

UM DESLOCAMENTO NA ABORDAGEM FOUCAULTIANA DAS RELAÇÕES DE PODER

Daniel Galantin

Universidade Federal do Paraná

Resumo: Neste artigo procuramos ressaltar uma mudança de ênfase na caracterização das relações de poder presentes nas investigações de Michel Foucault. Argumentamos que com o artigo Nietzsche, a genealogia e a história, publicado em 1971, o filósofo francês passa a concentrar-se nos aspectos positivos das relações de poder, ou seja, em sua capacidade de criar campos, objetos e sujeitos de conhecimento. Para isso propomos uma comparação com a aula A ordem do discurso, de viés claramente metodológico e ministrada em 1970, onde os mecanismos de controle do discurso são caracterizados a partir de termos que sugerem ou ressaltam aspectos negativos ou repressivos deste controle, ou seja, das relações de poder. No entanto, isso não quer dizer que Foucault tenha adotado explicitamente, até o final da década de 1960, exatamente a mesma concepção jurídico-repressiva de poder que ele criticou na década seguinte, mas que até então estas relações eram descritas em termos majoritariamente repressivos, o que acabou por tornar-se insuficiente para a descrição de vários casos. Certamente ainda há textos de entrevistas posteriores a 1971 que caracterizam as relações de poder em termos que ressaltam seu caráter de exclusão, assim como há textos da década de 1960 que podem sugerir aspectos produtores das mesmas. Com isso, não se trata de dizer que a aula inaugural e o artigo sobre Nietzsche marca uma grande virada no pensamento foucaultiano, mas que são índices de uma mudança em curso nas linhas de força que o constituem, movimento que pode ser detectado através do contraste entre ambos os textos.

Palavras-chave: Foucault; Nietzsche; poder; genealogia; história.

Abstract: A displacement in the foucauldian approach towards the power relations. This article aims to accentuate a transformation on the emphasis of the description of power relations at Michel Foucault's investigations. We argue that specially with the article Nietzsche, the genealogy and the history, published at 1971, the french philosopher starts to concentrate specially at the positive aspects of power relations, that is, their capacity to create fields, objects and subjects of knowledge. So we propose a comparison with The order of discourse, a methodological presentation lecture given in 1970 where we find a description of the exterior mechanisms of discursive control (the power relations) which is based majorly on their negative and repressive aspects. Nevertheless that doesn't mean that Foucault had explicitly adopted the same juridical-repressive conception by which's critique he became notorious at the 70's decade; but just that until then those relations were described with majorly repressive terms which became insufficient to describe a variety of cases (as punishment mechanisms). There surely are interviews given slightly after 1971 where Foucault describes power relations in a way that might emphasizes it's excludent characteristics; so as there are texts of the 60's decade which might suggest their productive aspects. So we

stand that the inaugural lecture and the article on Nietzsche aren't the sign of a total turn at Foucault's thought; however, they indicate that there was happening a significant rearrangement on some of the force lines which constitutes it; and that displacement might be detected by the contrastation of both texts.

Keywords: Foucault; Nietzsche; power; genealogy; history.

Práticas de exclusão em *A ordem do discurso*

Em sua aula inaugural no *Collège de France*, ministrada no ano de 1970 e com claro viés de apresentação metodológica das pesquisas que pretende desenvolver, Michel Foucault destacou a existência, em todas as sociedades, de elementos internos e externos ao plano discursivo, os quais apresentam a função de regular o próprio discurso:

suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2006a, p.8-9).

Os referidos procedimentos são divididos em três grandes eixos: os procedimentos de exclusão, as regulações internas, e a rarefação dos sujeitos que falam. Quanto à exclusão, nesta aula são expostos três modos: a interdição; a separação-rejeição; e a vontade de verdade. Tais sistemas de exclusão se exercem do exterior colocando em jogo o poder e o desejo (FOUCAULT, 2006a, p.21). Já os modos de regulação interna do discurso visam submeter o acontecimento e o acaso do mesmo: o comentário; o autor; as disciplinas (discursivas). Por sua vez, o terceiro procedimento de controle discursivo visa à rarefação dos sujeitos que falam: o ritual; as sociedades de discurso; as doutrinas; as apropriações sociais. Nos concentraremos essencialmente nos eixos externos de regulação discursiva, ou seja, os de exclusão e de rarefação dos sujeitos falantes, com suas respectivas subdivisões, pois eles permitirão traçar alguns contrastes em relação ao artigo sobre Nietzsche.

Dentre os procedimentos de rarefação dos sujeitos que falam, o ritual pode ser entendido enquanto um conjunto de procedimentos que definem a qualificação daquele que fala através de gestos, comportamentos e outros signos que acompanham o discurso. Por sua vez, as sociedades de discurso definem um espaço fechado no interior do qual certos discursos transitam. Nosso autor cita o exemplo do sistema de edição: “É bem possível que o ato de escrever tal como hoje está institucionalizado no livro, no sistema de edição e no personagem do escritor, tenha lugar em uma ‘sociedade de discurso’ difusa, talvez, mas certamente coercitiva” (FOUCAULT, 2006a, p. 40-41). O mesmo se passaria na circulação do saber médico – por exemplo, apenas certas pessoas que passaram por instituições reconhecidas como universidades, e vinculadas a associações de médicos, podem veicular legitimamente o discurso da medicina. Quanto às doutrinas, ao invés de limitarem o número dos que falam (como fazem as sociedades de discurso), tendem a aumentá-lo na medida em que nelas os sujeitos partilham entre si as verdades que constituem-nas enquanto tais; as doutrinas ligam indivíduos entre si através de determinadas enunciações, e separa-os dos outros que não as enunciam: “a doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam” (FOUCAULT, 2006a, p.43). Por fim, as apropriações sociais dos discursos marcam controles e disputas sociais pelos mesmos. Foucault menciona como exemplo a educação, considerada enquanto espaço de disputa pelos poderes e saberes vinculados a determinados discursos: “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com

os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 2006a, p. 44).

No que se refere aos procedimentos de exclusão, são destacadas a interdição, a separação-rejeição e a vontade de verdade. Quanto à interdição, ela simplesmente torna evidente que não se pode falar de qualquer coisa, a qualquer momento, em qualquer lugar. Nosso autor considerava que, naquela época, as regiões de maior controle do discurso e, portanto, onde estariam situadas o maior número e as mais severas interdições, seriam as da sexualidade e da política:

Como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder. (...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2006a, p.9-10).

Por sua vez, a separação-rejeição é exemplificada através da exclusão da loucura na idade clássica, já estudada por Foucault em *História da Loucura*, assim como pela forma de exclusão moderna a partir de novas práticas e saberes que sempre mediam a palavra do doente mental, impondo-lhe uma normatividade de sentido: “basta pensar em tudo isto para supor que a separação, longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos” (FOUCAULT, 2006a, p.12-13).

Ainda no interior dos procedimentos de rarefação, destacamos o eixo da vontade de verdade, a qual configura-se enquanto apropriação da interrogação nietzschiana acerca da verdade, exigindo maior minúcia analítica neste artigo. Interrogar-se pela

vontade de verdade significa não mais perguntar-se pela verdade nos termos de descoberta, adequação ao real, pelos métodos necessários para alcançá-la, de fixar os limites da razão, e nem de mostrar como a verdade simplesmente muda com o tempo. O deslocamento nietzschiano visa investigar as formas históricas da vontade de verdade, os diferentes modos de instauração da partilha entre o verdadeiro e o falso. Se no âmbito puramente lógico-formal do discurso (em seu interior) o estabelecimento da verdade não envolveria poderes, instituições ou violência, ao deslocarmos nossa perspectiva para interrogarmos o *porque* e o *como* da valorização da verdade, isto é, se interrogamos pela vontade de verdade, então somos capazes de notar constrições institucionais (como os sistemas escolares e de edição que lhe permeiam, por exemplo) em suas transformações históricas:

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, *no interior de um discurso*, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em *outra escala*, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é, constantemente, através de nossos discursos, essa *vontade de verdade* que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua fórmula muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se [nossos grifos] (FOUCAULT, 2006a, p.14).

