

MARIA CRISTINA OROPALLO

A PRESENÇA DE NIETZSCHE NO DISCURSO DE
FOUCAULT

Dissertação apresentada à Universidade São Judas Tadeu
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientação: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith.

SÃO PAULO
2.005

Oropallo, Maria Cristina

A presença de Nietzsche no discurso de Foucault. / Maria Cristina Oropallo. - São Paulo, 2005.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2005.

Orientador: Dr. Plínio Junqueira Smith

1. Apropriação. 2. História. 3. Metodologia. I. Título

CDD- 100

ÍNDICE

<u>Resumo e Abstract</u>	06
<u>Introdução</u>	07
<u>Capítulo 1 – NIETZSCHE COMO FERRAMENTA</u>	16
Introdução	17
O Modelo Platão	18
O Modelo Nietzsche	24
1.-A genealogia	26
<i>a .- a terminologia genealógica</i>	27
<i>b .- a recusa da pesquisa da origem</i>	28
<i>c .- a proveniência</i>	29
<i>d .- a emergência</i>	30
2.-A produção da verdade	31
3.- A ausência de finalidade	32
4.- O conhecimento como invenção	35
<i>a .- o conhecimento como fruto do interesse</i>	38
5.-Os domínios do saber e a fabricação do sujeito de conhecimento	40
6.- A nova forma de compreender a história	42
<i>a .- a história efetiva</i>	43
<i>b .- o trabalho da história</i>	44
<i>c.- a diferença entre a história tradicional e a história efetiva</i>	44
<i>d .- a libertação do modelo platônico</i>	46
<i>e.- a história crítica</i>	48
7.- Novas formas de interpretação	49
<i>a.- da profundidade à superfície</i>	49
<i>b.- a infinitude da interpretação</i>	51
<i>c.- tudo é interpretação</i>	53
<i>d.- a obrigação de se auto-interpretar</i>	56
8.- A abertura de novas perspectivas	58
<i>a -o perspectivismo e o novo papel do intelectual</i>	58

9.- O pensamento nietzscheano segundo Foucault	60
--	----

Capítulo 2 – O USO DE NIETZSCHE NO TRABALHO FILOSÓFICO E HISTÓRICO DE FOUCAULT

Introdução	63
1.- Nietzsche: método e filosofia.	63
2.- Nietzsche: método de análise arqueológica e genealógica.	66
<i>a.- a vontade saber: a análise arqueológica e as práticas discursivas</i>	66
<i>b.- fazendo falar as diferenças: análise genealógica</i>	67
3.- Arqueologia e genealogia a serviço da filosofia	68
<i>a.- as pesquisas</i>	71
4.- A análise do poder	73

Capítulo 3 – NIETZSCHE COMO HIPÓTESE

Introdução	79
1.- O modelo e a hipótese	79
2.- A relação do poder com o sexo	80
3.- O sexo em discurso	83
A Hipótese Reich	84
1.- A crítica reicheana ao marxismo	85
2.- A função social da repressão sexual segundo Reich	87
3.- os discursos sobre o sexo segundo a hipótese repressiva	89
<i>a.- As dúvidas sobre os discursos</i>	90
<i>b.- A esperança da repressão: calar os discursos</i>	91
<i>c.- O resultado inesperado da repressão</i>	93
4.- Os discursos religiosos: policiamento	93
5.- Os discursos racionais: administração	94
<i>a.- O discurso econômico: controle</i>	95
<i>b.- O discurso pedagógico: disciplina</i>	96
<i>c.- Os discursos médicos e jurídicos: intervenção</i>	98
6.- A circulação dos desvios: esperança de ocultamento	99

