* poder, pior ainda *o* saber ou *o* poder que seriam neles mesmos operantes. Saber, poder; apenas como uma grade de análise. Vemos também que esta grade não é composta de duas categorias de análise estranhas uma a outra. Não se trata de descrever o que é o saber e o que é o poder e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria do um, mas trata-se sobretudo de descrever um nexo de saber-poder que permite apreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema, que seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade, etc.”<sup>46</sup>.

Desembaraçar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam a sua *emergência*, estas são as duas operações correlativas. A aceitabilidade de um sistema é indissociável daquilo que o tornaria difícil de aceitar: seu arbitrário em termos de

---

<sup>46</sup>FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, 1990, p. 49.

conhecimento, sua violência em termos de poder, numa palavra, sua energia. Logo, necessidade de tomar ao encargo esta estrutura para melhor seguir os artifícios<sup>47</sup>.

Esses conjuntos não são analisáveis como universais aos quais a história forneceria com suas circunstâncias particulares um certo número de modificações. O que se trata de apreender no interior da análise destas positivities são, de alguma maneira, as singularidades puras, nem encarnação de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade da loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta da sexualidade, singularidade absoluta do sistema jurídico-moral de nossas punições.

Nenhum recurso fundador, nenhuma evasão em uma forma pura é sem dúvida um dos pontos mais importantes e mais contestáveis desta “demarche” histórico-filosófica, segundo Foucault: “se ela não quer oscilar nem dentro de uma filosofia da história, nem em uma análise histórica, ela deve se manter dentro de um *campo de imanência de singularidades puras*”<sup>48</sup>.

Esta análise supõe o desdobramento de uma rede causal a seu modo complexa e serrada, uma rede causal que não obedeceria justamente à

---

<sup>47</sup>Ibid., p. 50.

<sup>48</sup>Ibid., p. 50.

exigência de saturação por um princípio profundo unitário piramidalizante e necessário.

Contrariamente a uma gênese que se orienta para a unidade de uma causa principal pesada, tratar-se ia de uma *genealogia*, quer dizer de algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, no qual ela aparece não como o **produto**, mas como o **efeito**. Não é na natureza das coisas que nós poderíamos encontrar o sustento, o suporte desta rede de relações inteligíveis, é a lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de incertezas.

Essa rede de relações não deve constituir um plano único, segundo Foucault. “São relações que estão em perpétuo desligamento umas em relação às outras. Nenhuma de suas interações aparece como primária ou absolutamente totalizante, cada uma pode ser recolocada em um jogo que a transborda. Mobilidade perpétua, essencial fragilidade ou sobretudo intrincação entre aquilo que reconduz o mesmo processo e aquilo que o transforma. Trata-se de liberar toda uma forma de análise que se poderia chamar *estratégica*”<sup>49</sup>.

Arqueologia, genealogia e estratégia; não se trata de descobrir três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas

sobretudo de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise. Três dimensões que deveriam permitir, em sua simultaneidade mesma, reaver o que há de positivo, quer dizer, quais as condições que tornam aceitável uma singularidade e eventualização (*événementialisation*) naquilo em que se relaciona a algo cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento é tal que nós possamos de uma maneira ou de outra, pensar sua desapareição, ao menos descobrir por que e a partir de que sua desapareição é possível<sup>50</sup>.

Mais que colocar o problema em termos de conhecimento e legitimação, trata-se de abordar a questão pela via do poder e da eventualização. Mas não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação, superioridade, a título de dado fundamental, de princípio único, de explicação ou de lei incontornável; ao contrário, trata-se de considerar sempre como relação em um campo de interações, trata-se de pensar em uma relação indissociável das formas de saber, e trata-se de o pensar sempre de tal maneira que nós o vejamos associado a um campo de possibilidade e por consequência de reversibilidade, de inversão possível<sup>51</sup>.

A questão não é mais: por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais defeitos de legitimidade o conhecimento vem a induzir efeitos de

---

<sup>49</sup>FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que la critique?", 1990, p. 52.

<sup>50</sup>Ibid., p. 52.

<sup>51</sup> Ibid., p. 52.

dominação? A questão seria sobretudo: como a indissociabilidade do saber e do poder, em um jogo de estratégias múltiplas, pode induzir ao mesmo tempo singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de inversão e de deslocamentos eventuais que os torna frágeis, que os torna impermanentes, que fazem de seus efeitos acontecimentos, nada mais, nada menos que acontecimentos (*événements*)?<sup>52</sup>

#### I.4. EVENTUALIZAR

O que seria então este procedimento de eventualização (*évènementialization*)? Este procedimento consistiria de início em produzir uma ruptura de evidência. “Lá onde nós seríamos bastante tentados a se referir a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência se impondo da mesma maneira a todos, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’.(...) Não era tão evidente que os loucos seriam reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa a fazer com os delinqüentes, era o aprisionamento; não era tão

---

<sup>52</sup>FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, 1990, p. 52-53.

evidente que as causas da doença deveriam ser investigadas no exame individual dos corpos, etc.”<sup>53</sup>.

A eventualização consiste em reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os jogos de força, as estratégias, que têm, em um momento dado, formado o que em seguida vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade. A tomar as coisas desta maneira, procedemos bem a uma espécie de “demultiplicação causal”.

A “demultiplicação causal” consiste em analisar o acontecimento segundo os processos múltiplos que o constituem. Assim, analisar a prática do encarceramento penal como ‘acontecimento’(e não como um fato de instituição ou um efeito ideológico), é definir os processos de ‘penalização’(quer dizer de inserção progressiva nas formas da punição legal) das práticas precedentes de aprisionamento; os processos de encarceramento de práticas da justiça penal (isto é o movimento pelo qual o aprisionamento veio a ser, como forma de castigo e como técnica de correção, uma peça central dentro da penalidade); esses processos massivos devem ser eles mesmos decompostos: o processo de penalização do aprisionamento deve ser ele mesmo constituído de processos múltiplos como

---

<sup>53</sup>PERROT, Michele (Org.) *L' impossible prison (Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle)*. Paris: Seuil, 1980.

a constituição dos espaços pedagógicos fechados, funcionando por recompensa e punição, etc.<sup>54</sup>

O alijamento do pensador causal consistirá então em construir, em torno do acontecimento singular analisado como processo, um ‘polígono’ ou sobretudo um ‘poliedro de inteligibilidade’ no qual o número de faces não é definido de antemão e não pode jamais ser considerado como acabado de pleno direito. É necessário proceder por saturação progressiva e forçamento inacabado<sup>55</sup>.

Esta maneira de fazer implica então um polimorfismo crescente a medida que a análise avança:

- polimorfismo de elementos que colocamos em relação: a partir da prisão, colocamos em jogo as práticas pedagógicas, a filosofia empírica inglesa, a técnica de armas de fogo, os novos procedimentos da divisão do trabalho;
- polimorfismo das relações descritas: pode-se tratar de transferências de modelos técnicos (as arquiteturas de vigilância), pode-se tratar de um cálculo tático respondendo a uma situação particular (crescimento do banditismo ou desordem provocada pelos suplicios públicos ou

---

<sup>54</sup>Ibid., p. 44.

<sup>55</sup>Ibid., p. 45.

inconveniência do banimento), pode-se tratar da aplicação de esquemas teóricos (concernindo a gênese de idéias, a formação de sinais, a concepção utilitarista do comportamento, etc.);

- polimorfismo nos domínios de referência (sua natureza, sua generalidade, etc.): trataria-se por sua vez de mutações técnicas sobre pontos de particularidade, mas também de técnicas novas de poder que nós procuramos colocar em uma economia capitalista, e em função de suas exigências<sup>56</sup>.

## VIVER DE OUTRO MODO O TEMPO

O pensamento de Foucault imprime ao tempo uma determinada inflexão para dele extrair o ainda não temporal, o intemporal, abrindo assim a possibilidade de pensar a partir da perspectiva do “acontecimento”.

*“Seu problema, não era o grande ciclo que reencontra, um no outro, o passado e o futuro. Ele só queria conhecer a fratura do presente pelo intemporal.”<sup>57</sup>*

O que na história escapa a história não é o universal, o imóvel, o que todo o mundo, o tempo todo, pode pensar, querer ou dizer. O que

---

<sup>56</sup> PERROT, Michele (Org.) *L' impossible prison*, 1980, p.45.

<sup>57</sup> “Son problème, ce n'était pas le grand cycle qui retrouve, l'un dans l'autre, le passé et l'avenir. Il ne voulait connaître que la fracture du présent par l'intemporel.” “Vivre autrement le temps” in: DE vol. III, texte n° 268, p.790.

escapa a história, para Foucault, é o instante, a interrupção, a fratura, a discórdia.

Assim como na ontologia do presente, o que se tem em vista para Foucault é detectar no presente, não a parte do ser, mas a do devir, demarcando mais uma vez o estatuto temporal de seu pensamento.

### **O ACONTECIMENTO, O PRESENTE, A HISTÓRIA**

Em *A arqueologia do saber* (1969) e em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), Foucault entende o acontecimento como orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade e como uma irrupção única e aguda. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta, onde “ as mãos de ferro da necessidade sacode o copo de dados do acaso”. É preciso ainda compreender este acaso não como um simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de potência que a todo surgimento do acaso opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior<sup>58</sup>.