Foucault marca uma ruptura inicial e fundamental na história da vontade de verdade, a partir da qual tantas outras tomarão lugar com suas respectivas especificidades: trata-se do marco platônico com a exclusão do sofista, o que remete à ruptura entre o pensamento dos filósofos pré-socráticos e pós-socráticos (séculos VI e V a.C.).

Para pensadores como Hesíodo, o discurso verdadeiro era aquele pronunciado por quem tinha direito, que era conforme o ritual que convinha, suscitando a adesão dos homens; tal discurso verdadeiro era uma palavra que profetizava o futuro e contribuía para a realização do mesmo. Com Platão e a expulsão do sofista¹, a verdade não residia mais no ato do discurso, em sua enunciação; ela se deslocou para o conteúdo do discurso, para o próprio enunciado² (FOUCAULT,

¹ Cabe ressaltar que o encontro de um marco essencial na História da Filosofia localizado na passagem dos pré-socráticos aos pós-socráticos converge, em parte, com as avaliações propostas pelas filosofias de Nietzsche e Heidegger. No entanto, como destacado por Daniel Defert na situação do curso *Leçons sur la volonté de savoir*, a leitura foucaultiana da Grécia arcaica é marcada profundamente também pelos trabalhos de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, assim como pela divergência com relação à leitura heideggeriana de Nietzsche (DEFERT, 2011, p. 271-275). Posteriormente, na década de 1980, a interpretação do pensamento grego antigo irá alterar-se significativamente nos trabalhos de Foucault, ganhando mais nuances a partir do contato com o trabalho de Pierre Hadot.

² No segundo dia de conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, realizada na PUC-RJ em 1973, Foucault demarca esta ruptura operada pela vontade de verdade a partir da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles. Nesta peça, Foucault encontra a passagem da técnica de decisão jurídica da provação (*épreuve*) para o inquérito (*enquête*), definida como um marco na história da vontade de verdade no ocidente. A provação era uma maneira de decidir pela verdade através da continuação das relações guerreiras no ato jurídico (desafiar à luta, invocar a decisão divina, dentre outras); enquanto o inquérito buscava encontrar a verdade a partir de testemunhos. O personagem de Édipo seria uma analogia do tirano, o qual tenta se manter no poder por ser detentor de um saber secreto. No entanto, Édipo não possui saber algum, pois a verdade de seu passado só poderá ser encontrada pela junção dos testemunhos dos outros personagens. Eis a proveniência da crença na separação absoluta entre poder e saber, pois Édipo detém o poder político sem, no entanto, saber a verdade. (FOUCAULT, 2001a, p.1421-1438). Vale ressaltar que o diagnóstico de Foucault difere um pouco daquele da primeira obra de Nietzsche. A ruptura encontrada pelo último em *O nascimento da tragédia* se passa entre as obras de Sófocles e Ésquilo, de um lado, e Eurípedes e Sócrates, de outro (embora posteriormente, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche também diminua o peso da atuação da figura de Sócrates, no capítulo *O problema de Sócrates*, entre os §9 e 11). Para Foucault, a passagem da verdade manifestada na enunciação para a verdade manifestada no enunciado, assim como a crença na

2006a, p.15). Mas esta não teria sido a única mudança na faceta da vontade de verdade no ocidente, embora carregue pesadas conseqüências posteriores. Deste modo, a vontade de verdade do século XIX não é a mesma da Grécia clássica pós-socrática (FOUCAULT, 2006a, p.16); logo, a vontade de verdade tem uma história. Ou seja, trata-se de pensar as partilhas entre o verdadeiro e o falso a partir de seu efeito instaurador de domínios, objetos, relações de força.

Há, da parte de Foucault, uma significativa ruptura para com grande parte da história da filosofia quando este abandona as interrogações acerca do conteúdo imutável e eterno da verdade, dos métodos necessários para alcançá-la, ou sobre suas transformações históricas. Por sua parte não se trata de denunciar os erros e mostrar a verdade, mas de interrogar a própria vontade de verdade. Ocorre que este deslocamento implica na desconstrução dos vínculos entre a figura da verdade e características tais como a adequação, acúmulo de acertos, liberação de conteúdos ocultos por dogmas, ou todo movimento de pacificação de conflitos, para mostrar como esta se apresenta enquanto um efeito histórico de um tipo de vontade de

desvinculação entre poder e saber no pensamento ocidental, já pode ser encontrada na tragédia *Édipo Rei*. Embora a memória dos homens comuns seja desvalorizada por Platão em prol da rememoração do que foi visto no plano inteligível, tanto em *Édipo Rei* quanto em *A República* o saber político exclusivo e privilegiado é alvo de críticas: “Aquilo que é visado pela tragédia de Sófocles ou pela filosofia de Platão uma vez que estas são situadas numa dimensão histórica, aquilo que é visado por trás de Édipo σοφός [sophós], Édipo o sábio, o tirano que sabe, o homem da τέχνη [tekhné], da γνώμη [gnómé] é o famoso sofista, profissional do poder político e do saber que existia efetivamente na sociedade ateniense da época de Sófocles. Mas por trás dele, aquele que é fundamentalmente visado por Sófocles é uma outra categoria de personagem do qual o sofista era uma espécie de pequeno representante, a sua continuação e fim histórico: o personagem do tirano. Nos séculos VII e VI a.C. este era o homem do poder e do saber, aquele que dominava tanto pelo poder que exercia quanto pelo saber que possuía. Finalmente, sem que isso esteja presente nos textos de Platão ou de Sófocles, aquilo que é visado por detrás de tudo isso é o grande personagem histórico que existiu efetivamente, ainda que considerado num contexto lendário: o famoso rei assírio” (FOUCAULT, 2001a, p.1436).

verdade e determinados mecanismos de partilha entre verdade e falsidade.

Este modo de tratar a verdade é um visível nietzscheanismo de Foucault e merece maior exploração. Praticamente toda a obra do filósofo prussiano em algum momento passa por reflexões sobre a figura da verdade. No âmbito deste trabalho vale referir os § 23 a 25 da Terceira Dissertação de *Genealogia da Moral*, e especialmente o Livro V de *Gaia Ciência*, do qual destacamos como exemplo um aforismo com problemática semelhante. Seu título é extremamente sugestivo: *Em que medida ainda nós também somos devotos*. Nele Nietzsche destaca a recusa de qualquer convicção por parte da ciência de sua época (possivelmente a de matriz positivista). As convicções são aceitas apenas sob a condição de serem rebaixadas ao estatuto de hipóteses sob constante suspeita. Mas então o autor de *Aurora* levanta uma suspeita mais radical, a qual conduzirá o aforismo:

resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência ‘sem pressupostos’. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário’. – Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de não *se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? E porque não se deixar enganar? (NIETZSCHE, 2007, GC§344, p. 235).

Nietzsche apenas ressalva que as razões para não se deixar enganar são sempre diversas daquelas que fundamentam o motivo de não enganar os outros. Ele concentra-se no primeiro caso: aquele que não quer se enganar acredita que é sempre melhor saber a verdade, que é sempre fundamental evitar enganar-se. Para este último tipo é dirigida a objeção nietzschiana:

Como? Não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto? Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer outra convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso (NIETZSCHE, 2007, GC§344 p. 235).

Então o espírito científico referido neste aforismo opera no plano de uma vontade de verdade que caminha no sentido de hipostasiar apenas o verdadeiro, negando com isso, o mundo e a existência na medida em que o erro e a aparência fazem parte do mundo. Conforme Nietzsche:

Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ não significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo: - e com isso estamos no terreno da moral. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: ‘Porque você não quer enganar?’ sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento (...)’ (NIETZSCHE, 2007, GC§344, p. 236).