<i>a .- resultado inesperado: a inclusão dos desvios</i>	101
<i>b.- as perversões e a repressão</i>	104
7.- Abandonando a repressão	105
<i>a .- A cronologia da repressão e suas rupturas</i>	106
A Hipótese Nietzsche	107
1.- A história da vontade de verdade	108
2. - A <i>erfindung</i> da ciência do sexo	110
<i>a .- A ciência do sexo e a rede estratégica de poder</i>	111
<i>b.- A tentativa frustrada de inserção do sexo num discurso moralizante</i>	112
<i>c.- A tentativa de impedir a produção da verdade</i>	113
3.- A produção da verdade do sexo: a confissão	114
<i>a .- A história da confissão</i>	117
<i>b.- A constituição de uma ciência sobre o sexo</i>	119
<i>c.- As relações de poder e a análise metódica da ciência do sexo</i>	120
4.- O dispositivo	122
<i>a .- A entestehung do dispositivo</i>	124
<i>b .- Dispositivo de Aliança e Dispositivo de sexualidade</i>	125
<i>c.- A cronologia do dispositivo</i>	127
5.- O bio-poder	129
<i>a .- A normatização da vida</i>	132
<i>b .- O sangue e o dispositivo: bio-política</i>	133
6.- Conclusão	135

Capítulo 4 – O PENSAMENTO DE NIETZSCHE PRESENTE NO DISCURSO DE

<u>FOUCAULT</u>	138
Introdução	139
1.-Impulso e a problemática das forças	141
2.-O querer	145
3.-A vontade de potência	147
4.-O conhecimento	152
5.-A vontade de saber	153

6.-A verdade	155
7.- A vontade de verdade	159
8.- Carência e abundância de forças – decadência e superação	160
9.- Ruminando	162
10.- A afirmação da vida – o pessimismo dionisíaco	166
11.- A filosofia do porvir	172
12.- O gosto	174
13.- Jogar com o acaso – deslocando perspectivas	176
14.- O escolher – aprendendo a esquecer e a somar	177
15.- O corpo: a grande razão	180
<u>CONCLUSÃO</u>	183
<u>BIBLIOGRAFIA.</u>	190
Básica	191
Complementar	192

RESUMO

O presente trabalho pretende mostrar que, para construir seu pensamento, Michel Foucault apropria-se e usa Nietzsche de maneira crucial. A presença de Nietzsche na obra foucaultiana se revela de três ângulos diferentes: em primeiro lugar, procuraremos nos concentrar na interpretação que Foucault faz de alguns textos de Nietzsche e de que forma os utiliza como instrumento de trabalho (capítulo 1); em seguida, ao explicitarmos a forma de trabalhar foucaultiana, mostraremos como é aplicada essa ferramenta, seja através da sua metodologia (capítulo 2), seja como hipótese temática em suas pesquisas históricas (capítulo 3). Finalmente, acrescentamos um quarto capítulo, que procura mostrar a apropriação de muitos elementos do pensamento nietzscheano, que permitem a Foucault construir, de forma autêntica e autônoma, a sua própria filosofia.

Palavras-chaves; ferramenta, apropriação, metodologia, história

ABSTRACT

This work intends to show that, to create his thought, Michel Foucault appropriates and uses Nietzsche's philosophy on a very crucial way. As a matter of fact, Nietzsche's presence on Foucault's work reveals itself in three different angles; on the first place, we search to focus on Foucault's understanding of Nietzsche's texts and how he uses them as a work tool (chapter 1); then, by trying to make Foucault's methodology clearer, we show how this tool is applied through his work (chapter 2) and also through thematic hypotheses in his historical researches (chapter 3). Finally, we add a fourth chapter that hopes to demonstrate the approach of many elements in Nietzsche's thoughts that allowed Foucault to create his philosophy in an authentic and autonomous way.

Keywords: tool, appropriation, methodology, history.

INTRODUÇÃO

“Hoje fico mudo quando se trata de Nietzsche...Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço ‘genealogia da moral’...Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder...A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez ou que se fará sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar...Que os comentadores digam se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse”¹.

O objetivo deste trabalho é mapear a presença de Nietzsche nos textos de Foucault. Há, parece-me, três maneiras pelas quais Nietzsche se faz presente no discurso de Foucault. Em primeiro lugar, Nietzsche é objeto de uma cuidadosa interpretação, capaz de fornecer a Foucault um modelo, uma metodologia, uma nova maneira de fazer filosofia. Além de um método de trabalho, Nietzsche ainda aparece no discurso de Foucault como um instrumento que é utilizado de duas maneiras. De um lado, Nietzsche é usado de maneira explícita, ao formular uma hipótese empírica de trabalho, que permite a abordagem da temática do poder e, de outro, é usado de maneira implícita, onde os elementos do pensamento nietzscheano aparecem diluídos e incorporados ao discurso foucaultiano.