Em *Theatrum Philosophicum* (1970) Foucault, lendo a *Lógica do sentido*, de Deleuze, define o “acontecimento-sentido” como sendo “sempre

---

<sup>58</sup>N.G.H., p. 28;

tanto a ponta deslocada do presente como a eterna repetição do infinitivo, “onde morrer nunca se localiza na espessura de algum momento, antes a sua ponta móvel divide infinitamente o mais breve instante (...) Eterno presente? com a condição de pensar o presente sem plenitude e o eterno sem unidade: Eternidade (múltiplo) do presente (deslocado)”. (...)“A filosofia da história encerra o acontecimento no ciclo do tempo (...) converte o presente numa figura enquadrada pelo futuro e pelo passado; o presente é o anterior futuro que já se desenhava na sua própria forma, e é o passado por chegar que conserva a identidade do seu conteúdo. Precisa, pois, por um lado de uma lógica de essência (que a fundamenta na memória) e do conceito (que estabeleça como saber futuro), e, por outro lado, de uma metafísica do cosmos coerente e acrescida, do mundo em hierarquia”.<sup>59</sup>

## **A LIBERDADE E O SEU AVESSO**

É no jogo “agonístico” entre o poder e o seu avesso (a liberdade), entre os nossos limites históricos e o seu ultrapassamento, que Foucault procura fender o tempo, e através dessa fratura do presente nos abrir para experiências diferenciadas de nós mesmos:

*“Como todo verdadeiro filósofo, o que lhe concernia era a liberdade. E muito simplesmente, muito corajosamente, ele a tinha colocado no que passa por negá-la. Melhor por destruí-la.*

---

<sup>59</sup> *Theatrum Philosophicum*. In: D.E., vol. II p. 75-99 Originalmente publicado em *Critique*, nº 282, novembro 1970 trad. Jorge Lima Barreto, Porto, Anagrama, 1980, p. 48-50;

*ele a tinha ligado ao brilho que surpreende, a fúria de Deus, ao que inverte no homem o próprio homem.*"<sup>60</sup>

A partir da transgressão de uma forma dada da experiência, do ultrapassamento da circunscrição de seus limites, se pode alcançar uma nova consciência de nossa relação entre a história e o tempo:

*"Ele estava sem dúvida no coração daquilo que existe de mais importante em nossa época. Eu quero dizer: uma profunda alteração na consciência que o ocidente pouco a pouco se formou da história e do tempo. Tudo o que organizava esta consciência, tudo que lhe dava uma continuidade, tudo que lhe prometia um acabamento se desfaz. Nos diz, ele, que é necessário, hoje mesmo, viver de outra modo o tempo. Hoje sobretudo."*<sup>61</sup>

É no Jogo entre um limite e o seu ultrapassamento, que podemos encontrar a melhor expressão disso que é como um invariante no pensamento de Foucault e que tem desdobramentos epistemológicos, políticos e éticos:

---

<sup>60</sup> Vivre autrement le temps. In: D.E., vol. III p.789.

<sup>61</sup> "Il était au coeur de ce qu'il y a sans doute de plus importante a notre époque. Je veux dire: une très profonde altération dans la conscience que l'Occident peu à peu s'est formée de l'histoire et du temps. Tout ce qui organisait cette conscience, tout ce lui donnait une continuité, tout ce qui lui promettait un achèvement se déchire. Certains voudraient recoudre. Il nous dit, lui, qu'il faut, aujourd'hui même, vivre autrement le temps. Aujourd'hui surtout". Vivre autrement le temps. In: D.E., vol. III p. 790.

*“Eu caracterizaria então o **ethos** filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nós podemos ultrapassar e então como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres.”<sup>62</sup>*

---

<sup>62</sup>: Je caractériserai donc l'**ethos** philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve histórico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres." Magazine Littéraire, p. 71-72, n° 207, avril 1984.

## **CAPÍTULO II**

### **ESPAÇO E HISTÓRIA**

#### **II.1. TOPOLOGIA: “OS ESPAÇOS OUTROS”**

*“(...) l’espace lui-même, dans l’expérience occidentale, a une histoire, et il n’est pas possible de méconnaître cet entrecroisement fatal du temps avec l’espace”*

#### **UTOPIAS E HETEROTOPIAS**

Assim como em relação ao tempo, Michel Foucault também demarca uma posição singular em relação ao espaço. Aqui procuraremos circunscrever como opera a dimensão topológica de seu pensamento. Para tanto, partimos das pistas onde explicitamente o autor aborda o tema, como nesta passagem de *As Palavras e as Coisas*, onde ele o equaciona através dos termos utopia e heterotopia:

*“As Utopias consolam, porque, se não dispõem de um lugar real, disseminam-se, no entanto, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades de vastas avenidas, jardins bem cultivados, países fáceis, mesmo que o acesso a eles seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida, porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não apenas a que constrói as frases mas também a que, embora menos manifesta, faz “manter em conjunto” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. É por isso que as utopias permitem as fábulas e os discursos: elas situam-se na própria linha da linguagem, na dimensão fundamental da fábula: as heterotopias (encontradas tão freqüentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases.”<sup>63</sup>*

É em *“Des espaces autres”*<sup>64</sup>, conferência proferida ao Círculo de Estudos Arquiteturais em março de 1967, que encontramos mais explicitamente alguns dos princípios topológicos do pensamento de Michel Foucault.

Caracterizando o século XIX por sua grande obsessão com a história. Com os temas do desenvolvimento, da crise, do ciclo, da acumulação do passado. Foucault afirma que teria sido dentro do segundo princípio da termodinâmica que o século XIX encontrou o essencial de seus recursos mitológicos.

---

<sup>63</sup>FOUCAULT, M. As Palavras e as coisas, trad. bras., 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 7-8.

<sup>64</sup>“Des espace autres” conference au cercle d’étude architecturales, 14 mars 1967. In: D.E. vol. IV p. 752-762.

*“ A época atual seria talvez sobretudo a época do espaço. Nós estamos na época da simultaneidade, nós estamos na época da justaposição, na época do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. ”*<sup>65</sup>

Nosso presente seria aquele onde o mundo se experimenta, menos como uma grande vida que se desenvolveria através dos tempos que como uma rede que liga pontos e que entrecruza seu emaranhado. Foucault observará que não se trata de negar o tempo, mas de uma certa maneira de tratar o que nós chamamos o tempo e o que nós chamamos a história. “O espaço dentro da experiência ocidental tem uma história, na qual não é possível desconhecer o entrecruzamento fatal do tempo com o espaço”<sup>66</sup>.

Retraçando esta história do espaço, Foucault concebe a Idade Média como um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares camponeses para a vida real. Para a cosmologia haveria os lugares supra celestes opostos ao lugar celeste; e o lugar celeste por sua vez se opondo ao lugar terrestre. Haveriam os lugares onde as coisas se encontrariam colocadas porque elas foram deslocadas violentamente e por sua vez os lugares, ao contrário, onde as coisas encontram sua localização e seu repouso naturais. Seria toda essa hierarquia, esta oposição, esse

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 752.

<sup>66</sup> Ibid., p. 753.

\* grifo nosso.

entrecruzamento de lugares que constituiria grosseiramente isso que nós poderíamos chamar o espaço medieval: espaço de localização.

Este espaço de localização se abriu com Galileu, pois o verdadeiro escândalo da obra de Galileu, segundo Foucault, não foi tanto ter redescoberto que a Terra girava em torno do sol, mas sobretudo ter constituído um *espaço infinito e infinitamente aberto\**; de tal sorte que o lugar da Idade Média se encontraria de alguma forma decomposto, o lugar de uma coisa não seria mais que um ponto em seu movimento, tanto como o repouso de uma coisa seria seu movimento indefinidamente diminuído. Dito de outra forma, a partir de Galileu, a partir do século XVII, o extenso substitui à localização.

Em nossos dias, o “*emplacement*”<sup>67</sup> substitui ao extenso que por sua vez substitui a localização. O *emplacement* é definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente, podemos os descrever como séries, árvores, redes.

De outra parte, sabemos a importância dos problemas de *emplacement* na técnica contemporânea: estocagem de informação ou de resultados parciais de um cálculo na memória de uma máquina, circulação de elementos discretos, à saída aleatória (como simplesmente os automóveis

---

<sup>67</sup>Aqui utilizamos o termo em francês em razão do uso conceitual que Foucault faz do mesmo. Tal uso tem a função de demarcar os diferentes regimes de espacialidade aos quais faz referência no texto.

ou os sons sobre uma linha telefônica), identificação de elementos, marcados ou codificados, no interior de um conjunto que é ora repartido ao acaso, ora classificado dentro de uma classificação unívoca, ora classificado segundo uma classificação plurívoca, etc.

De maneira ainda mais concreta, o problema se coloca para os homens em termos de demografia; que não é simplesmente a questão de saber se haveria lugar suficiente para o homem no mundo - problema que é muito importante - é também o problema de saber quais relações de vizinhança, que tipo de estocagem, de circulação, de identificação, de classificação de elementos humanos devem ser retidos de preferência em tal ou tal situação para chegar a tal ou tal fim. Nós estamos em uma época onde o espaço se dá a nós sob a forma de relações de *emplacements*.

Ora, malgrado todas as técnicas que o investem, malgrado toda a rede de saber que permite o determinar ou o formalizar, o espaço contemporâneo não foi talvez ainda inteiramente dessacralizado. Houve uma certa dessacralização teórica do espaço (aquela na qual a obra de Galileu deu o sinal), mas nós não tivemos ainda acesso a uma dessacralização prática do espaço. E talvez nossa vida seja ainda comandada por um certo número de oposições as quais nós não podemos tocar, as quais a instituição e a prática não tem ainda ousado afrontar: oposições que nós admitimos como totalmente dadas estabelecidas: por

exemplo, entre o espaço privado e o espaço público, entre o espaço da família e o espaço social, entre o espaço cultural e o espaço útil, entre o espaço de lazer e o espaço de trabalho; todos estão animados ainda por uma surda sacralização.

Segundo Foucault, nós não viveríamos dentro de um espaço homogêneo e vazio, mas, ao contrário, em um espaço que é totalmente carregado de qualidades, o espaço de nossas percepções, de nossos sonhos, de nossas paixões detém neles mesmos qualidades que são como que intrínsecas; é um espaço fugaz, etéreo, transparente, ou bem é um espaço obscuro, áspero, obstruído: é um espaço dos cimos, ou é ao contrário um espaço de baixo, um espaço da baixeza, é um espaço que pode ser corrente como água viva, é um espaço que pode ser fixado, imobilizado como a pedra ou como o cristal.

Entretanto, estas análises, ainda que fundamentais para a reflexão contemporânea, concernem sobretudo ao espaço do “dentro” (*dedans*). Mas se trata de falar agora de outra modalidade de espaço.

*“ É do espaço do “Fora”(dehors) que eu quero falar agora.(...) O espaço no qual nós vivemos, pelo qual nós somos lançados fora de nós mesmos, no qual se desenrola precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo e de nossa história, este espaço que nos corroe e nos sulca é nele mesmo um espaço heterogêneo.”<sup>68</sup>*

---

“Des espace autres” In: D.E. vol. IV, p. 754-755.

Afirmando poder empreender a descrição desses diferentes *emplacements*, em procurando qual é o conjunto de relações pelas quais podemos defini-los. Citando como exemplo, diferentes conjuntos de relações que definem os *emplacements*, como os de passagem ( as ruas, os trens), os de parada provisória, os de repouso etc. Mas o que interessa a Foucault entre todos os *emplacements* são aqueles que tem a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros. Estes espaços que estão em ligação com todos os outros são de dois grandes tipos.

As **utopias** são os *emplacements* sem lugar real, mantendo com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. É a sociedade aperfeiçoada ou é o inverso da sociedade, mas de toda maneira, estas utopias são espaços que são fundamentalmente essencialmente irreais.