Foucault não atrela diretamente a vontade de verdade essencialmente à moral como Nietzsche³, assim como também não a coloca

³ Cabe ressaltar aqui algumas pequenas nuances que diferenciam a investigação da vontade de verdade em Foucault e em Nietzsche. No caso do filósofo francês ela estaria visivelmente atrelada a mecanismos político-institucionais, enquanto que em Nietzsche, embora a verdade que a ciência de sua época almeja também implique na exclusão da interrogação sobre a vontade de verdade, a análise institucional não é tão desenvolvida como em Foucault. Talvez o contato com Louis Althusser e Georges Dumézil, o primeiro com relação à análise de instituições, o segundo com relação ao estudo dos vínculos entre práticas discursivas (mitos indo-europeus) e não-discursivas (práticas judiciais),

como contrária à vida, aspecto que constitui um dos temas maiores da filosofia nietzschiana, e que, no caso de Foucault (ao menos até a década de 1970), é apenas um objeto historicamente constituído. Mas chamamos atenção para a reviravolta observada neste aforismo, da qual Foucault nos parece tributário. A verdade almejada pelo espírito científico referido é uma verdade que não pode dobrar-se sobre si mesma e interrogar sua motivação. Este dobrar-se nada mais é que a interrogação pela vontade de verdade, e não pelo seu ser ou métodos necessários para alcançá-la; trata-se de saber o preço que pagamos por querermos a verdade a todo custo, o quê ou quem precisamos excluir para ter acesso a uma figura universal da verdade, ou como consequência de sua busca. Desta maneira podemos dizer que, de acordo com o aforismo analisado, permaneceremos devotos na medida em que acreditarmos na verdade a todo custo, que a verdade é essencialmente melhor que a mentira, seremos devotos enquanto não interrogarmos a vontade de verdade e sua circunstancialidade, ao invés da verdade em sua universalidade. No caso de Foucault, trata-se de investigar a vontade de verdade em sua historicidade, com seus efeitos de exclusão e vinculação a sistemas institucionais que a produzem, reproduzem ou transformam.

Podemos perceber que este contorno da pergunta por *o que é?* para questionar então *como isto se passa?* da verdade, marca profundamente o pensamento foucaultiano quando este afirma:

O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la (FOUCAULT, 2006a, p.20).

Ou seja, a verdade que seria o lugar da libertação político-libidinal, a figura da

demarque a singularidade do trabalho de Foucault. Em linhas gerais, podemos dizer que, para abordar a vontade de verdade, Foucault investigará práticas de poder-saber, enquanto Nietzsche buscará apontar e desconstruir os pressupostos morais que a guiam.

verdade como aquilo que acaba com qualquer conflito, a verdade pensada como pura descrição ou adequação ao real não permite a interrogação das constrições históricas e institucionais que a constituíram enquanto vontade de verdade. Assim, ao invés de pesquisar o progresso através do qual a verdade aparece, triunfa sobre os preconceitos revelando sua universalidade e atemporalidade, a interrogação sobre a vontade de verdade faz aparecer uma figura distinta de qualquer adequação ou pacificação, tornando visível o que nosso autor concebe enquanto uma

prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia (FOUCAULT, 2006a, p. 20-21).

No período desta aula a análise foucaultiana procura construir a história dos jogos entre desejos, poder, e vontade de verdade. Segundo Candiotti, “a apropriação foucaultiana da vontade de verdade de Nietzsche tem como escopo apresentá-la como elemento atuante na constituição e legitimação dos discursos modernos com pretensão à cientificidade por meio do seu controle recorrente” (CANDIOTTO, 2010b, p.50). A vontade de verdade é um mecanismo que atua pela autenticação de determinados discursos enquanto verdadeiros e, com isso, exclui outros sob a rubrica do falso. Desta maneira, podemos afirmar que “a *ordem do discurso* é o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional, nada mais do que um modo de operar separações” (CANDIOTTO, 2010b, p.51). O discurso não é aquilo que encobre, assim como não é reflexo, nem a expressão e nem a reprodução de um estado de coisas preexistentes, pois ele próprio mobiliza forças, constitui determinados campos de

objetividade e desfavorece a aparição de outros: “a ordem do discurso é a articulação dominante de forças que sujeita outros saberes” (CANDIOTTO, 2010b, p. 51). Ou seja, a ordem do discurso é um resultado momentâneo e relativamente instável (pois é passível de transformação) da articulação entre os mecanismos de regulação interna e externa dos discursos.

No entanto, é possível notar como estão presentes, tanto nos procedimentos de rarefação dos sujeitos falantes quanto nos de exclusão, uma série de termos que dizem respeito ao poder, cujas características destacadas são predominantemente repressivas. Por exemplo, o próprio termo “rarefação dos sujeitos falantes” implica na exclusão de alguns. A interdição é concebida enquanto um conjunto de constrações que impedem que algo venha à tona, sendo que este algo não é o discurso verdadeiro ou um estado mais original da linguagem, mas a proliferação de discursos sobre determinado tema, em determinado momento e lugar. Da mesma maneira, o exemplo do ato de escrever contemporâneo e seu respectivo sistema de edição marca uma sociedade de discurso coercitiva, que exclui e deslegitima a escrita de alguns enquanto confere legitimidade àquela de outros; outro exemplo de sociedade de discurso é a medicina não em sua dimensão formal, mas no sistema universitário e a regulamentação da profissão através das associações de médicos os quais legitimam certa produção discursiva ao mesmo tempo em que deslegitimam diversas outras. Por fim, ao interrogarmos a vontade de verdade em sua historicidade, também identificamos sistemas de exclusão, os quais envolvem instituições: “Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando da nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção” (FOUCAULT, 2006a, p.18). A vontade de verdade exerce a coerção máxima, a qual consiste em voltar-se para uma figura da verdade que impede a interrogação pela vontade de verdade que a guia. Neste contexto, podemos notar como coerção, interdição, exclusão e rejeição estão num

campo semântico que privilegia aspectos repressivos das práticas de controle discursivo.

No entanto, acreditamos que a própria interrogação foucaultiana pela historicidade da vontade de verdade já nos mostra que sujeitos e objetos de conhecimento variam com a história, que eles existem tão somente na medida em que são referidos a um determinado contexto. Se houvesse um núcleo a-histórico nos sujeitos e objetos, em algum momento aqueles tornar-se-iam invariáveis, ou haveria ensejo para que Foucault adotasse uma perspectiva da história do saber marcada pelo progresso e descoberta da verdade. No entanto, ao menos desde 1961, Foucault não adotou tais pressupostos, de modo que seu trabalho passou, em grande medida, por combatê-los.

Ou seja, não defendemos que, na aula inaugural, Foucault apresentaria explicitamente uma tese geral sobre o poder que o consideraria nos mesmos termos de matriz jurídica que ele criticará por diversas vezes no contexto de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*. Já encontramos em 1970 uma predominância da análise das práticas de determinadas instituições e saberes em detrimento da formulação *a priori* de uma teoria do poder. No entanto, na descrição das práticas de poder e nos princípios metodológicos apresentados em *A ordem do discurso*, nosso autor demarca essencialmente as dimensões repressoras das mesmas. Desta maneira, na aula inaugural de Foucault parece haver certa instabilidade entre, por um lado, uma concepção de poder cujos aspectos enfatizados são marcadamente repressivos, e, por outro lado, uma investigação histórica do plano discursivo a qual aponta para uma multiplicidade de sujeitos e objetos. Com isso queremos dizer que as ferramentas metodológicas criadas por Foucault para analisar o plano discursivo parecem apontar para uma variação e constituição histórica de sujeitos e objetos muito mais complexa e múltipla que aquela possibilitada pelas ferramentas de análise das práticas de poder naquele momento, as quais são descritas de modo a enfatizar seus aspectos e efeitos de exclusão de determinados sujeitos e saberes.