A utilização que Foucault faz do pensamento de Nietzsche vale-se, naturalmente, da leitura e interpretação de seus textos. Estas têm a finalidade de obter um modelo a ser convertido em ferramenta de trabalho. Dessa forma, Foucault não está especialmente interessado em interpretar Nietzsche, como um trabalho acadêmico e historiográfico. Essa não é senão uma etapa prévia e necessária para seu objetivo precípuo. A preocupação de Foucault não é ser fiel² ou infiel ao pensamento nietzscheano, mas, ao reconhecer a importância de Nietzsche para a filosofia, utilizá-lo, atualizando-o, procurando situar sua

¹ Foucault. “Sobre a prisão” in *Microfísica do Poder*, pág. 143.

² Ser fiel implica uma cristalização de posições que impedem a transformação, postura incompatível com Nietzsche.

voz no presente, abrindo, dessa forma, novas e múltiplas possibilidades de interpretação e de ferramentalização de seus escritos. A instrumentalização do pensamento de Nietzsche é feita de forma plena ou transgressiva, isto é, o trabalho foucaultiano enovela o acolhimento, a incorporação do pensamento de Nietzsche, com a possibilidade de transgredi-lo e “punilo” discursivamente³, permitindo-se distorcê-lo, modificá-lo, submetê-lo ao crivo crítico ao analisá-lo como hipótese temática ou, mesmo, deformá-lo para adaptá-lo ao seu próprio modo de pensar a história e a filosofia.

Ao promover uma análise histórica dos discursos e de suas configurações de forças, tanto permanentes como de suas atualizações, o pensamento de Nietzsche transparece no trabalho de Foucault no que tange ao estudo dos sintomas e ao diagnóstico do presente, permitindo-se lançar fios ao porvir. Será através dessa tentativa de fazer uma história da cultura ocidental por intermédio da análise do pensamento humano inscrito nas práticas discursivas⁴, que situaremos Foucault como um “filósofo do futuro, do perigoso talvez”⁵, cujo surgimento foi pressentido por Nietzsche⁶ no século XIX.

Ainda que de maneira vaga e imprecisa, podemos dizer que alguns pensadores de nosso tempo, que caminham na esteira nietzscheana, admitem, como uma nova forma de fazer filosofia, a inversão dos valores platônicos. A “verdade” deixaria de ser vista como algo cristalizado, unificado, centralizado, pré-existente, para adquirir um caráter móvel, múltiplo, produzido, perspectivo e disperso em diferentes significações. A idéia platônica de *modelo*, baseada num trabalho com semelhanças ou cópias e na procura de um núcleo, cede lugar a uma instrumentalização do pensamento que valoriza a diversidade, a mudança, a transgressão e o “descaminho”.

Num diálogo com Foucault⁷, Deleuze utiliza a imagem da caixa de ferramentas, ilustrando muito bem a idéia da diversidade, mudança e transgressão do pensamento. Este,

³ Daí a preocupação de Foucault, também já mencionada por Nietzsche, em pedir a maldade de seus intérpretes.

⁴ Ao se falar em prática discursiva, podemos utilizar a expressão criada por Gamboa Munõz em *Fios, Teias e Redes – o solo foucaultiano*: “discursografia”. Discurso como conjunto de fatos lingüísticos e estratégicos, e, escrita enquanto prática, sujeita, portanto, à regras e ordenações.

⁵ Nietzsche. *Além do bem e do mal*, 2, 42,43, 210.

⁶ Idem, *Ibidem*, af 2.

⁷ Foucault. “Os intelectuais e o poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 71: “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante...É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utiliza-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas...A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica”

em parte ou em sua totalidade, passa a ser usado como instrumento para trabalharmos as diferenças e pensarmos a história de outra maneira. Quando falarmos de um “Modelo Nietzsche”, portanto, não devemos entender o modelo no sentido platônico, ou seja, como a relação entre um paradigma e sua imitação, mas como um trabalho diferencial, descentralizado e relacional.