Existem igualmente em todas culturas, em toda civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados dentro da instituição mesma da sociedade, e que são gêneros de “*contra-emplacements*”, tipos de utopias efetivamente realizadas nas quais os *emplacements* reais, todos os outros *emplacements* reais que podemos encontrar no interior da cultura são por sua vez representados, contestados e invertidos, tipos de lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que entretanto eles sejam efetivamente localizáveis. Estes lugares, por que eles

são absolutamente outros que todos os *emplacements* que eles refletem e do qual eles falam, serão nomeados, por oposição as utopias: as **heterotopias**. E entre as utopias e as heterotopias existiria um tipo de experiência mista.

Como poderíamos descrever as heterotopias propriamente ditas, que sentido elas tem? Poderíamos supor não uma ciência porque é uma palavra muito desgastada atualmente, mas um tipo de descrição sistemática que teria por objeto, em uma sociedade dada, o estudo, a análise, a descrição, a leitura, destes espaços diferentes, estes outros lugares, uma espécie de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço onde nós vivemos; esta descrição poderia se chamar **heterotopologia**.

Primeiro princípio, não há provavelmente uma só cultura no mundo que não constitua heterotopias. É uma constante de todo grupo humano. Mas as heterotopias tomam evidentemente formas que são muito variadas, e talvez não encontraríamos uma só forma de heterotopia que seja absolutamente universal.

O segundo princípio desta descrição das heterotopias, é que, no curso de sua história, uma sociedade pode fazer funcionar de uma maneira muito diferente uma heterotopia que não cessou de existir; com efeito, cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade, e a mesma heterotopia pode, segundo a sincronia da cultura na qual ela se encontra, ter um funcionamento ou outro.

Terceiro princípio, a heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários *emplacements* que são entre eles incompatíveis. É assim que o teatro faz suceder sobre o retângulo da cena toda uma série de lugares que são estranhos uns aos outros; é assim que o cinema é essa curiosa sala retangular, no fundo da qual, sobre uma tela em duas dimensões, nós vemos se projetar um espaço em três dimensões.

Quarto princípio. As heterotopias são ligadas, muito freqüentemente a recortes do tempo, quer dizer que elas abrem sobre o que nós podemos chamar, por pura simetria, **heterocronias**; as heterotopias se colocam a funcionar plenamente quando os homens se encontram em um tipo de ruptura absoluta com seu tempo tradicional.

De uma maneira geral, em uma sociedade como a nossa, heterotopia e heterocronia se organizam e se arranjam de uma maneira relativamente complexa. Existem as heterotopias do tempo que se acumula ao infinito, por exemplo os museus, as bibliotecas; museus e bibliotecas, são heterotopias nas quais o tempo não cessa de se acumular e de se empilhar até o cume de si mesmo. A idéia de tudo acumular, a idéia de constituir um tipo de arquivo geral, a vontade de encerrar dentro de um lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos, a idéia de constituir um lugar de todos os tempos que seria ele mesmo fora do tempo, e inacessível a sua mordedura, o projeto de organizar assim um tipo de

acumulação perpétua e indefinida do tempo em um lugar que não movimentaria, tudo isto pertence a nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias que são próprias a cultura ocidental do século XIX.

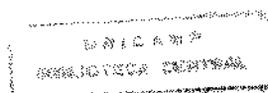
Em face a essas heterotopias, que estão ligadas a acumulação do tempo, existem heterotopias que são ligadas, ao contrário, ao tempo nisso que ele tem de mais fútil, de mais passageiro, de mais precário. Estas são as heterotopias não mais eternitárias, mas as absolutamente crônicas.

Quinto princípio. As heterotopias supõe sempre um sistema de aberturas e fechamentos que, ao mesmo tempo, as isola e as torna penetráveis.

Se nós sonhamos, depois de tudo, que o barco, é um pedaço flutuante de espaço, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado sobre si e que é lançado ao mesmo tempo ao infinito do mar. O navio, é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem embarcação os sonhos secam, a espionagem substitui a aventura, e a polícia, os corsários.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> "Des espace autres" In: D.E. vol. IV, p. 762.



## II.2. A EXPERIÊNCIA-LIMITE

Foucault demarca-se da noção de experiência dos fenomenólogos, que para ele, no fundo, é uma certa forma de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto do vivido - Segundo ele, “a experiência-limite, tanto para Nietzsche, Bataille e Blanchot, está em tentar alcançar um certo ponto da vida que seja o mais próximo possível do invivível. O que requer o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade”<sup>70</sup>.

A idéia de uma experiência limite, que arranque o sujeito dele mesmo, eis o que foi importante para Foucault na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, e que fez que, “por mais enfadonhos, por mais eruditos” que fossem seus livros, ele os tenha sempre concebido como experiências diretas visando extrair-se de si mesmo, de o impedir de ser o mesmo<sup>71</sup>.

Foucault diz ter plena consciência de se deslocar sempre de uma só vez em relação às coisas pelas quais ele se interessa e em relação àquilo que já pensou. Ele não pensa absolutamente jamais a mesma coisa pela razão que seus livros são para ele experiências, no sentido o mais pleno possível:

---

<sup>70</sup> “Colloqui con Foucault”, entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978, *Il Contributo*, 4º anné, nº 1, janviers-mars 1980, p. 23-84; D.E., vol. 4, texto nº 281, p. 41.

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 43

*“Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé”<sup>72</sup>.*

Se tivesse que escrever um livro para comunicar o que já pensa, antes de haver começado a escrever, Foucault não teria jamais a coragem de o empreender. Ele só escreve porque não sabe ainda exatamente o que pensar desta coisa que ele quer tanto pensar. De tal modo que o livro o transforma e transforma o que ele pensa. Cada livro transforma o que ele pensava quando ele terminava o livro precedente. E desta forma se define mais como um experimentador do que como um teórico.

*“ Eu chamo teórico aquele que constrói um sistema geral seja de dedução, seja de análise, e o aplica de maneira uniforme a campos diferentes. Este não é o meu caso. Eu sou um experimentador no sentido que eu escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes”<sup>73</sup>.*

Quanto à dimensão metodológica deste trabalho considerado como experiência, Foucault nos diz:

*“Quando eu começo um livro, não somente eu não sei o que eu pensarei ao fim, mas eu não sei muito claramente qual método eu empregarei. Cada um de meus livros é uma maneira de recortar um objeto e forjar um método de análise”<sup>74</sup>.*

---

<sup>72</sup>Ibid. p. 41.

<sup>73</sup>D.E. vol. IV, p. 42.

<sup>74</sup>Ibid.

Caracterizando seus livros como experiências das quais ele sai transformado, Foucault nos dá um exemplo de como isto se opera:

*“Se eu quisesse, por exemplo, fazer a história das instituições psiquiátricas na Europa entre o século XVII e o XIX, eu não teria evidentemente escrito um livro como a História da loucura. Mas meu problema não é de satisfazer os historiadores profissionais. Meu problema é de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazer comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que nós somos, do que é não somente o nosso passado mas também o nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que nós saíamos transformados. o que significa que ao fim do livro nós possamos estabelecer relações novas com o que está em questão: que eu que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham com a loucura, com seu estatuto contemporâneo e com sua história no mundo moderno uma outra relação”<sup>75</sup>.*

Este livro constituiu para Foucault - e para aqueles que o tenham lido ou utilizado - uma transformação da relação histórica, teórica, moral, ética, etc., que nós temos com a loucura, os loucos, a instituição psiquiátrica e a verdade mesma do discurso psiquiátrico. É um livro que funciona como uma experiência, para aquele que o escreve e para aquele que o lê, muito mais que a constatação de uma verdade histórica.

*“Eis o que é para mim um livro-experiência por oposição a um livro-verdade e a um livro-demonstração”<sup>76</sup>.*

---

<sup>75</sup>D.E. vol. IV, p. 44.

<sup>76</sup>Ibid. p.47.

Foucault se esforçou, em particular, em compreender como o homem transformou em objetos de conhecimento certas *experiências limites*: “a loucura, a morte, o crime. É aí onde encontramos os temas de Georges Bataille, mas retomados em uma história coletiva que é aquela do ocidente e de seu saber. Trata-se sempre de experiência limite e de história da verdade”<sup>77</sup>. Vejamos alguns exemplos textuais destas em sua obra em livro, por exemplo em *O Nascimento da Clínica*:

*“Trata-se, no entanto, de um destes períodos que delineiam um inapagável limiar cronológico: o momento em que o mal, o contra-natural, a morte, todo o fundo negro da doença em suma, vem à luz, isto é, ao mesmo tempo se ilumina e se suprime como noite, no espaço profundo, visível e sólido, fechado mas acessível, do corpo humano. O que era fundamentalmente invisível se oferece, subitamente, à claridade do olhar, em um movimento aparentemente tão simples, tão imediato, que parece a recompensa natural de uma experiência mais bem realizada.”*<sup>78</sup>

E mais adiante circunscreve as relações desta experiência com outros domínios de saber sobre o indivíduo:

*“É, sem dúvida, decisivo para nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por este momento da morte. É que o homem ocidental só pode se constituir aos seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem, e só se deu, nela e por ela, uma experiência discursiva por referência a sua própria destruição: da experiência da desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da*

---

<sup>77</sup>D.E. vol. IV, p. 57.

<sup>78</sup>FOUCAULT, M. *Nascimento da Clínica*, 1980b, p. 225.

*psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo. E de modo geral, a experiência da individualidade na cultura moderna está talvez ligada à morte: dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal sua face singular e dá à palavra de cada um, um poder de ser indefinidamente ouvida; o indivíduo lhe deve um sentido que nele não se detém*<sup>79</sup>.

No prefácio de *As Palavras e as Coisas*:

*“Da experiência-limite do outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo o que se oferece a análise arqueológica é (...) esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade. Nesse limiar apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas. Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob os nossos passos.”*<sup>80</sup>

Para Foucault, os autores mais importantes que o teriam, eu não diria formado, mas permitido um deslocamento em relação a sua formação universitária, foram pensadores como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, que não eram filósofos no sentido institucional do termo<sup>81</sup>.

Vejamos, portanto, qual seria a outra modalidade de experiência que a relação com esta constelação de autores teria engendrado.

<sup>79</sup>FOUCAULT, M. Nascimento da Clínica, 1980b, p. 227.

<sup>80</sup>FOUCAULT, M. As palavras e as coisas, 1985b, p. 14.

<sup>81</sup>Ibid. p.42-43.