Algumas linhas de força que apontariam para aspectos produtores do poder não deixam de estar presentes na aula inaugural, embora com menor intensidade. Quando Foucault aponta a importância da demarcação das descontinuidades como parte de seu método, podemos dizer que os princípios de exclusão são matizados, abrindo espaço para uma dimensão criativa destes ao mesmo tempo em que se evita qualquer substancialização do discurso:

o fato de haver sistemas de rarefação não quer dizer que por baixo deles e para além deles reine um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso que fosse por eles reprimido e recalcado e que nós tivéssemos por missão descobrir restituindo-lhe, enfim, a palavra (...). Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem (FOUCAULT, 2006a, p. 52-53).

Também é preciso ressaltar que em *A ordem do discurso* Foucault já aponta para elementos que constituirão aquilo que ele denominará enquanto os eixos arqueológico e genealógico de suas pesquisas, os quais persistirão, embora com modificações internas significativas, até o fim de seus trabalhos. No eixo denominado “crítico”, Foucault diz querer estudar os princípios de exclusão do discurso, enquanto no eixo “genealógico” tratar-se-ia de pesquisar as normas e condições de aparição das séries discursivas. Assim, também tratava-se de apreender o discurso “em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas” (FOUCAULT, 2006a, p. 69-70). Logo, assim como não há um discurso ilimitado reprimido por sistemas de constrição interna ou externa (pois todo discurso constitui domínios de objetos), por baixo da separação-rejeição, da vontade de verdade e da rarefação dos sujeitos falantes também não há um sujeito uno, idêntico a si mesmo ou portador de estruturas a-históricas. Isso parece obrigar Foucault a complexificar sua concepção de poder, pois pensar a ordem do

discurso a partir de mecanismos de poder marcados pela exclusão talvez não seja suficiente para lidar com a constituição histórica de sujeitos e objetos. Ou ainda, talvez os sistemas de exclusão precisem ser remetidos a uma análise mais complexa dos jogos de poder.

Abordagem das relações de força em *Nietzsche, a genealogia e a história*.

Apenas um ano depois desta aula, Foucault publica o artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, onde é apresentada uma concepção de história próxima daquela que havia sido colocada em prática em suas obras anteriores⁴; mas pensamos que neste trabalho certas linhas de força do pensamento de Foucault parecem estar em processo de rearticulação, principalmente no que diz respeito à abordagem das relações de poder sugerida na aula inaugural. A partir do mapeamento do sentido dos termos *Ursprung* (origem), *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência) no interior das obras da década de 1880 de Nietzsche, Foucault encontra no pensamento genealógico uma radical historicização de objetos normalmente

⁴ Para isso foi importante o contato de Foucault com a história praticada pela segunda geração da *École des Annales* (como Fernand Braudel e E. Le Roi Ladurie), e outros historiadores que atentaram para a necessidade considerar outras periodizações diferentes daquela dos grandes eventos políticos. As novas periodizações tornaram visíveis outros níveis de acontecimentos históricos, assim como outras formas de inteligibilidade. Em suas pesquisas da década de 1960 tal abordagem da história já fora adotada em nítido distanciamento para com a abordagem fenomenológica e materialista-dialética marcada pela tomada de consciência, especialmente a combinação de ambas encontrada na filosofia de Jean-Paul Sartre. Mencionamos como exemplo os textos *Sur les façons d'écrire l'histoire*, de 1967 (FOUCAULT, 2001a, p.613), assim como *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, de 1968 (FOUCAULT, 2001a, p.724). Estes textos poderiam muito bem ser lidos em contraposição às críticas de Sartre a Foucault e ao prefácio da *Crítica da Razão Dialética*, intitulado “Questão de método” (SARTRE, 1978). Esta discussão é reapresentada também na introdução de *A arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2005, p.9) e *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 2006a, p.54-60).

concebidos enquanto atemporais. A pesquisa genealógica mostra que as coisas não têm uma essência eterna da qual a história encarregar-se-ia de conferir uma forma, mas sim que a própria espessura das coisas (sujeitos, objetos e saberes no caso de Foucault) é formada *na* história; da mesma maneira, tal formação se dá a partir de elementos heterogêneos com relação ao produto final, em meio a embates de todos os tipos.

Para Foucault, o pensamento genealógico nietzschiano desconstrói a investigação acerca da origem (*Ursprung*) das coisas na medida em que esta origem é tida como o lugar da verdade pura ou substancial deste algo, sua unidade originária. A investigação da proveniência e da emergência diverge do pensamento segundo o qual, ao tirarmos a máscara de algo, encontraríamos sua identidade profunda e essencial. A história genealógica, considerada nos termos de uma "história efetiva" (*Wirklich Historie*), mostra 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 eram estranhas (...). O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da sua origem – é a discórdia entre outras coisas, é o disparate (FOUCAULT, 2001a, p.1006).

Neste sentido, quando o texto nietzschiano trata da proveniência (*Herkunft*), este termo por vezes remete à delimitação dos caracteres singulares de indivíduos, os quais, ao invés de agrupá-los através da localização de continuidades de traços entre os mesmos, escava diferenças que impedem as sínteses: “a análise de proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1009). O mesmo tipo de investigação da proveniência dirigido a indivíduos pode ser direcionado a conceitos. Nietzsche se interroga pela proveniência dos conceitos, o que também implica na dissociação de suas respectivas unidades através da localização dos

acontecimentos que os constituíram. Assim, ao invés de marcar a permanência do passado no presente, a pesquisa da proveniência mostra a singularidade do último ao atentar para os ínfimos desvios e acidentes que fizeram-no tornar-se aquilo que ele é. Logo, podemos dizer que a pesquisa da proveniência apresenta um caráter eminentemente desconstrutivo na medida em que desfaz unidades: “A pesquisa de proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade daquilo que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2001a, p.1010).

Por fim, ressaltamos outra das mais importantes características da proveniência: ela diz respeito ao corpo. O corpo, tema frequentemente desprezado por parte da filosofia (com exceções como Espinosa e Nietzsche) – quer por sua ruína temporal e imperfeição frente a uma alma eterna, quer por sua presumida fixidez biológica, quer por seu pretense caráter secundário diante de um Ego ou consciência transcendental – constitui um dos objetos mais importantes da pesquisa pela proveniência. Pois um corpo é perpassado por acontecimentos:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT, 2001a, p.1011).

Ou seja, Foucault percebe na interrogação nietzschiana da proveniência, um modo de investigar a articulação material do corpo com a história em detrimento da atividade soberana de um Eu idêntico a si mesmo (individual ou coletivo), o qual conferiria todo sentido ao devir. Pois se a genealogia situa-se no ponto onde história e corpo articulam-se, não se trata de investigar como um termo

determinaria o outro, mas como ambos interagem de maneiras mais complexas que uma relação causa-consequência⁵.

Neste momento já podemos notar como, apesar de algumas poucas figuras de linguagem remeterem ainda a uma concepção repressiva de poder (na medida em que, por exemplo, a história é o lugar da ruína do corpo), cabe ressaltar que na maioria das vezes nos deparamos com uma abordagem do poder sensivelmente diferente, agora ressaltando seus aspectos produtores. A interrogação da proveniência histórica parece abrir mais espaço para uma concepção de poder que marcará de maneira decisiva o desenvolvimento do pensamento de Michel Foucault: o poder como sendo capaz de criar realidade, constituindo objetos e sujeitos atravessando-lhes. Por exemplo, o corpo é tido como superfície onde se inscrevem acontecimentos os quais lhe conferem uma espessura histórica singular. Se a história arruína os corpos, ela lhes acrescenta caracteres novos, e são estes caracteres que interessam ao pensamento genealógico:

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de

trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências (FOUCAULT, 2001a, p.1015).

Da parte da leitura foucaultiana de Nietzsche, não se trata de defender que o corpo não apresente qualquer realidade biológica, mas sim que a história penetra neste corpo, a política e os acontecimentos passam pelo seu interior⁶. Assim, muito embora algumas formulações de Foucault possam abrir espaço para que lhe seja cobrada uma ontologia do corpo, acreditamos que este não é o caso, pois Foucault nunca interroga *o que é o corpo?*, mas sim *como aconteceu a constituição deste corpo?*, pois, no limite, não há o corpo, mas apenas *corpos* plurais historicamente construídos.