A apropriação do pensamento de Nietzsche por Foucault pode estar configurada na utilização de um novo modelo que, invertendo seus elementos constitutivos, permite a abertura de novas perspectivas no âmbito do saber através das relações contingentes de forças ativas e reativas que fazem emergir focos móveis de poder. Dessa forma, para compreendermos melhor o terreno no qual o pensamento foucaultiano está erigido, será necessário, primeiramente, situar o que vem a ser este modelo, de que forma, em oposição a que e porque é constituído, para, em seguida, descrever alguns dos elementos responsáveis pela sua construção, procurando explicitá-los detalhadamente.

No primeiro capítulo, então, nossa análise se concentrará na leitura atenta, minuciosa e polêmica feita por Foucault dos escritos de Nietzsche, procurando detectar através de suas interpretações, a maneira pela qual Foucault se apropria de certos elementos do pensamento nietzscheano, para construir, com autenticidade, sua própria filosofia. Com essa finalidade, analisaremos três textos em que Foucault tece vários comentários sobre a filosofia de Nietzsche: “Nietzsche, a genealogia e a história”, a primeira conferência de “*A Verdade e as Formas Jurídicas*”, “*Nietzsche, Freud e Marx*” e de um pequeno resumo de um curso ministrado no Collège de France intitulado “*A vontade de saber*”. Estes textos foram selecionados porque neles Foucault parece oferecer uma interpretação cuidadosa dos aforismos de Nietzsche, num sentido mais tradicional de interpretação do pensamento de um filósofo. É dessa interpretação de Nietzsche que Foucault extrairá um “modelo”, uma espécie de “metodologia”, para orientar e ordenar seus trabalhos mais empíricos. O “modelo Nietzsche” parece surgir a partir de uma inversão do “Modelo Platão”, e à filosofia ocidental de tradição racionalista, fornecendo, não apenas uma metodologia praticada através de um trabalho diferencial, como também, uma nova maneira de pensar a história.

No segundo capítulo, procuraremos mostrar a forma pela qual Nietzsche aparece explicitamente no trabalho foucaultiano, como uma espécie de vetor que, como dissemos, orienta a tarefa filosófica e histórica a que Foucault se propõe fazer, conforme nos mostra a epígrafe dessa introdução, a importância do pensamento de Nietzsche, sobretudo na análise da noção de poder. Assim, debruçar-nos-emos sobre aqueles textos de Foucault que retomam e se apropriam de certas análises nietzscheanas da noção de poder.

O objeto de estudo do terceiro capítulo dessa dissertação consiste na presença implícita, mas indicada em alguns textos, de uma hipótese nietzscheana sobre o desenvolvimento de certos aspectos da nossa cultura ocidental, a saber, sobre a sexualidade. Foucault efetuando seu trabalho crítico e analítico, utilizará esta hipótese de maneira bastante original, contrapondo-a à hipótese Reich. Com vistas a esse fim, analisaremos seus estudos e pesquisas históricas empreendidos na *História da Sexualidade*. Nessa obra, Foucault parece aplicar os procedimentos descritos na *Ordem do Discurso*, valendo-se de dois conjuntos metodológicos: o conjunto crítico e o conjunto genealógico.

Estes dois conjuntos são utilizados nas análises foucaultianas seguindo a seguinte ordenação; no conjunto crítico Foucault irá se deter nos procedimentos externos de exclusão, onde o poder e o desejo estarão em jogo; nos procedimentos internos de controle, também chamados de princípios de classificação, ordenação e distribuição, que estudarão as condições de possibilidade de utilização discursiva, promovendo a separação dos discursos mediante a imposição de regras que controlam seu acesso, e, os discursos propriamente ditos como frutos de acontecimentos frutos do acaso. No caso específico da *História da Sexualidade*, Foucault empreenderá uma análise que abarcará todos os procedimentos de ordenação discursiva, aplicando-os tanto à hipótese repressiva (a hipótese Reich) como à hipótese de correlação de forças, relativas à análise do poder (a hipótese Nietzsche).