### IL3. A EXPERIÊNCIA DO FORA

Segundo Foucault, “a atração é para Blanchot o que, sem dúvida, é para Sade o desejo, para Nietzsche a força, para Artaud a materialidade do pensamento, para Bataille a transgressão: a experiência pura e mais desnuda do Fora (*dehors*)”<sup>82</sup>.

Este pensamento que se mantém fora de toda subjetividade para fazer surgir como do exterior seus limites, enunciar seu fim, fazer brilhar sua dispersão e não obter mais do que sua irrefutável ausência e que ao mesmo tempo se mantém no princípio de toda positividade, não tanto para extrair seu fundamento ou sua justificativa, quanto para encontrar o espaço em que se desvincula o vazio que lhe serve de lugar, à distância em que se constitui e na qual se dissipam, desde o momento em que é objeto da mirada, suas certezas imediatas, - este pensamento, com relação à positividade do nosso saber, constitui o que poderíamos chamar em uma palavra ‘o pensamento do fora’.<sup>83</sup>

Falando-nos da necessidade de um dia tratar de definir as formas e as categorias fundamentais deste ‘pensamento do Fora’. Foucault evoca

---

<sup>82</sup> “La pensée du dehors” (1966) In: D.E. vol. I, p.518-539;

<sup>83</sup> Ibid., p. 521.

também à tarefa de reencontrar os vestígios de seu trajeto, para buscar de onde provém e a que direção nos leva. Especulando sobre as suas origens no pensamento místico que, desde os textos do Pseudo-Dionísio, esteve vagando pelos confins do cristianismo durante mais ou menos um milênio sob as formas de uma teologia negativa, Foucault alerta que nada é menos seguro em tal empreitada: “pois se numa tal experiência trata-se de colocar-se ‘fora de si’, é voltar-se para encontrar o final, envolver-se e guardar-se na interioridade resplandecente de um pensamento que é de pleno direito Ser e Palavra. Discurso, portanto, mesmo se ele é, além de toda linguagem, silêncio, além de todo ser, nada”<sup>84</sup>.

Assinalando que menos arriscado seria supor que a primeira fenda, por onde o pensamento do fora se rompe até nós teria sido paradoxalmente o monólogo insistente de Sade, Foucault acevera: “Na época de Kant e Hegel, no momento onde jamais sem dúvida a lei da interiorização da história e do mundo fora imperiosamente requerida pela ciência ocidental, Sade só deixa falar, como lei sem lei do mundo, a nudez do desejo. É na mesma época que na poesia de Hölderlin se manifestava a ausência resplandecente dos deuses e se enunciava como uma nova lei a obrigação de esperar, sem dúvida até o infinito, a enigmática ajuda que vem da ‘ausência de Deus’. Poder-se-ia dizer sem exagerar que no mesmo

---

<sup>84</sup>Ibid, p. 521.

momento, um por ter posto a nu o desejo no murmúrio infinito do discurso, e o outro por ter descoberto o subterfúgio dos deuses na falha de uma linguagem em vias de perder-se, Sade e Hölderlin depositaram no nosso pensamento, para o século vindouro, todavia de uma certa maneira cifrada, a experiência do deors? Experiência que teve que permanecer então não exatamente enterrada pois ela não havia penetrado na espessura de nossa cultura, porém flutuante, estrangeira, como exterior a nossa interioridade durante todo o tempo em que se formulou da maneira a mais imperiosa, a exigência de interiorizar o mundo, de suprimir as alienações, de superar o momento falacioso da *Enttäuserung*, de humanizar a natureza, de naturalizar o homem e de recuperar sobre a terra os tesouros que foram despendidos aos céus”<sup>85</sup>.

É essa experiência, de acordo com Foucault, que reapareceu na segunda metade do século XIX e no coração mesmo da linguagem, tornada, ainda que nossa cultura trate de se refletir nela como se detivesse o segredo de sua interioridade, a cintilação mesma do deors:

*“em Nietzsche quando descobre que toda metafísica do ocidente está ligada não somente à sua gramática (coisa que já se adivinhava desde Schlegel), mas a aqueles que, tendo o discurso, detêm o direito da palavra; em Mallarmé quando a linguagem aparece como o ócio daquele que nomeia, porém mais ainda - desde Igitur até a teatralidade autônoma e aleatória do ‘Livro’ - o movimento no qual desaparece aquele que fala; em Artaud, quando toda linguagem discursiva é chamada a*

---

<sup>85</sup>Ibid. p. 522.

*desencadear-se na violência do corpo e do grito e que o pensamento abandonando a interioridade tagarela da consciência, torna-se energia material, sofrimento da carne, perseguição e separação do sujeito mesmo; em Bataille, quando o pensamento no lugar de ser discurso da contradição ou do inconsciente, torna-se discurso limite, da subjetividade quebrantada, da transgressão; em Klossowski, com a experiência do duplo, da exterioridade dos simulacros, da multiplicação teatral e demente do eu”<sup>86</sup>.*

Deste pensamento, Blanchot talvez não seja somente mais uma de suas testemunhas. Tanto mais ele se retire na manifestação de sua obra, tanto mais ele é, não oculto por seus textos, porém ausente de sua existência e ausente pela força maravilhosa de sua existência, ele é sobretudo para nós este pensamento mesmo - a presença real, absolutamente distante, cintilante, invisível, a sorte necessária, a lei inevitável, o vigor tranqüilo, infinito, moderado deste mesmo pensamento<sup>87</sup>.

É em um texto de Deleuze sobre as características do aforismo em Nietzsche que encontraremos também uma referência a Blanchot quanto à relação com o *dehors*:

*“Com efeito, quando se abre ao acaso um texto de Nietzsche, é uma das primeiras vezes que não passamos mais por uma interioridade, seja a interioridade da alma ou da consciência, a interioridade da essência ou do conceito, ou seja, daquilo que sempre fez o princípio da filosofia. O que faz o estilo da filosofia é o fato de que a relação com o fora sempre é mediada ou dissolvida em uma interioridade. Nietzsche, ao*

---

<sup>86</sup>Ibid.

<sup>87</sup>Ibid. p. 523.

*contrário, estabelece o pensamento, a escritura, sobre uma relação imediata com o fora.*<sup>88</sup>

E fazendo uma relação entre o aforismo e o quadro na pintura, pois para Deleuze um aforismo seria também enquadrado, nos convida a interrogar a partir de uma outra perspectiva: “Mas a partir de que momento se torna belo o que está no quadro? A partir do momento em que se sabe e se sente que o movimento, que a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro. (...) Ela atravessa o quadro. (...) Longe de ser a delimitação da superfície pictórica, o quadro é quase o contrário, é o estabelecimento de uma relação imediata com o exterior”<sup>89</sup>.

Dizemos que tais textos são atravessados por um movimento que vem de fora, que não começa na página do livro nem nas páginas precedentes, que não cabe no quadro do livro, e que é absolutamente diferente do movimento imaginário das representações ou do movimento abstrato dos conceitos tais como eles acontecem habitualmente através das palavras e na cabeça do leitor. Algo salta do livro, entra em contato com um puro exterior.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> DELEUZE, G. “Pensamento Nômade”, in Nietzsche Hoje, org. Scarlett Marton, trad. Milton Nascimento e Sônia S. Golberg, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 60.

<sup>89</sup>Ibid. pp. 60-61.

<sup>90</sup>Ibid. p.61.

É na relação do pensamento de Foucault com a arte que vamos encontrar este procedimento mais explicitamente, tomemos o exemplo da descrição do quadro de Velázquez “Las meninas”:

*“Dos olhos do pintor até aquilo que ele olha, está traçada uma linha imperiosa que nós, os que olhamos, não poderíamos evitar: ela atravessa o quadro real e alcança, à frente da superfície, o lugar de onde vemos o pintor que nos observa; esse pontilhado nos atinge infalivelmente e nos liga à representação do quadro.*

*Aparentemente, esse lugar é simples; constitui-se de pura reciprocidade: olhamos um quadro de onde um pintor, por sua vez, nos contempla. Nada mais que um face a face, olhos que se surpreendem, olhares retos que, em se cruzando, se superpõem. E, no entanto, essa tênue linha de visibilidade envolve, em troca, toda uma rede complexa de incertezas, de trocas e evasivas. O pintor só dirige os olhos para nós na medida em que nos encontramos no lugar de seu motivo. Nós, espectadores, estamos em excesso. Acolhidos sob esse olhar, somos por ele expulsos, substituídos por aquilo que desde sempre se encontrava lá, antes de nós: o próprio modelo. Mas, inversamente, o olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam; nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e o que é olhado permutam-se incessantemente. Nenhum olhar é estável, ou antes, no sulco neutro do olhar que traspassa a tela perpendicularmente, o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo invertem seu papel ao infinito.”<sup>91</sup>*

Será em *La force de fuir* (1973)<sup>92</sup>, um texto sobre a obra de Rebeyrolle um pintor contemporâneo, que podemos encontrar como que

<sup>91</sup>FOUCAULT, M. As palavras e as coisas, 1985b, p. 20, 21.

<sup>92</sup>“La force de fuir” in: D.E. vol. II, p. 401-405.

uma duplicação dos procedimentos de composição de sua obra, quanto a relação entre as noções de história, força, fora, forma:

*“uma história aparece graças a justaposição de telas; mas sobretudo: o movimento que estremece de início, em seguida se destaca de uma tela, passa realmente fora de seus limites para se inscrever, se continuar sobre a tela seguinte e as sacudir todas em um mesmo grande movimento que acaba por lhes escapar e as deixar diante de nós.”<sup>93</sup>*

É para esse procedimento que nos alerta Deleuze em uma passagem de seu livro sobre Foucault: “Vem daí a paixão de Foucault em descrever quadros, ou, mais ainda, em fazer descrições que valem por quadros: descrições das *Meninas*, mas também de Manet, de Magrite, e as admiráveis descrições da cadeia dos forçados, ou ainda do asilo, da prisão, da viatura penitenciária, como se fossem quadros, e como se Foucault fosse um pintor”<sup>94</sup>.

As formações históricas constituem quadros para Foucault, a formação clássica e a formação moderna, precedidas pelo Renascimento, são freqüentemente justapostas em sua obra, não para demonstrar como uma se desencadeia necessariamente na outra, mas para situá-las em relação de ruptura e de fuga:

---

<sup>93</sup> “La force de fuir” in: D.E. vol. II, p. 401.

<sup>94</sup> DELEUZE, G. Foucault. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.87-88.