Da mesma maneira, se a genealogia nos mostra as diversas cenas onde os instintos desempenham diferentes papéis, podemos dizer que estes papéis são histórica e geograficamente variáveis. O pensamento genealógico, por sua vez, não irá se interrogar pelo ser destes personagens, mas pelos papéis que estes desempenham, a sua atuação. Quando a genealogia investigar formas de subjetividade, não tratar-se-á de inquirir como os sujeitos fazem a história, mas sim como a história é uma forma de demarcar a proveniência de conceitos e valorações que atuam na constituição de múltiplas formas subjetividades em meio a conflitos de toda espécie. Para Foucault, a genealogia é uma ferramenta metodológica para a pesquisa de como a própria realidade subjetiva é construída na história, sem partir de estruturas da percepção ou considerar qualquer essencialidade humana que ganharia distintas formas na história.

Nossa hipótese de maior ênfase na positividade das relações de poder neste artigo de Foucault continua a ser respaldada por seu estudo do sentido da noção de emergência (*Entstehung*) nos textos referidos

⁵ Embora não seja um comentador de Foucault, Roberto Esposito demarcou com maestria tal relação entre corpo e história em Foucault. Segundo o filósofo italiano, que neste texto se concentra sobre a biopolítica, com a genealogia nietzschiana Foucault apontou para a modificação da vida por eventos históricos: “*La vida y nada más que la vida – las líneas de desarrollo en las que se inscribe o los vórtices en los que se contrae – es tocada, atravesada, modificada aun en sus fibras íntimas por la historia. Esta era la lección que Foucault había extraído de la genealogia nietzscheana, dentro de un marco teórico que reemplazaba la búsqueda del origen, o la prefiguración del fin, por un campo de fuerzas desencadenado por la sucesión de los acontecimientos y por el enfrentamiento de los cuerpos. La había absorbido también del evolucionismo darwiniano, cuya perdurable actualidad no reside en haber substituido la historia por ‘la grande y vieja metáfora biológica de la vida’, sino, por el contrario, en haber reconocido también en la vida los signos, brechas y azares de la historia*” (ESPOSITO, 2006, p.49). Mantivemos a tradução em espanhol para não retraduzí-la, uma vez que a língua original é o italiano.

⁶ Neste sentido podemos notar como Foucault não se utiliza da divisão entre natureza e cultura; muito embora ele a contorne sem problematizá-la numa discussão direta contra os argumentos daqueles que a defendem.

de Nietzsche. A emergência de algo sempre remete a um campo onde forças lutam entre si nas mais diversas circunstâncias, ou ainda quando uma força luta contra si própria. Outra de suas características é nunca remeter a um início que persista no presente (uma origem - *Ursprung*), nem poder ser colocada como ponto final de uma projeção retrospectiva e teleológica do presente sobre o passado, como se este guardasse os germes que se desenvolveriam necessariamente naquilo que é o presente. Ou seja, o estudo da emergência de algo luta contra a idiossincrasia filosófica, criticada por Nietzsche, de colocar no começo aquilo que é tardio: "O que vem no final - infelizmente, pois não deveria jamais vir! -, os 'conceitos mais elevados', isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*" (NIETZSCHE, 2010, CI§4, p. 27).

A emergência ganha melhor contorno quando comparada à proveniência: "Enquanto que a proveniência designa uma qualidade ou um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento"; de certa maneira sequer podemos entendê-la como um lugar demarcado, pois trata-se antes de "um 'não-lugar', uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício" (FOUCAULT, 2001a, p. 1012). Neste caso Foucault sempre remete a emergência às relações de força entre os homens e as coisas⁷:

⁷ Notamos que até então Foucault privilegia o agonismo entre os homens, embora as coisas não sejam deixadas de lado. Em linhas muito gerais, Foucault não dá explicação sobre a passagem do agonismo intra-subjetivo para o inter-subjetivo e entre homens e coisas. Nietzsche também não parece fazer uma grande diferenciação entre estes domínios (como nos momentos em que evoca a grandeza do corpo habitado por muitas almas, ou quando encontra múltiplas combinações da moral nobre e da escrava em diferentes culturas e mesmo no interior de um só homem (NIETZSCHE, 2002, ABM§19; §260, p. 23-25; 172-173). No entanto, acreditamos que esta observação pode mostrar a especificidade da apropriação foucaultiana de Nietzsche neste momento de sua obra. Até agora Foucault parece se interessar mais pelo caráter genealógico e agonístico das reflexões

Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica (FOUCAULT, 2001a, p. 1012-1013).

Esta passagem é um dos maiores exemplos da ênfase no aspecto construtivo dos conflitos neste escrito, pois a emergência de valores e idéias é remetida a estes. Os conflitos fazem nascer coisas, constituindo aquilo que não existia anteriormente, o que é mais complexo que defender que eles produzem modos de exclusão ou rarefação de sujeitos que emitem enunciados verdadeiros - embora esta possibilidade não esteja de forma alguma excluída.

Segundo a leitura foucaultiana de Nietzsche, as relações de força são capazes de imprimir lembranças nos corpos, participando assim da construção de sua espessura histórica; assim como elas também podem se fixar num conjunto de regras e rituais⁸, os quais não devem ser entendidos como a resolução do conflito, a pacificação da luta, mas como seu prolongamento: "A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação; ela põe em jogo uma violência meticulosamente repetida" (FOUCAULT, 2001a, p. 1013). Do mesmo modo, a regra também pode ser usada pelos dominados na reversão ou rearticulação das relações de força. Logo, as relações de força

nietzschianas acerca do conhecimento, deixando de lado as reflexões sobre a vontade de poder e o eterno retorno, os quais podem ser de grande importância para lidar com questões como o agonismo intrasubjetivo. Esta apropriação certamente pode trazer questionamentos, especialmente sobre a vontade de poder, mas deve ser pensada antes como modo para compreender o pensamento de Foucault que como denúncia de equívoco de interpretação.

⁸ A figura do ritual mostra uma conexão entre a aula inaugural e o artigo de 1971.

são eminentemente criativas e móveis, sendo que sua fixação em regras nada mais é que a tentativa de prolongar o resultado momentâneo do embate entre as mesmas, um modo de reproduzir uma articulação específica, mas não necessária destas:

É justamente a regra que permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles mesmos que dominam. Em si mesmas as regras são vazias, violentas, não finalizadas; elas são feitas para servir a isto ou àquilo; elas podem ser torcidas ao sabor da vontade de uns ou de outros. 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 imposto⁹ (...) se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si uma significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, enquanto emergências de interpretações diferentes (FOUCAULT, 2001a, p. 1014).

Ou seja, as interpretações à que se refere Foucault através de Nietzsche estão intimamente ligadas às relações de força. Uma interpretação pode reafirmar e prolongar uma regra, assim como outra interpretação pode perverter a mesma regra, ou ainda fazer com que ela se torne outra, não havendo interpretação para além ou aquém das relações de força. É neste sentido que a própria genealogia nietzschiana ou foucaultiana, pode ser considerada ela também uma interpretação; enquanto interpretação, a genealogia não deixa de ser uma força que atua nas relações entre outras forças deslocando-as; e como estas relações constituem campos de objetividade e formas de subjetividade, a genealogia também transforma os mecanismos de sujeição e, no

⁹ Resta-nos dizer que esse “quem” não remete a um sujeito transcendental.

limite, desarticula-os abrindo espaço não para conteúdos latentes de verdade ou de sujeitos desalienados, mas para uma configuração heterogênea de forças que remetem a saberes e subjetividades heterogêneas. Logo, a genealogia é um método que abre espaço para a constituição de formas outras de subjetividade e novos campos de objetividade; de maneira que podemos pensá-la talvez como um modo de abertura ou fabricação de espaços de alteridades. Assim reencontramos um tema já mencionado brevemente por Foucault desde a década de 1960 e que continuará até o fim de seus trabalhos: se suas obras são ficções (FOUCAULT, 2001a, p. 619), agora o sentido de ficção transbordará a relação entre a configuração epistemológica de uma época com seus enunciados, passando a incorporar as reflexões sobre as relações força e agindo neste campo, pois toda ficção é uma força ela também. Deste modo podemos notar como a genealogia não é apenas um método desconstrutivo, carregando também certos aspectos produtores ainda que estes não sejam muito explorados por Foucault neste momento.