No conjunto genealógico, a análise foucaultiana procurará inverter os princípios platônicos, buscando as relações de poder que estiveram envolvidas nos procedimentos descritos no conjunto crítico, norteando-os através da genealogia e de três noções principais. Em primeiro lugar, a de inversão, no reconhecimento de uma parte positiva presente na continuidade dos discursos e de uma parte negativa que lhes fornece uma menor densidade, uma certa rarefação discursiva. Em segundo lugar, a de descontinuidade,

cuja análise se concentra nos discursos limitados, contínuos e silenciosos. Em terceiro lugar, a de especificidade, que não procura dar ao discurso um significado último e previamente estabelecido, mas considera o discurso como uma luta entre acontecimentos regulares dotados de reservas de significação. Finalmente, a de exterioridade, em um trabalho de procura por condições de possibilidade de novas significações, atendo-se principalmente aos limites exteriores aos discursos.

Dessa forma, o conjunto genealógico estudará os discursos dispersos, descontínuos, regulares e a maneira pela qual emergiram outros discursos que ficaram sujeitos à seleção e ao controle. Assim, a hipótese Reich e a hipótese Nietzsche são compreendidas, por um lado, como engendradas e participantes de uma mesma concepção do poder como exercício, mas, por outro lado, são consideradas antagônicas, pois, em um caso o poder se exerce pela repressão, enquanto, no segundo caso, o poder se exerce por certos dispositivos, dos quais a repressão aparece apenas como um dispositivo entre outros.

O objetivo do terceiro capítulo é examinar a aplicação prática do pensamento nietzscheano, em particular, na sua concepção de poder como exercício, entendido como correlação de forças estratégicas e pontuais. Para podermos desenvolver uma análise mais severa, concentraremos nossas análises no livro “A Vontade de Saber”, primeiro volume de *A História da Sexualidade*.

Foucault traça um panorama bastante genérico entre as concepções economicistas do poder, entre as quais se incluem a teoria clássica do contrato e a teoria marxista, e as concepções do poder como exercício. Entre essas últimas, Foucault distingue a teoria que entende que o poder se exerce através da repressão e a teoria que entende que o poder se exerce através de um combate de forças. “Por comodidade”, a primeira é chamada de Hipótese Reich e a segunda, de Hipótese Nietzsche.

Foucault realiza uma investigação empírica sobre a história da sexualidade à luz dessas duas hipóteses, mostrando-nos que o poder não é exercido de forma soberana capaz de produzir apenas a interdição, mas como uma rede difusa de forças, onde a repressão funciona como incitação ao saber. Curioso observar que em *A História da Sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault não menciona Nietzsche como o pensador que inspira a sua hipótese interpretativa da sexualidade ocidental, nem Reich como seu adversário teórico. A denominação de Hipótese Reich e Hipótese Nietzsche aparece no texto de Foucault

“Genealogia e Poder” incluído na coletânea de textos intitulada *Microfísica do Poder*⁸. Assim, podemos falar de uma presença implícita, mas fundamental, de Nietzsche nessa obra de Foucault.

O trabalho histórico e filosófico de Foucault na *História da Sexualidade* desenvolve-se em três âmbitos diferentes que se associam: saber, poder e subjetividade. No âmbito do saber, Foucault procurará analisar as disposições técnicas que acabaram por inventar uma *scientia sexualis*; no âmbito do poder, a análise será relativa às disposições do homem, nas relações de forças repressivas e criativas que foram capazes de desenvolver um poder sobre o sexo; e, no âmbito da subjetividade, analisando a sexualidade como experiência singular e inserindo o sujeito do desejo no campo histórico, Foucault dobrará as forças resultantes sobre si mesmas, fazendo emergir um poder descentralizado, pontual e normativo, que tem por objetivo gerenciar a vida, mostrando de que forma o sujeito da sexualidade se constitui como sujeito ético.

Em suma, descrevendo a história da sexualidade na sociedade burguesa, sobretudo nos séculos XVII, XVIII e XIX, relacionando e inserindo a tripla raiz⁹ do saber, do poder e da subjetividade em uma questão presente, Foucault procurará fazer um diagnóstico da atualidade, tendo como tarefa filosófica e histórica, a “medicina da civilização”¹⁰ já mencionada por Nietzsche.