*de um movimento que de uma agitação, um estremecimento  
dificilmente contido.*<sup>98</sup>

Aqui, pintar a forma é deixar fundir a força se reunindo. Rebeyrolle encontrou o meio de fazer passar em um único gesto a força de pintar na vibração da pintura. A forma não é mais carregada em suas distorções de representar a força; a força passa diretamente do pintor à tela, e de uma tela a aquela que a segue.<sup>99</sup>

Através de um outro, e não por acaso um pintor contemporâneo seu, um duplo singularmente próximo, Foucault exprime os procedimentos que mobiliza para constituir-se como um “pintor da vida moderna”, como aquele de Baudelaire, que esgrime com o real um jogo de transfiguração difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade.

## **II.4. FILOSOFIA COMO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE**

Neste ponto, estamos em condições de compreender em que sentido Foucault entende uma outra expressão muito cara a seu pensamento:

---

<sup>98</sup> “La force de fuir” in: D.E. vol. II, p. 404.

<sup>99</sup> Ibid., p. 404.

“a filosofia como diagnóstico do presente”, que está estreitamente ligada a sua ética do intelectual:

*“Eu creio que existe um certo tipo de atividade ‘filosófica’, dentro de domínios determinados que consistem em geral em diagnosticar o presente de uma cultura: É a verdadeira função que podem ter hoje os indivíduos que nós chamamos filósofos.”<sup>100</sup>*

*“Nietzsche a découvert que l’activité particulière de la philosophie consiste dans le travail du diagnostic: que sommes nous aujourd’hui? Quel est cet ‘aujourd’hui’ dans le quel nous vivons? Une telle activité de diagnostic comportait un travail d’excavation sous ses propres pieds pour établir comment s’était constitué avant lui tout cet univers de pensée, de discours, de culture qui était son univers.”<sup>101</sup>*

“O que eu gostaria de dizer a propósito desta função do diagnóstico sobre o que é o presente, é que ele não consiste em caracterizar simplesmente o que nós somos, mas, em seguindo as *linhas de fragilidade\** do hoje, chegar a compreender por onde o que é e como o que é poderia não mais ser o que é. E é nesse sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo essa espécie de *fratura virtual\**, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível.”<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup>“Qui êtes-vous, professeur Foucault?” In: D.E. vol. I p. 620.

<sup>101</sup>Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consiste no trabalho do diagnóstico: que somos nós hoje? Ibid. DE, vol. I p. 613.

<sup>102</sup>Structuralisme et poststructuralisme. In: DE vol. IV p. 449;

“*Diagnosticar* os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, ‘médico da civilização’ ou inventor de novos modos de existência imanentes. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, cedem lugar a um devir filosófico. Que devires nos atravessam hoje, que recaem na história, mas que dela não provêm, ou antes, que só vêm dela para dela sair?”<sup>103</sup>

Para tanto, basta-nos verificar como Foucault opera todo um outro desdobramento do espaço e do tempo, e faz um uso da história como uma contramemória, produzindo com isso, tal como Nietzsche, um agir contra o tempo, sobre o tempo, em favor de um tempo por chegar, e nada o demonstra melhor que uma passagem fundamental da Arqueologia do Saber, válida para toda obra:

*“A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca o nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo abre as suas possibilidades (e a maestria de suas possibilidades) a partir dos discursos que, justamente, acabam de deixar de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o fora da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para o nosso diagnóstico, não porque permitiria levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar, antecipadamente, o perfil que teremos no futuro, mas porque nos desprende de nossas*

---

<sup>103</sup>DELEUZE, G. O que é a filosofia? trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p.145-146.

*continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, faz surgir o outro, o fora. O diagnóstico\* assim entendido não estabelece a constante de nossa identidade pelo jogo das distinções. Estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos.*"<sup>104</sup>

Ao que nos parece esta mesma operação se manifestará no período genealógico, acerca agora não da noção de "arquivo", mas da noção de "dispositivo" e como ela passa a operar no interior do pensamento de Foucault, desta feita, através do diagnóstico de Deleuze:

*"Pertencemos a dispositivos e agimos neles. A novidade de um dispositivo em relação aos precedentes chamamos a sua atualidade, a nossa atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas o que nos tornamos, o que estamos a caminho de nos tornar, ou seja, nosso tornar-nos-outro. Em qualquer dispositivo é preciso distinguir entre o que somos e o que estamos a caminho de nos tornar: a parte da história e a parte do atual. A história é o arquivo, o desenho disto que somos e que deixamos de ser, enquanto que o atual é o esboço do que nos tornamos. Se bem que a história ou o arquivo é isso que nos separa de nós mesmos, enquanto que o atual é este outro com o qual já coincidimos.*"<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> A.S., pp. 150,151.

\* grifo nosso.

<sup>105</sup> DELEUZE, G. Foucault Historien du Present, p. 51, Magazine Littéraire 257 set. 1988.

\* grifo nosso.

Da mesma forma, ao inaugurar o novo período da ética, na introdução de “*O Uso dos Prazeres*”, intitulada *MODIFICAÇÕES*, Michel Foucault nos revela quais teriam sido os motivos para as modificações operadas no curso de sua História da sexualidade:

*“Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples.(...) É a curiosidade - em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo\*. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e a refletir.(...) mas o que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?”<sup>106</sup>*

Assim sendo, em cada uma destas significativas passagens, que correspondem a cada um dos desdobramentos de suas pesquisas, o pensamento de Foucault se encontra atravessado por um mesmo estilo de problematização, que assim mantém entre si suas relações:

*“Tentei levantar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Estes campos da*

---

<sup>106</sup> U.P., p. 13.

*experiência só podem ser compreendidos um em relação ao outro.*<sup>107</sup>

## PROBLEMATIZAÇÃO

Alertando-nos para considerar isto com cuidado, pois só se chega ao essencial por aproximação, Foucault declara que a noção que serviria de forma comum às pesquisas que empreendeu foi a de *problematização*:

*“ A noção que serve de forma comum aos estudos que empreendi desde A história da loucura é o de problematização. Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas e não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja na forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.). ”*<sup>108</sup>

“Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de “normalização”; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras “epistêmicas”; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo “disciplinar”. Gostaria de mostrar, agora, de que

---

<sup>107</sup>“O retorno da Moral” (Entrev. com G. Barbedette e A. Scala, 1984) In: ESCOBAR, Carlos H. (Org.) *O dossier*: últimas entrevistas. Trad. Maria da Glória da Silva e Ana Maria Lima. Rio de Janeiro: Taurus, 1984 p. 129.

<sup>108</sup>FOUCAULT, M. *O cuidado com a verdade*, 1984, p. 76.

maneira, na antigüidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através das práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’.”<sup>109</sup>

Também podemos verificar em que sentido Foucault faz estudos de “história”, mas não trabalhos de “historiador”. De que maneira seu pensamento é estritamente um “exercício filosófico”?

*“pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente.”*<sup>110</sup>

O presente como diferença na história é o que demarca a perspectiva da “história efetiva” de Foucault na sua peculiar relação com o tempo, sendo através da *intersessão* entre o próximo e o longínquo que ela pode ser expressada:

*“o tempo é o que se repete; e o presente - ulcerado pela seta do futuro que o contém despertando - o de uma parte a outra - o presente não cessa de voltar. Porém, voltar como simples diferença;”*<sup>111</sup>

*“Olhar para o mais próximo mas para dele se separar bruscamente e se apoderar à distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença).”*<sup>112</sup>

Só assim a história pode se tornar o “conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoronamentos, dos venenos

---

<sup>109</sup>U.P., p. 15, 16.

<sup>110</sup>U.P., p. 14.

<sup>111</sup>FOUCAULT, M., *Theatrum Philosophicum*, 1980, p. 76.

<sup>112</sup>N.G.H., p. 29.

e contravenenos,” só assim ela pode vir a ser a “ciência dos remédios”<sup>113</sup>.

Assim podemos aproximar o que Foucault chama de história efetiva e ontologia da atualidade, através da genealogia e de sua singular relação com o tempo, desse *pathos* temporal provocado pelo deslocamento que produzimos com a história das condições de possibilidade de uma experiência que se quer ultrapassar:

*“ O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A “Wirkliche Historie” efetua, verticalmente ao lugar em que se encontra, a genealogia da história.”*<sup>114</sup>

## A ÉTICA DO INTELLECTUAL

*“Ser capaz permanentemente de se desprender de si mesmo (o que é o contrário de uma atitude de conversão)... Este trabalho de modificação de seu próprio pensamento e do pensamento dos outros se afigura como a razão de ser dos intelectuais”.*

*(“O cuidado com a verdade”)*<sup>115</sup>

Problematizar os limites históricos que nos constituem, de forma a possibilitar a nossa abertura para novas experiências. Tornar possível a transgressão de uma experiência determinada:

---

<sup>113</sup>N.G.H., p.30.

<sup>114</sup>N.G.H., p.30.

<sup>115</sup>FOUCAULT, M., O cuidado com a verdade, 1984, p. 81.

*“O trabalho de um intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos domínios que são seus, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os hábitos as maneiras de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a medida das regras e das instituições ...”<sup>116</sup>*

*“Sonho com um intelectual destruidor das evidências e universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente”<sup>117</sup>*

Uma vez que, a história é uma sucessão de figurações, máscaras e rostos que nos delineiam, o genealogista é aquele que coloca em cena um grande carnaval do tempo onde as máscaras reaparecem incessantemente, e “a genealogia é a história como um carnaval organizado”, trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas:

*“Vários como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.”<sup>118</sup>*

## **O PERIGO PRINCIPAL**

Circunscrevendo os limites epistemológicos, políticos e éticos que historicamente nos configuram, o intelectual pode melhor precisar e

---

<sup>116</sup>Ibid., p.83.

<sup>117</sup>FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Coletânea de artigos, conferências e entrevistas. Org., intr. e rev. técnica de Roberto Machado. 3ª. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 242.