Quando a genealogia é colocada como parte da história efetiva, a qual se contrapõe à história dirigida por princípios metafísicos de constância e teleologia, encontramos novamente uma concepção de história avessa a totalizações, na qual não há sujeito soberano que confere sentido ao devir, assim como onde as formas de alteridade escapam a toda forma de reconhecimento que lhe reconduzem ao mesmo. Pelo contrário, a genealogia é uma forma de fissurar nossa identidade:

A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retracá-la como um paciente movimento contínuo¹⁰:

¹⁰ Para situar nosso leitor, as concepções de história às quais Nietzsche se refere na *Segunda Consideração Intempestiva* são uma mistura entre a positivista (com o

trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolador dos reconhecimentos (...). A história será 'efetiva' na medida em que ela introduzir o descontínuo em nosso próprio ser (FOUCAULT, 2001a, p. 1015).

Resumidamente, podemos dizer a histórica efetiva mostra a construção do corpo em meio às relações de força. Isso não significa que a plasticidade do corpo ocorra sem qualquer inteligibilidade, mas sim que sua variação é relativa às relações de força, aos embates históricos entre os homens. Se a história genealógica visa introduzir a descontinuidade em nosso próprio ser, nossos corpos serão marcados por esta descontinuidade, perdendo tanto seu caráter de fixidez biológica, assim como sua pretensa imprevisibilidade, tal como defenderam algumas vertentes da fenomenologia. O corpo de um homem europeu, operário do século XIX, que trabalha mais de dez horas por dia numa fábrica, não pode ser considerado o mesmo corpo se comparado com aquele de um europeu camponês medieval (neste momento até a identificação de europeu torna-se um tanto incerta), que segue um ritmo de trabalho pautado pela mudança nas estações do ano, períodos de colheita, submetido aos tributos feudais perante a aristocracia local, e que não produz para um mercado mundial. Da mesma maneira, podemos prever com relativa eficácia (relativa porque sempre há resistência) o comportamento destes corpos de acordo com o regime de trabalho e constrações às quais eles são submetidos. De toda forma, as relações de força que transpassam estes corpos são completamente distintas em ambos os casos, e não podemos dizer que se trate do mesmo corpo. Eis um breve exemplo de inserção da descontinuidade em nosso ser; perdemos a familiaridade e empatia narcísicas com o passado para encontrar nele não nosso presente subdesenvolvido ou a época áurea da

progresso desde o estado teológico, passando pelo metafísico e finalizando no científico, tal como definido por Augusto Comte), a historicista alemã (cujo modelo é o trabalho de Leopold Von Ranke) e a hegeliana.

qual se distanciou um presente decadente, mas sim algo singularmente diferente de nosso presente.

O desenvolvimento de tal articulação imanente entre corpo, história e poder nos possibilita questionar interpretações como as de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow acerca do mesmo assunto. Se os filósofos californianos apontaram para a maleabilidade histórica do corpo de acordo com a visão nietzschiana, eles também questionam os limites de tal maleabilidade:

Apesar da análise brilhante do corpo como lugar onde as práticas sociais ínfimas e localizadas se relacionam com a grande organização de poder (...), fica difícil entender quão maleável o corpo humano é realmente. Foucault rejeita, obviamente, o ponto de vista naturalista para o qual o corpo tem uma estrutura fixa e necessidades fixas expressas e preenchidas apenas por uma gama limitada de combinações culturais. Levando em consideração a descrição daquilo que foi feito do corpo e de quão estável foi o controle que o formou, Foucault rejeitaria também o extremo existencialismo sartriano; se o corpo fosse tão instável, não haveria, para a sociedade, um modo de organizá-lo e controlá-lo por um período tão longo. Porém, é mais difícil determinar com precisão a posição de Foucault (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.123-124).

Os dois autores parecem não se dar conta de que determinar os limites do corpo não é o objetivo dos trabalhos de Foucault; nosso autor não pretende responder à questão espinosiana sobre o que pode um corpo, e talvez concorde com ele quando este diz que não sabemos realmente o que pode um corpo. Da mesma maneira, também não se trata de encontrar "estruturas transculturais e a-históricas do campo de percepção" como seria o caso da noção de "*corps propre*" de Merleau-Ponty, tal como afirmam os autores. Foucault procura investigar como as relações de poder passam pelos corpos de modo a construí-los, a conferir certos caracteres aos corpos, favorecer certas ações e dificultar outras. Talvez os californianos não tenham

atentado para o lugar de articulação entre corpo e história, onde situa-se a genealogia, assim como para a capacidade produtiva do embate entre forças que Foucault encontra em Nietzsche. Por isso acreditamos ser equivocada a afirmação de que “Foucault deveria perceber que a ênfase de Nietzsche sobre o corpo é bem colocada, mas que Nietzsche atribui ao corpo um papel demasiado livre” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.124). Embora concordemos com eles quanto à inadequação da concepção de *corps propre* de Merleau-Ponty para os trabalhos de Foucault, de forma alguma podemos dizer que em Nietzsche o corpo apresenta um papel demasiado livre, uma vez que é precisamente a pesquisa do sentido da “emergência” e “proveniência” na genealogia nietzschiana que oferece um dos principais aportes para Foucault analisar a construção histórica de corpos a partir de relações de força. Da mesma maneira, abundam as análises das implicações entre corpo, vida, vontade de poder e hierarquia na obra do autor de *Assim falou Zaratustra*¹¹. Bastaria acompanhar a Segunda Dissertação de *Genealogia da Moral*, especialmente a relação entre memória e dor, assim como a relação entre credor e devedor, para concluirmos que o corpo não é demasiado livre em Nietzsche. Deste modo, apropriar-se de certos elementos da reflexão genealógica nietzschiana foi fundamental para Foucault desenvolver um método que fosse capaz de abordar a constituição histórica de sujeitos e objetos enquanto efeitos de relações de forças que lhes atravessam.

Conclusão

Não queremos propor que tenha ocorrido uma grande virada ou ruptura no pensamento de Foucault entre os dois trabalhos centrais para nosso artigo. Primeiramente porque seria improvável que isso ocorresse num período tão curto, e devemos levar em consideração que parte do artigo publicado em 1971

possivelmente resultou do curso sobre Nietzsche e a genealogia, ministrado durante o ano de 1969 na Universidade de Vincennes (DEFERT, 2001, p. 45), assim como de seu primeiro curso no *Collège de France* ministrado entre finais de 1970 e o início de 1971 (DEFERT, 2011, p. 270). Em segundo lugar, porque o diálogo com Nietzsche já era de grande importância nas obras da década de 1960, especialmente em *História da loucura e As palavras e as coisas*. Em terceiro lugar, porque no ano de 1970 Foucault também leu obras de filósofos estoicos, assim como os trabalhos *Diferença e repetição*, e *Lógica do sentido* de Gilles Deleuze, onde a noção de acontecimento é claramente apropriada da leitura do estoicismo realizada por Émile Bréhier com relação às categorias dos corporais e incorporais¹² (DEFERT, 2001a, p. 49); e a noção de acontecimento é de grande importância para os dois textos foucaultianos, assim como será utilizada até seus escritos tardios.