Nossa hipótese é a de que Foucault, por intermédio de suas pesquisas, utilizou Nietzsche como “ferramenta” de trabalho de duas maneiras distintas. De um lado, ao interpretar os escritos de Nietzsche, utilizou-o como elemento para elaborar sua própria metodologia para um trabalho histórico; e, de outro, em suas análises históricas e empíricas, apropriou-se¹¹ do pensamento de Nietzsche como “hipótese temática”.

O quarto capítulo dessa dissertação tratará do tema da ferramentalização foucaultiana dos escritos de Nietzsche por um viés diferente: a utilização implícita de forma diluída. A circulação de discursos desvinculada da noção de obra, de escritura, de

⁸Pág. 176.

⁹Deleuze. *Foucault*, pág. 124.

¹⁰ Um dos elementos que poderíamos considerar como presença implícita de Nietzsche no discurso de Foucault.

¹¹ Utiliza-se o termo apropriação em substituição a influência, por ele se mostrar mais pertinente. A categoria de influência em Foucault é substituída por um “tomar-se a si mesmo” traduzido como um escolher seletivamente “ferramentas” provenientes do pensamento de outros capazes de promover uma “dobra no pensar”, a retomada de um trabalho sobre si mesmo assumindo a autenticidade.

influência e de autor, nos leva a desenvolver a noção de “eco”, o que Foucault denomina em seu texto “O que é um autor?”, de “anonimato do murmúrio”. Será, portanto, através desse viés que procuraremos filtrar entre as vozes que circulam nesse anonimato, a voz de Nietzsche.

Segundo Foucault, o discurso é um conjunto de fatos lingüísticos de um lado e estratégicos de outro, não sendo possível compreendê-lo na forma de uma unidade, dotada de uma significação última. Dentro de um texto, circulam muitas vozes que formam um ruído de fundo, um jogo de escritura, leitura e de troca que mantém aberta a multiplicidade de sentido, um burburinho constante sujeito à atualização permanente.

Um exemplo claro desse jogo triplo de escritura, leitura e troca presente na apropriação discursiva é o próprio trabalho crítico que Foucault efetua em relação aos pensadores que utiliza, como no caso específico de Nietzsche. Esse trabalho crítico permite ao pensador questionar a verdade, tornando esse questionamento uma atividade permanente, um exercício e uma prática, um “tomar” o discurso de outrem, problematizá-lo, torcê-lo, maldizê-lo, para finalmente assumir o “dizer-verdadeiro”, sendo ao mesmo tempo, em relação ao que lê, escreve e troca, franco e autêntico¹² consigo mesmo.

Ao se tornar, também, participante desse jogo, isto é, ao submeter-se às próprias regras por ele explicitadas, Foucault realiza uma operação descrita por ele de “repensar o próprio pensamento” e que pode ser aproximada ao que Nietzsche denominava de “ruminar”¹³. Seu pensamento se mostra permanentemente deslocado, atualizado e configurado, mediante forças que se ordenam, se ajustam e se relacionam no presente.

Este “dobrar-se sobre si mesmo”¹⁴ possibilita não apenas uma postura auto-crítica, mas um “deixar seduzir-se por si mesmo” o que pode ser muito bem observado na postura assumida por Foucault no Prefácio do “Uso dos Prazeres”, segundo volume da *História da Sexualidade*.

¹² Para Foucault, o problema da verdade e da apropriação discursiva está ligado à prática da *parrhesia*, o dizer-verdadeiro, a atividade verbal do filósofo da atualidade.

¹³ Este tema será abordado tanto no segundo como no quarto capítulo dessa dissertação.

¹⁴ Deleuze. Foucault, pág. 129 “As forças vêm sempre de fora, de um fora mais longínquo que toda a forma de exterioridade. Por isso não há apenas singularidades presas em relação de forças, mas singularidades de resistência, capazes de modificar essas relações, de invertê-las, de mudar o diagrama estável. E existem até singularidades selvagens, não ligadas ainda, na linha do próprio fora e que borbulham justamente em cima da fissura...O mais longínquo torna-se interno, por uma conversão ao mais próximo: *a vida nas dobras*”.