<sup>118</sup>A.S., p.20.

diagnosticar os perigos que nos ameaçam. Ficando o seu papel assim interpelado segundo Foucault:

*“(...) a escolha ético-política que temos que fazer a cada dia é determinar qual é o perigo principal”<sup>119</sup>.*

---

<sup>119</sup>Sobre a genealogia da ética. In: ESCOBAR, C.H. O dossier: últimas entrevistas, 1984, p.44.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho procuramos escandir alguns dos principais operadores conceituais da obra de Michel Foucault, explorou-se as noções de **genealogia**, dando primado ao conceito de **acontecimento** na sua concepção de história; **ontologia do presente** enquanto problematização da atualidade e como forma de sua filiação ao discurso filosófico da modernidade; a **transgressão** como modo de relação, de experiência, com os nossos limites. A **crítica** como “arte de não ser totalmente governado”, a “arte da não servidão voluntária”, da “indocilidade refletida”, como **eventualização**, ruptura das evidências constituídas. **Experiência-limite** e a **experiência do fora** como experiência de ruptura, pelo excesso e pelo desfalecimento, dos limites que nos enclausuram, levar o pensamento até o limite do impensável. Desdobrando daí o fato de se conceber a **filosofia como diagnóstico do presente**, como “ciência dos remédios”, cuja **ética do intelectual** seria a de diagnosticar o **perigo**

**principal**, para problematizá-lo e assim dele se distanciar. Para restituí-lo ao caos originário que o engendrou.

A noção de diagnóstico nos remete à de história “efetiva” que olha para o mais próximo, mas para dele se separar bruscamente e de se apoderar à distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença). Por isso fazer a história de nossas experiências-limites - loucura, morte, crime, sexualidade - para nos impedir de continuar sendo os mesmos. Para delas sairmos transformados. Para liberar novas possibilidades de vida. É seguir as linhas de fragilidade do presente, para compreender por onde o que é e como o que é poderia não mais ser o que é. “Pensar o passado contra o presente, resistir ao presente, não para um retorno, mas ‘em favor, espero, de um tempo que virá’ (Nietzsche), isto é, tornando o passado ativo e o presente fora, para que surja enfim algo novo, para que pensar sempre se suceda ao pensamento. O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se liberar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro), É o que Blanchot chamava ‘a paixão do lado de fora’, uma força que só tende em direção ao fora porque o próprio fora tornou-se a ‘intimidade’, a ‘intrusão’ ”<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup>DELEUZE, G. Foucault Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 127.

Fazendo assim, procuramos desdobrar a potência interrogativa deste pensamento, através dos diferentes figuras conceituais que se constituem ao longo de sua trama. Não para demarcar a linha invariante de um mesmo, mas para traçar a diferenciação repetida de sua alteridade:

*“Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”<sup>121</sup>.*

Esta obra mutante que sempre se esmerou por não permanecer a mesma e que se interrompeu bruscamente sob o signo do inacabado, é o testemunho do pensamento enquanto experiência de um trabalho sempre em curso.

*“Gostaria que um livro, pelo menos da parte de quem o escreveu, nada fosse além das frases de que é feito; que ele não se desdobrasse nesse primeiro simulacro de si que é um prefácio, e que pretende oferecer a sua lei a todos que, no futuro, venham formar -se a partir dele. gostaria que esse objeto-evento, quase imperceptível entre tantos outros, se recopiasse, se fragmentasse, se repetisse, se simulasse, se desdobrasse, desaparecesse enfim sem que aquele a quem aconteceu escrevê-lo pudesse alguma vez se reivindicar o direito de ser o seu senhor, de impor o que queria dizer, ou dizer o que o livro queria dizer. Em suma, gostaria que um livro não se atribuísse a si mesmo essa condição de texto ao qual a pedagogia ou a crítica saberão reduzi-lo, mas que tivesse a desenvoltura de apresentar - se como discurso: simultaneamente como batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro regular e cena repetível.”*

---

<sup>121</sup>FOUCAULT, M. Arqueologia do saber. trad. Luis Felipe Baeta Neves, Rio de Janeiro: Forence Universitária, 1987, p. 20.

“Nunca escrevi senão ficções...” Talvez pudéssemos neste momento, como que escrever a modo de ficção, tal como nos legou Foucault, fazendo ouvir os ecos de sua obra através da personagem do "palhaço da torre" do *Zaratustra* de Nietzsche, que no entanto, nos falaria agora do alto da torre central do panóptico:

*"(...) Vai-te embora desta cidade ... muitos são os que, aqui, te odeiam. Odeiam-te os bons e os justos, e chamam-te seu inimigo e desprezador; odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e chamam-te um perigo para a multidão. A tua sorte, foi que riram de ti; e, na verdade, falaste como um palhaço. A tua sorte foi que acamaradaste com este cão morto; ao rebaixar-te assim, salvaste-te por hoje. Mas vai-te embora desta cidade; ou, amanhã pulo por cima de ti, um vivo por cima de um morto.(...)"*

Ou como o próprio Foucault:

*"por favor, me esqueçam e me ultrapassem; só assim, quem sabe, meu riso ainda ecoará por mais algum tempo na noite".*

## ANEXO

### DESVIO OU DIFERENÇA

A edição comemorativa dos 50 anos da revista CRITIQUE foi concebida com o objetivo de festejar este meio século de sua existência através de textos que, dos anos cinquenta aos anos oitenta, marcaram época. Mas não pretendendo ser apenas um número antológico, fez acompanhar cada um dos artigos republicados de um inédito escrito em eco. Associando passado e presente em um jogo de vozes onde se misturavam as gerações e onde se quis colocar este aniversário sob o signo do movimento e do futuro<sup>1</sup>. A questão que quero colocar é: o texto de Judith Revel “Foucault Lecteur de Deleuze: De L’Ecart à La Diference” que se justapõe a “Theatrum

---

<sup>1</sup>CRITIQUE cinquante ans 1946-1996, N° 591-592, Août-Septembre 1996.

Philosóficum”<sup>2</sup> de Michel Foucault se presta aos propósitos anunciados por esta edição comemorativa?

A tese da autora tem por objetivo demonstrar que o artigo de Foucault, sobre a obra de um outro (Deleuze) - um outro singularmente próximo, como um duplo deslocado de seu próprio percurso, marca uma mudança essencial de seu pensamento, onde é pela primeira vez explícita, a problematização da noção de *diferença*, cujas formulações sucessivas permitem dar conta da evolução do pensamento do filósofo desde o começo dos anos sessenta até os últimos tomos da *História da sexualidade*.<sup>3</sup>

A autora se permite tomar o texto de 1970 como sendo um divisor de águas na obra de Foucault, que se bifurcaria em duas formulações com relação à pesquisa da diferença: uma, que seria puramente reativa, não conceitual. Para caracterizá-la Revel lança mão de um trecho de uma longa entrevista de Foucault com D. Trombadori realizada em Paris em 1978<sup>4</sup>, onde este fala sobre os autores que o haviam permitido se liberar em relação ao que dominava sua formação filosófica universitária no começo dos anos cinquenta: Hegel e a fenomenologia. E estes autores são Nietzsche,

---

<sup>2</sup>FOUCAULT, M. *Theatrum Philosóficum*, Critique, n° 282, novembre 1970.

<sup>3</sup>REVEL, J. *Foucault Lecteur de Deleuze: de L'Ecart à la Diference*, op. cit pp. 727-735. A partir de agora abreviado por E.D..

<sup>4</sup>FOUCAULT, M. “Colloqui con Foucault”, entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978, *Il Contributo*, 4° anné, n° 1, janviers-mars 1980, pp. 23-84; trad. fr. *Dits et Écrits*, sous la direction de F. Ewald et D. Defert, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, texto n° 281.

Blanchot e Bataille.

O procedimento mais adequado nos parece ser, não o de recortar nesta entrevista só aquilo que diz respeito à recusa do hegelianismo e da fenomenologia, a sua dimensão negativa, reativa, como quer a autora. Mas também e sobretudo o que permitiu a Foucault construir uma saída e que ele reitera inúmeras vezes, fazendo assim ressaltar a importância da sua dimensão positiva, afirmativa.

Depois construindo um ligeiro panorama sobre os primeiros livros da obra, sempre a luz do “*Theatrum philosophicum*”, a autora caracteriza o que no texto de 1970 seria a primeira figura do assujeitamento da diferença - a diferença como especificação - como sendo o resumo programático de *As Palavras e as Coisas*, para logo em seguida acrescentar generalizando para todo o período arqueológico da obra: “O que é então uma *arqueologia*, senão a tentativa de reencontrar o sistema de distribuição de semelhanças e diferenças no interior de um campo histórico e epistêmico dado?” Para mais a frente pontificar: “Pois de fato, toda a aposta de a História da loucura, de *As Palavras e as Coisas* ou de *A Arqueologia do Saber* parece precisamente ter este projeto de encontrar o sistema de distribuições categoriais que reparte no interior do mundo pensável as similitudes e as diferenças, os espaços e os gêneros, as identidades e seus contrários.” Desembocando por fim na noção de *norma* como o grande reino do mensurável, que segundo

Revel, significa a prevalência não da possibilidade da *diferença*, mas da figura do *desvio* na obra.<sup>5</sup>

Como que recuando em relação ao quadro interpretativo descrito até então, a autora se pergunta: seria necessário considerar o texto de 1970 como uma exceção no interior de um pensamento a quem teria faltado a diferença e que teria sempre permanecido no interior das ínfimas variações do desvio?" Então, mais uma vez partindo de um certo número de indícios que aparecem no interior do artigo de 1970, parece indicar o contrário. "Esses indícios seriam nomes com os quais Foucault semeia seu artigo sem que eles pretensão ao texto comentado: figuras explícitas as vezes - Klossowski, sob o signo do qual se abre e se conclui o artigo, Sade, Bataille, Artaud-; as vezes dissimuladas atrás de alusões veladas- Mallarmé, Brisset, Nerval, Blanchot, Roussel etc., a quem Foucault consagra uma reflexão que parece completamente independente do resto de seu trabalho. Pois é precisamente nesses textos (...) que podemos ler a tentativa de pensar a *diferença* contra o *desvio*, quer dizer a possibilidade de uma saída do conceito e da dialética, e o esboço de um pensamento não categorial."<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>E.D. p. 729-730.

<sup>6</sup>E.D. p. 731.

Judith Revel menciona o texto sobre Klossowski<sup>7</sup> de 1964 como sendo o primeiro marco de uma pesquisa explícita de um pensamento liberado do conceito: “trata-se com efeito de uma linguagem para nós tão essencial quanto aquela de Blanchot e de Bataille, pois que a seu modo ele nos ensina, como o mais grave do pensamento deve encontrar fora da dialética sua leveza iluminada.”<sup>8</sup> Mas logo em seguida, no entanto, comete a nosso ver um equívoco de interpretação se referindo ao texto de Foucault sobre o pensamento de Bataille quanto à noção de transgressão<sup>9</sup>, que ela reputa como ainda restando “fechada no círculo - círculo virtuoso da ‘moral arcaica’ - que reconduz a anarquia da diferença a uma relação de determinação invertida, através das três mediações da matriz identitária: contradição, não ser, negativo.”<sup>10</sup> Mas isto é diametralmente oposto ao que Foucault encontra em Bataille: “A transgressão se abre sobre um mundo cintilante e sempre afirmado, não opõe nada a nada, ela não comporta nada de negativo. Ela toma no coração do limite, a medida desmesurada da distância que se abre nela mesma e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Ela afirma o ser limitado que nós somos e o ilimitado no qual ela salta ao abri-lo pela primeira vez à existência.”<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup>FOUCAULT, M. “La prose d’Actéon”, dans *La Nouvelle Revue Française*, n° 135, mars 1964, repris dans *Dits et Écrits*, op. cit., vol. I, texte n° 21.