No entanto, é preciso reconhecer que a figura de Nietzsche encontrada nos trabalhos arqueológicos normalmente passa por três pontos: a crítica ao humanismo e à finitude humana tornada positiva após a morte de Deus, a interrogação sobre a linguagem moderna enquanto um dos lugares privilegiados de desconstituição da consciência que mobilizaria a linguagem, e a crítica da verdade concebida nos termos de descoberta ou representação do real - em termos atemporais¹³. O aspecto genealógico da filosofia nietzschiana não havia sido

¹² Neste sentido vale destacar que em algumas passagens da aula inaugural Foucault coloca o acontecimento separado da ordem das propriedades dos corpos, apesar de sua eminente materialidade. Um acontecimento sempre é um efeito de interações materiais: “Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporeal” (FOUCAULT, 2006a, p.58). A figura do incorporeal persiste com menor grau em *Vigiar e punir*, especialmente no primeiro capítulo, quando nosso autor afirma que a alma moderna é “real e incorpórea” (FOUCAULT, 2006b, p.28). Isso significa que ela é um efeito histórico de relações de poder e da referência a saberes que reforçam estes poderes.

¹³ Para isso é importante também o contato de Foucault com historiadores das ciências como Georges Canguilhem e Gaston Bachelard (MACHADO, 2006).

¹¹ Conferir, a título de exemplo, *Além do bem e do mal* §13, 36, 259. Michel Haar também aprofundou os estudos da concepção de vida e natureza em Nietzsche no capítulo “Vida e totalidade natural” (HAAR, 1993).

tematizado com a profundidade que encontramos no artigo publicado em 1971 - muito embora a crítica aos humanismos continue central em suas obras posteriores, sendo realizada com bases na analítica do poder e na genealogia da ética que desenvolver-se-ão a partir de então.

Defendemos que a partir do artigo de 1971 a ênfase no aspecto produtor das relações de poder intensificou-se e ganhou matizes cada vez mais complexos, de modo a possibilitar a investigação das práticas de controle dos corpos em *Vigiar e punir*, assim como a constituição do sujeito desejante em *A vontade de saber* (onde há todo um sub-ítem de capítulo dedicado ao método da analítica do poder). Em *Vigiar e punir*, por exemplo, Foucault afirma que os historiadores já investigaram a articulação entre história e corpo quanto ao que concerne às demandas fisiológicas do último, sua exposição a vírus e bactérias, sua reprodução avaliada demograficamente¹⁴. Mas pouco se investigou a articulação entre corpo e política na história:

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso a um sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (FOUCAULT, 2006b, p. 25-26).

Nesta passagem encontramos a articulação entre corpo e história tal como formulada em *Nietzsche, a genealogia e a história*, uma vez

que a história acrescenta características aos corpos de modo a tornar possível a localização da emergência de certos corpos num determinado jogo entre forças temporalmente definido. No recorte cronológico de *Vigiar e punir* fica claro que esta sujeição dos corpos (que os constitui enquanto força de trabalho) não é o resultado de mecanismos tão somente excludentes ou repressores, na medida em que tais mecanismos podem muito bem “usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta” (FOUCAULT, 2006b, p.26) mas também sem deixar de ser física. Ou seja, tais mecanismos, antes de tudo, constituem determinados corpos.

Desta maneira, podemos concluir que o artigo de 1971 explora uma concepção de história muito próxima daquela que Foucault havia utilizado em seus trabalhos anteriores. Mas a caracterização dos mecanismos sociais de controle discursivo, ou seja, o modo como são abordadas as relações de poder, desloca-se de modo que nosso autor passa a enfatizar cada vez mais o aspecto produtor das mesmas. Podemos interrogar se, em *A ordem do discurso*, talvez Foucault não se apressou em considerar as formas terminais das relações de força enquanto suficientes para uma metodologia geral. Ou seja, os mecanismos de exclusão e de rarefação dos sujeitos falantes podem ter sido apressadamente colocados como ferramentas de análise sem que fossem investigadas as relações de forças germinais que os constituem enquanto tais, e que os fazem funcionar, assim como ele poderia ter ignorado a irredutibilidade destas relações de força a mecanismos de exclusão - o que faria Foucault incorrer no deslize de generalizar metodologicamente aquilo que é apenas um resultado final para um caso específico. Por exemplo, dizer que a loucura é alvo de mecanismos de exclusão não parece ser suficiente para caracterizar um hospital psiquiátrico moderno. Certamente Foucault não defende que a exclusão da loucura na modernidade seria a mesma do século XVII; mas na aula inaugural falta uma análise mais detida sobre *como* se dão esses processos de exclusão. Não se desenvolve a interrogação sobre quais forças incidem sob os corpos dos

¹⁴ Trata-se de estudos como os de Emmanuel Le Roy Ladurie e Jean-Pierre Peter (FOUCAULT, 2001b, p.208).

doentes mentais numa tal instituição, quais resistências ocorrem, como essas relações de força incitam a produção de determinados saberes. Enfim, não encontramos a premência da análise microfísica do poder que acabaria por mostrar que, antes de tudo, se o hospital psiquiátrico moderno exclui certos indivíduos, isso se passa apenas na medida em que as relações de poder que o fazem funcionar incluem estes mesmos indivíduos em aparelhos de produção de saber. E a genealogia nietzschiana foi um dos elementos fundamentais para construir esta abordagem.

No artigo de 1971 não se trata de direcionar a investigação para a exclusão de determinados discursos ou sujeitos, sequer de considerar que estes sejam constituídos por sua exclusão, tal como pode ser inferido da aula inaugural de 1970; antes, trata-se de sua constituição histórica – no caso dos sujeitos, especialmente no que diz respeito aos seus corpos – a partir do embate entre forças, assim como da cristalização do enfrentamento das forças microfísicas em certas regras terminais, as quais prolongam e justificam dominações sempre momentâneas, sempre instáveis e vulneráveis a transformações (porque a cristalização pode durar, mas nunca é eterna); alterações que produzirão novas regras, novos corpos, e, portanto, novos sujeitos. Ou seja, encontramos uma maior atenção ao caráter constitutivo das forças assim como maior minúcia analítica das mesmas¹⁵.

Embora as avaliações retrospectivas de um autor sejam sempre perigosas, pensamos que, ao menos nos casos que se seguem, a auto-

¹⁵ Neste sentido podemos compreender como o artigo de 1971 fornece bases para o desenvolvimento da analítica do poder tal como ela aparece, por exemplo, na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, de 1973. Neste momento, tendo como base alguns aspectos da filosofia de Nietzsche, Foucault dirá: " Meu objetivo será de lhes mostrar como as práticas sociais podem vir a engendrar domínios de saber os quais fazem aparecer não apenas novos objetos, novos conceitos e novas técnicas; mas que elas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento. O sujeito de conhecimento ele mesmo têm uma história, a relação do sujeito com o objeto ou, mais claramente, a verdade ela mesma tem uma história (FOUCAULT, 2001a, p.1406-1407).

crítica de Foucault é fundamentada, embora excessiva e insensível a nuances. Em 1976, quando os entrevistadores italianos Alexandre Fontana e Pasquale Pasquino mencionam o fato de Foucault ter feito, em *Vigiar e Punir*, uma análise histórica dos mecanismos prisionais sem se remeter às concepções de ideologia e repressão, Foucault faz uma autocrítica a seus trabalhos da década de 1960:

Quando eu escrevi História da Loucura, eu me servia ao menos implicitamente desta noção de repressão. Eu creio que supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder e da psiquiatria teriam conseguido reduzir ao silêncio. Oras, parece-me que a noção de repressão é completamente inadequada para dar conta justamente daquilo que há de produtor no poder. Quando define-se o poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica desse mesmo poder; ele é identificado a uma lei que diz não; ele teria sobretudo a potência do interdito. Oras, eu creio que aí está uma concepção completamente negativa, estreita, esquelética do poder, a qual foi curiosamente difundida. Se o poder fosse somente repressivo, se ele não fizesse outra coisa que dizer não, você realmente acredita que nós chegaríamos a obedecer-lhe? O que faz com que o poder se mantenha, que nós o aceitemos, é que ele não pesa somente como uma potência que diz não, mas que de fato ele atravessa, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso; é preciso considerá-lo como uma rede produtiva que passa através do corpo social muito mais que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 2001b, p.148-149).