<sup>8</sup>E.D. p. 731.

<sup>9</sup>FOUCAULT, Michel. “Préface à la transgression”, Critique “Hommage à Georges Bataille”, n° 195-196, août-septembre 1963, in: *Dits et écrits* vol. I pp. 233-250. A seguir abreviado por PT.

<sup>10</sup>E.D. p. 731-2.

<sup>11</sup>P.T., D.E. vol. I, p. 238.

Na verdade é em “*Préface a la Transgression*” texto de 1963, que Foucault coloca o primeiro marco de um pensamento não dialético, não categorial e portanto, não do desvio e sim da diferença:

*“Encore faudrait-il alléger ce mot de tout se qui peut rappeler le geste de la coupure, ou l'établissement d'une séparation ou la mesure d'un écart, et lui laisser seulement ce que en lui peut désigner l'être de la différence.”*<sup>12</sup>

Pois então vejamos o que diz Foucault sobre a obra de Bataille em 1970 - mesmo ano de publicação de seu *Theatrum Philosophicum* - na apresentação de suas *Oeuvres complètes*:

*“Bataille é um dos escritores mais importantes de seu século: **Histoire del'oeil** (história do olho), **Madame Edwarda** romperam o fio das narrativas para contar o que nunca havia sido contado; a **Somme atheológica** (Suma ateológica) introduziu o pensamento no jogo - no jogo arriscado - do limite e da transgressão. **L'érotisme** (O erotismo) aproximou Sade de nós e o tornou mais difícil. Devemos a Bataille grande parte do momento em que estamos; mas o que falta fazer, pensar e dizer sem dívida se deve a ele e se deverá por muito tempo.”*<sup>13</sup>

A entrevista com Trombadori é toda ela marcada pela presença de Bataille, que Foucault faz pairar sobre toda a sua obra, de maneira mais, ou menos, direta, ora formando uma trindade junto com Nietzsche e Blanchot que possibilitou a liberação em relação a dialética e a fenomenologia , ora através da noção de “*experiência-limite*”, explicitamente retomada de Bataille:

---

<sup>12</sup>P.T.,D.E. vol. I, p. 238;

<sup>13</sup>Foucault,M. “Présentation” a Bataille. George,*Oeuvre Completes* 1970, D.E. II, pp. 25-26.

*“Eu me esforcei, em particular, em compreender como o homem transformou em objetos de conhecimento certas experiências limites: a loucura, a morte, o crime. É aí onde encontramos os temas de Georges Bataille, mas retomados em uma história coletiva que é aquela do ocidente e de seu saber. Trata-se sempre de experiência limite e de história da verdade.”<sup>14</sup>*

Desta maneira pode-se ver como o próprio Foucault estabelece a relação entre sua obra publicada em livro e os seus artigos e entrevistas. O que Deleuze reafirma de maneira brilhante:

*“Na maior parte de seus livros, ele assegura um arquivo bem delimitado, com meios históricos extremamente novos, sobre o hospital geral no século XVII, sobre a clínica no século XVIII, sobre a prisão no século XIX, sobre a subjetividade na grécia antiga, depois do cristianismo. Mas é a metade da sua tarefa. Já que, por preocupação de rigor, por vontade de não misturar tudo, por confiança no leitor, ele não formula a outra metade. Ele a formula só explicitamente, nas entrevistas contemporâneas a cada um de seus livros”<sup>15</sup>*

Nos parece que para estar a altura da proposta desta edição especial comemorativa dos 50 anos desta importante revista, é necessário fazer ecoar a singularidade dos pensamentos de Foucault e de Deleuze. Para tanto é preciso dar ao pensamento de George Bataille, um dos fundadores de CRITIQUE, o devido papel que este tem junto a obra de Foucault e de toda uma geração de intelectuais franceses. Colocar então, o texto que se comenta sob o signo do movimento e do futuro não pode implicar em

---

<sup>14</sup>D.E., Vol. IV, p.57.

<sup>15</sup>DELEUZE, G. Qu'est qu'un dispositif (“o que é um dispositivo?”) Michel Foucault philosophe: Rencontre Internationale. Paris, Seuil, 1988, p. 192.

imobilizar a pesquisa da diferença na obra de Foucault a uma dependência, ou, a uma dívida com a obra de Deleuze, pois esta já teria se formulado explicitamente pela primeira vez no artigo consagrado a Bataille em edição especial que o homenageava na mesma revista em 1963.

Este texto, tão belo quanto denso, já traz inúmeros temas que serão desdobrados e extensamente elaborados posteriormente na obra de Foucault, o que não significa dizer que toda sua obra já estivesse contida nele de forma latente. Parece-nos, porém, que este texto, se nos fosse permitido fazê-lo, se aproxima muito mais daquilo que Judith Revel denominou como “resumo programático” de sua obra, dando conta da evolução de seu pensamento desde o começo dos anos sessenta até a História da Sexualidade.

O texto se abre sob o tema da sexualidade, já enunciado nos termos da crítica da vontade de saber que está por trás de nossa crença na hipótese repressiva, que só aparecerá em 1976 no volume I da História da sexualidade:

*“Cremos de boa vontade que, na experiência contemporânea, a sexualidade encontrou uma verdade de natureza que teria por longo tempo esperado na sombra, e sob diversos disfarces, que só nossa perspicácia positiva nos permite hoje decifrar, antes de ter o direito de aceder enfim à plena luz da linguagem.*

*Nós não liberamos a sexualidade, mas nós a temos, exatamente, levado ao limite: limite de nossa consciência, por*

*que ela dita finalmente a única leitura possível, para nossa consciência, de nosso inconsciente; limite da lei, por que ela aparece como o único conteúdo absolutamente universal do interdito ; limite de nossa linguagem(...) Não é então por ela que nós comunicamos com o mundo ordenado e felizmente profano dos animais; ela é sobretudo cisura: não em torno de nós para nos isolar ou nos designar, mas para traçar o limite em nós e nos desenhar a nós mesmos como limite.*"<sup>16</sup>

Foucault faz relação da sexualidade com uma mutação radical em nossa cultura, marcada pela figura emblemática da “morte de Deus” cuja obra de Sade é o soberano testemunho:

*“O que a partir da sexualidade pode dizer uma linguagem se ela é rigorosa, não é o segredo natural do homem, não é sua calma verdade antropológica, é que ele está sem Deus; a palavra que nós demos à sexualidade é contemporânea em tempo e estrutura a aquela pela qual nós anunciamos a nós mesmos que Deus estava morto. A linguagem da sexualidade, na qual Sade, desde que ele pronunciou as primeiras palavras, fez percorrer em um só discurso todo o espaço no qual ele se tornara subitamente o soberano, nos levou até uma noite onde Deus está ausente e onde todos nossos gestos se endereçam a esta ausência em uma profanação que de uma só vez a designa, a conjura, se esgota nela, e se encontra reconduzida por ela a sua pureza vazia de transgressão.*"<sup>17</sup>

Aqui também as referências à “morte de Deus”, a Sade, a Kant e à crítica da antropologia e da dialética, vão ecoar com a sua presença em *As Palavras e as Coisas*, com a problematização dos limites da linguagem e as consequências colocadas pela emergência da questão do ser da linguagem:

*“ Este pensamento o qual tudo até o presente nos desviou, mas como para nos conduzir até o seu retorno, de qual*

---

<sup>16</sup>P.T., D.E. vol. I, p. 233-234.

<sup>17</sup>P.T., D.E. vol. I, P. 234.

*possibilidade nos vem ele, de qual impossibilidade tem ele para nós sua insistência? Podemos dizer sem dúvida que ele nos vem da abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, o dia onde ele articulou, sobre um modo ainda bem enigmático, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão. Uma tal abertura, Kant acabou ele mesmo por a tornar a fechar dentro da questão antropológica à qual ele tem, no fim das contas, referido toda a interrogação crítica; e sem dúvida a tem por consequência estendido como esfera indefinidamente concedida à metafísica, por que a dialética substituiu à colocação em questão do ser e do limite o jogo da contradição e da totalidade.*"<sup>18</sup>

*"A possibilidade de um tal pensamento não nos vem, com efeito, em uma linguagem que justamente nos oculta a esta como pensamento e a reconduz até a impossibilidade mesma da linguagem? Até a este limite onde vem em questão o ser da linguagem?"*<sup>19</sup>

E mais uma vez, será evocada a figura de Nietzsche para conjurar nosso sono dogmático:

*"Para nos despertar do sono misturado da dialética e da antropologia foi necessário as figuras nietzscheanas do trágico e de Dionisos, da morte de Deus, do martelo do filósofo, do super homem que aproxima a passo de pomba, e do Retorno"*<sup>20</sup>.

O que se verifica portanto, é que este texto transgride em muito os limites de seu tempo, lançando setas agudas que viriam ferir o cerne de futuras obras de Foucault, o que só confirma o caráter sagital de seu pensamento.

---

<sup>18</sup>P.T., D.E vol. I, p. 239.

<sup>19</sup>P.T., p. 241.

<sup>20</sup>P.T., p. 239.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, Tomãs et alli. **Foucault y la ética**. Buenos AiresÇ Ed. Biblos, 1988.
- BALIBAR, Étienne. Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme. In: **Michel Foucault, Philosophe**. (Rencontre Internationale. Paris 9, 10, 11, janvier 1988) Paris, 1989.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine. Michel Foucault et l'Etat de police. In: **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. **Esquecer Foucault**. Trad. Cláudio Mesquita e Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- \_\_\_\_\_. **A Transparência do Mal**: ensaio sobre os fenômenos extremos. Trad. Estela dos Santos Abreu. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Da Sedução**. Trad. Tânia Pellegrine. Campinas São Paulo: Papyrus 1991.
- BELLOUR, Raymond. Une rêverie morale. **Magazine littéraire**. Paris, (207): 27-19, mai. 1984.
- BERNAUER, James. Par-delã vie et mort. In: **Michel Foucault, Philosophe**. Paris Seuil, 1989.
- BLANCHOT, Maurice. **Michel Foucault tel que je l'imagine**. Montpellier Fata Morgana, 1986.

- BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. Trad. Regina A. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes do Fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHAVES, Ernani. **Foucault e a Psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CRESPO, Jorge. **A história do corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand do Brasil, 1990.
- DEFERT, Daniel. Centres, cercle, labyrinthe. **Actes**. Paris, (54): 48-49, été, 1986.
- DEFERT, Daniel e EWALD, François (Org.) **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994.
- DELEUZE, Gilles. "Pensamento Nômade", in Nietzsche Hoje, org. Scarlett Marton, trad. Milton Nascimento e Sônia S. Golberg, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988a.
- \_\_\_\_\_. Foucault, historien du present. **Magazine littéraire**. Paris, (257): 51-52, sep. 1988b.
- \_\_\_\_\_. Pourparlers 1972-1990. Paris, Minuit, 1990.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce Que La Philosophie? Paris, Minuit, 1991.
- \_\_\_\_\_. O que é a filosofia? trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Désir et plaisir", in: "Foucault aujourd'hui", *Magazine Littéraire*, n° 325: 59-65, Paris, out. 1994.
- \_\_\_\_\_. Desejo e Prazer. Trad. Luiz B. L. Orlandi, in: Cadernos de subjetividade, número especial dedicado a Gilles Deleuze. São Paulo PUC-SP, 1996.

DIAS, Maria Vitória. **História e Discurso**: a arqueologia de Michel Foucault. Belo Horizonte: UFMG, 1989. (Dissertação Mestrado em Filosofia)

DONNELLY, Michael. Des divers usages de la notion de biopouvoir. In: **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: un parcours philosophique. Trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'âge d'homme? **Critique**. Paris, (417-472): p. 857-872, août-sep. 1986.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault (1926-1984)**. Paris: Flammarion, 1989.

ESCOBAR, C.H. (Org.) **O Dossier**: últimas entrevistas. Trad. Ana Maria de A. Lima. Rio de Janeiro: Tauros, 1984.

EWALD, François. "Anatomie et corps politiques". **Critique**. Paris, (343): 1228-1265, dec. 1975.

\_\_\_\_\_. La fin d'un monde. **Magazine littéraire**. Paris, (207): p. 30-33, mai. 1984.

\_\_\_\_\_. Un pouvoir sans dehors. In: **Michel Foucault, Philosophe**. Paris, Seuil, 1989.

FERRY, Luc e RANAUT, Alain. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, Michel. "Préface à la transgression", **Critique** "Hommage à Georges Bataille", nº 195-196, août-septembre 1963, in: Dits et écrits vol. I pp. 233-250.

\_\_\_\_\_. **Les Mots et les Choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e as coisas**, trad. bras., 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1987.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx In: **Nietzsche** - cahiers de Royaumont, Philosophie, VI, Paris: Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

- \_\_\_\_\_. **Theatrum Philosophicum**, Critique, nº 282, novembre 1970.
- \_\_\_\_\_. **Theatrum Philosophicum**, trad. Jorge Lima Barreto, Porto, Anagrama, 1980.
- \_\_\_\_\_. **L'ordre du discours**. (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970). Paris: Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, la généalogie, l'histoire in: **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris: P.U.F., 1971.
- \_\_\_\_\_. **Folie et Déraison**. Histoire de la folie à l'âge classique. 2 ed. Paris: Plon, 1961, Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. A verdade e as formas jurídicas. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim. 4 ed., Rio de Janeiro: **Cadernos da PUC**, 1979. (Transcrição das cinco conferências proferidas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, no período de 21 a 25 de maio de 1973).
- \_\_\_\_\_. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (entretien avec L. Finas). *La Quinzaine littéraire*. Paris, (247): 4-6, 1-15 jan. 1977.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhom Albuquerque. 3a. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1980a.
- \_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica** (1963). Trad. Roberto Machado. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1980b.
- \_\_\_\_\_. Table ronde du 20 mai 1978. (entretien avec A. Fontana et alli) In: PERROT, M. (Org.) **L'impossible prison**. Paris: Seuil, 1980c.
- \_\_\_\_\_. "La poussière et le nuage" e "Posfácio". In: PERROT M. (Org.) **L'impossible prison**. Paris: Seuil, 1980d.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Coletânea de artigos, conferências e entrevistas. Org., intr. e rev. técnica de Roberto Machado. 3a. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982a.
- \_\_\_\_\_. **Eu, Pierre Rivière**, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão. (1973) Trad. Denize Lezan. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982b.

- \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1983a.
- \_\_\_\_\_. **Herculin Barbin**. O diário de um hermafrodita (1978) Trad. Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983b.
- \_\_\_\_\_. L'écriture de soi. **Corpus écrit**. Paris, (5): p. 3-23, 1983c.
- \_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984a.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984b.
- \_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984c.
- \_\_\_\_\_. **Doença mental e psicologia** (1962). Trad. Lilian R. Shalders. 2 ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984d.
- \_\_\_\_\_. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet; II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il? (1982). In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. **Michel Foucault: un parcours philosophique**. Trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984e.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les Lumières? (extrait du cours du Collège de France, 5-1-83) **Magazine littéraire**. Paris, (207): p. 35-39, mai. 1984f.
- \_\_\_\_\_. What is Enlightenment? Trad. do francês por Catherine Porter. In: RABINOW, Paul (Ed.) **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984g.
- \_\_\_\_\_. O retorno da moral. (Entrev. com G. Barbedette e A. Scala, 1984) In: ESCOBAR, Carlos H. (Org.) **O dossier: últimas entrevistas**. Trad. Maria da Glória da Silva e Ana Maria Lima. Rio de Janeiro: Taurus, 1984h.
- \_\_\_\_\_. Le souci de la vérité (Entrev. com F. Ewald) **Magazine littéraire**. Paris, (207): 18-23, mai 1984i.
- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 3: O cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas** (1966). Trad. Salma Tannus Muchail. 3a. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1985b.

\_\_\_\_\_. La vie: l'expérience et la science. **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris, 90 (1): p. 3-14, jan.-mar. 1985c.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber (1969)** Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 2a. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986a.

\_\_\_\_\_. Ommes et singulatum: vers une critique de la raison politique. Trad. P. E. Dauzat. **Le débat**. Paris (41): p. 5-35, sep.-nov., 1986b.

\_\_\_\_\_. L'Anti-Oedipe: une introduction a la vie non fasciste. Trad. do inglês por Fabianne Durand-Bogaert. **Magazine littéraire**. Paris, (257) 49-50, sep. 1988.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce que la critique? In: \_\_\_\_\_. Conference du 27 mai 1978. Bulletin de la Société Française de Philosophie 2, avril-juin. Arman Colin, 1990.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits**. v. I-IV. Org. Daniel Defert et François Ewald. Paris: Galimard, 1994.

GLÜCKSMANN, André. Le nihilisme de Michel Foucault. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

HABERMAS, Jürgen. Une flèche dans le coeur du temps présent. **Critique**. Paris, (471-572): p. 794-799, août-sep. 1986a.

\_\_\_\_\_. Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault. **Le débat**. Paris, (41): p. 70-92, sep.-nov. 1986.

JAMBET, Chistian. Une esthétique de l'amour. **Magazine littéraire**. Paris, (207): 24-26, mai. 1984.

JOLY, Henri. Retour aux Grecs. **Le débat**. Paris, (41): p. 100-120, sep.-nov. 1986.

LEBRUN, Gérard. "O microscópio de Michel Foucault". In: **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

- \_\_\_\_\_. **O que é Poder**. Trad. Renato J. Ribeiro e Silvia Lara. 5 ed., São Paulo: Brasiliense, 1983b. (Coleção Primeiros Passos)
- \_\_\_\_\_. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, Renato J. (Org.) **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LÉONARD, Jacques. L'historien et le philosophe. A propos de: Surveiller et punir - naissance de la prison. In: PERROT, M. (Org.) **L'impossible prison**. Paris: Seuil, 1980.
- LEPARGNEUR, Hubert. **Antropologia do Prazer**. Campinas: Papyrus, 1985.
- MACHADO, Roberto. Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Por uma genealogia do poder". Introdução a FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 3 ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Zaratustra, tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MACHEREY, Pierre. Pour une histoire naturelle des normes. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris, Seuil, 1989.
- MAHON, Michael. **Foucault's Nietzschean Genealogy: truth, power and subject**. State Universe of New York Press, 1992.
- MARIETTI, A. **Introdução ao pensamento de Michel Foucault**. Trad. César Augusto Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra**. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- MEZAN, Renato. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: Ribeiro, Renato J. (Org.) **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MILLER, Jacques Alain. Michel Foucault et la psychanalyse. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. Seleção de textos de Gérard Lebrun, Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ORLANDI, Luiz B. L. "Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze" in: **Foucault Vivo**, Pontes campinas 1987.

PASQUINO, Pasquale. La volonté de savoir. **Le débat**. Paris, (41): p. 93-99, sep.-nov. 1986.

PELBART, Peter P. **Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

PERROT, Michelle (Org.) **L'impossible prison** (recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle). Paris: Seuil, 1980.

PIZZORNO, Alessandro. Foucault et la conception liberale de l'individu. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

POSTER, Mark. Foucault, le présent et l'histoire. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

\_\_\_\_\_. Foucault: l'éthique et l'oeuvre. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

\_\_\_\_\_. **Eros e verdade**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

REVEL, J. Foucault Lecteur de Deleuze: de L'Ecart à la Diference, pp. 727-735, **CRITIQUE cinquante ans 1946-1996**, N° 591-592, Août-Septembre 1996.

RIBEIRO, Renato J. (Org.) **Recordar Foucault: os textos do Colóqui Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- ROCHLITZ, Rainer. Esthétique de l'existence. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.
- RORTY, Richard. Identité morale et autonomie privée. **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.
- ROUANET, Sérgio P. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SANT'ANA, Denise. B. de (Org.) **Políticas do Corpo**. Trad. Mariluce Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
- SICHÈRE, Bernard. L'autre histoire: à partir de Michel Foucault. **Tel Quel**. Paris, (86): p. 71-95, 1980.
- TRONCA, Ítalo A. (Org.) **Foucault vivo**. Campinas: Pontes, 1987.
- VAZ, Paulo R. Gibaldi. **Um pensamento infame**. Rio de Janeiro: PUC, 1988. (Dissertação Mestrado em Filosofia)
- VEYNE, Paul. Foucault révolutionne l'histoire. Apêndice a **Comment on écrit l'histoire**. Paris: Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. Le dernier Foucault et sa morale. **Critique**. Paris, (471-472) p. 933-941, août-sept. 1986.
- \_\_\_\_\_. Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme. In: **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.
- VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo. Estação Liberdade, 1996.
- \_\_\_\_\_. A Arte do Motor. Trad. Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- WAHL, François. Hors ou dans la philosophie? **Michel Foucault, Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.