Certamente Foucault exagera na autocrítica, pois apenas no prefácio original de *História da Loucura* podemos sugerir que há tal prejuízo ontológico sobre a loucura. Logo nas entrevistas posteriores ele nega a existência desta loucura antes de ser capturada por qualquer saber¹⁶. No entanto, a dimensão

¹⁶ Trata-se da entrevista cujo título já carrega a tese principal: *A loucura existe somente numa sociedade*, de 1961 (FOUCAULT, 2001a, p. 195-197).

negativa das relações de poder parece predominar em suas análises até 1970. Prova disso é que o modelo da separação-rejeição da loucura é o principal exemplo de mecanismo de exclusão citado na aula inaugural, assim como a interdição é outra de suas formas mencionadas. Foucault admite que o próprio ambiente intelectual da época não favorecia uma análise detida das técnicas de poder, uma vez que a direita o colocava apenas em termos de constituição e soberania, enquanto para a esquerda oficial o poder seria tão somente parte da dominação de classe via repressão estatal. Até 1968 parecia não haver outra alternativa substancialmente desenvolvida para se pensar o poder.

Na entrevista *As relações de poder passam pelo interior dos corpos*, dada à revista *La quinzaine littéraire* na edição de janeiro de 1977 encontramos outra auto-crítica, agora direcionada à concepção de poder presente especificamente na aula inaugural do *Collège de France*. Segundo suas palavras, naquele momento anterior ele pensara uma relação entre os regimes discursivos e de poder que seria insuficiente para o estudo de certos casos: "Até então me parece que eu aceitava uma concepção tradicional do poder, o poder como mecanismo essencialmente jurídico, aquilo que dita a lei, que interdita, que diz não, com toda uma série de efeitos negativos: exclusão, rejeição, barragem, denegações, ocultações..." (FOUCAULT, 2001b, p.228-229). Embora Foucault tenha novamente exagerado ao afirmar que admitisse uma concepção puramente jurídica do poder, pois não há indícios textuais suficientes para tal relação direta, sua atenção de fato recaía sob seus aspectos negativos.

De acordo com nosso autor, isso se deu por ele ter generalizado apressadamente as tecnologias de poder que concerniam a loucura na idade clássica, as quais assumiram uma função predominantemente repressiva:

Durante o período clássico, exerceu-se um poder sobre a loucura o qual tomou uma forma majoritariamente de exclusão; assiste-se então a uma grande reação de rejeição onde a loucura estava implicada. De maneira que, analisando esse fato, eu pude utilizar sem grandes problemas uma

concepção puramente negativa do poder. A partir de um certo momento pareceu-me que isso era insuficiente, e isso no curso de uma experiência concreta que pude fazer sobre as prisões, a partir dos anos 1971-1972 (FOUCAULT, 2001b, p.229).

Esta revisão na consideração das práticas de poder fez-lhe perceber que, na mesma época, enquanto os poderes que diziam respeito à loucura eram predominante repressores, aqueles que circulavam no domínio da sexualidade eram eminentemente produtivos, pois incitavam à sua vigilância e produção de discurso sobre a mesma. A partir do XIX ambos os mecanismos de poder convergiram na positividade, e aqueles que perpassavam a loucura passaram de negativos e binários, a complexos e multiformes.

Segundo a entrevista de 1977, esta faceta produtiva do poder foi constituída após sua experiência com o G.I.P., iniciada em fevereiro de 1971 (DEFERT, 2001a, p. 49-50):

O caso da penalidade me convenceu de que não era tanto em termos de direito, mas em termos de tecnologia, em termos de tática e estratégia; e foi esta substituição de uma grade jurídica e negativa por outra técnica e tática que eu tentei implementar em 'Vigiar e punir', e depois utilizar em 'História da sexualidade'. De maneira que eu abandonaria de bom grado tudo aquilo que, na ordem do discurso, pode apresentar as relações do poder ao discurso como mecanismos negativos de rarefação (FOUCAULT, 2001b, p.229).

Ou seja, se retomarmos o texto de *A ordem do discurso*, Foucault diz que abandonaria os eixos dos "sistemas de exclusão" (FOUCAULT, 2006a, pp.8-21) e a "rarefação dos sujeitos falantes" (FOUCAULT, 2006a, p.36-45).

No entanto precisamos matizar o peso da retrospectiva de Foucault, por demais violenta com relação às nuances de efeitos positivos das relações de poder já presentes na aula inaugural e talvez mesmo antes disso¹⁷.

¹⁷ Damos o exemplo de uma passagem sobre o grande enclausuramento em *História da loucura*, onde

Pensamos que esta mudança não seria uma ruptura, nem tanto um abandono, mas uma mudança de ênfase ou uma reconsideração que não pode ser deixada de lado, a qual também passa por um maior contato com a dimensão genealógica da filosofia de Nietzsche - mas não apenas, como pode ser observado nas entrevistas citadas.

Como dissemos anteriormente, as ferramentas de análise do plano discursivo de Michel Foucault já apontavam a constituição histórica plural de saberes ou formas de subjetividade; no entanto o modo como nosso autor abordava as relações de poder não era suficiente para lidar com esta multiplicidade¹⁸. Assim, além da experiência com o G.I.P., e, possivelmente, o contato com as noções estóica e deleuziana de acontecimento, o estudo focado na genealogia nietzschiana parece ter contribuído imprescindivelmente para este deslocamento na consideração das relações de poder, sendo um dos principais responsáveis pela atribuição de caracteres produtivos às relações de poder. Deste modo, pensamos que se *A ordem do discurso* carrega uma noção de história que perdurará durante as pesquisas posteriores de Foucault, a metodologia de análise dos controles sociais do discurso não prosseguirá sem as significativas modificações que mencionamos. Enquanto isso, o artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, retoma a mesma abordagem da história, mas carrega uma ênfase nas relações de força e seus aspectos produtivos, os quais continuarão a marcar o pensamento foucaultiano até seus últimos escritos, ganhando diversas nuances certamente, mas mantendo a ênfase em seu aspecto

Foucault diz que não se tratava de livrar-se dos a-sociais: "Esse gesto tinha, sem dúvida, outro alcance: ele não isolava estranhos desconhecidos, durante muito tempo evitados por hábito; criava-os, alterando rostos familiares na paisagem social a fim de fazer deles figuras bizarras que ninguém reconhecia mais" (FOUCAULT, 2012, p.81).

¹⁸ Talvez seja por isso que nas obras da década de 1960, apenas *História da loucura* analise um pouco mais detidamente as práticas de poder. Em *Raymond Roussel, O nascimento da clínica* e especialmente *As palavras e as coisas* Foucault se detém principalmente nas práticas discursivas.

constituente de domínios de objetividade e formas de subjetividade.

Referências

ARTIÈRES, Philippe [et all]. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CANDIOTTO, César. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte; Curitiba: Autêntica; Champagnat, 2010b.

DEFERT, Daniel. Chronologie. IN: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. Situation du cours. IN: FOUCAULT, Michel. **Leçons sur la volonté de savoir**. Paris: Tel/Gallimard, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DREYFUS, H.L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos: biopolítica y filosofía**. Buenos Aires: Amarrortu, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

_____. **Dits et écrits**. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Dits et écrits**. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **Leçons sur la Volonté de Savoir**. Paris: Seuil/Gallimard, 2011.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2006b.

_____. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **História da sexualidade: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Tel/Gallimard, 1993.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MUCHAIL Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. GC: **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. ABM: **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. CI: **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. GM: **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

_____. NT: **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris: PUF, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. Questão de método. IN: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Recebido em: 12 de março de 2015.

Aceito em: 10 de maio de 2015.