Foucault afirma que suas pesquisas iniciais levaram-no a elaborar um projeto de uma *História da Sexualidade* enquanto experiência, onde fosse possível relacionar campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade, enfim, fazer uma história dos sistemas de moral feita a partir das interdições. Entretanto, ao fazer esse trabalho crítico sobre seu próprio pensamento, Foucault “desencaminha-se” de seu projeto inicial, colocando-se diante de uma outra problematização, a de definir as condições de possibilidade nas quais o sujeito não apenas questiona o que ele é, como também o mundo em que vive, procurando fazer de sua vida uma obra portadora de um certo estilo, mediante práticas de si que possibilitem a criação de uma “arte da existência”.

Esta dobra do pensamento sobre si mesmo, efetuada por Foucault claramente na distância de quase oito anos que separa seus dois escritos “A Vontade de Saber” e o “Uso dos Prazeres” é capaz de mostrar de que forma essa “ruga” pode constituir-se como uma experiência modificadora e que não pode ser considerada apenas como uma apropriação simplificadora dos escritos de outrem. Trata-se de um “tomar-se a si mesmo”, um compromisso com a autenticidade que permite uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento¹⁵.

É justamente esse trabalho autêntico que procuraremos esclarecer por meio de um mapeamento de alguns aspectos dos escritos de Nietzsche e que podemos considerar como apropriados por Foucault. Faremos, então, na quarta parte dessa dissertação, uma pequena trajetória por alguns pontos do pensamento nietzscheano, por exemplo; partindo da noção de pulsão e da problemática das forças chegamos ao escolher seletivo e ao deslocamento de perspectivas, tarefas dos filósofos que fazem da contingência, do aleatório, do “talvez”, suas “metas” verdadeiras, onde poderemos situar Foucault..

Como conclusão, através do texto “O que é um autor?”¹⁶, devolveremos a pergunta “Que importa quem fala”, tentando fornecer ao leitor, a resposta de que é o próprio discurso no seu jogo do verdadeiro e do falso que não nos conduz ao sujeito que elabora e profere o discurso, mas à força da própria palavra. Será, por meio dela, que

¹⁵ Foucault. “O Uso dos Prazeres” in *História da Sexualidade*, pág. 13.

¹⁶ Foucault. “O que é um autor?”, pág. 10 : A função-autor...”não é definida pela atribuição espontânea do discurso a seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; não reconduz pura e simplesmente a um indivíduo real, podendo dar lugar a diversos *ego* em diversas posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar”.

ouviremos, dentro dos textos foucaultianos, o murmúrio incessante proveniente de várias vozes anônimas¹⁷ e ao ser promovida uma filtragem desse ruído de fundo, identificaremos o som do martelo demolidor de Nietzsche.

Ao abordarmos essas três formas pelas quais Nietzsche aparece no discurso de Foucault, pretendemos contribuir para um esclarecimento sobre o trabalho foucaultiano entendido como uma costura entre a história do pensamento e a história da palavra, a relação entre saber, poder e subjetividade e a problematização permanente do presente, localizando esse trabalho num espaço que foi aberto corajosamente, no século XIX, por Nietzsche.

¹⁷ Foucault. “O que é um autor?”, pág. 18. Segundo Foucault, todos os discursos se desenvolvem no ‘anonimato do murmúrio’, em uma pluralidade de vozes que circulam em seu interior, não importando realmente ‘quem fala’, mas os lugares e as funções reservadas para possíveis sujeitos.

CAPÍTULO 1

NIETZSCHE COMO FERRAMENTA

INTRODUÇÃO

Talvez não seja adequado falar de uma metodologia em Foucault, sobretudo porque usualmente a idéia de metodologia é associada a uma concepção de filosofia combatida por Foucault. Não obstante, parece-nos razoável atribuir a Foucault certas reflexões que poderiam ser caracterizadas como metodológicas, se por “metodologia” não entendermos uma disciplina tradicional, mas somente uma reflexão sobre como proceder em história ou sobre a maneira de fazer história. Assim, falaremos de uma metodologia em Foucault, sempre tendo em mente as diferenças e rupturas que sua metodologia guarda em relação às metodologias mais tradicionais.

A metodologia de Foucault se mostra inovadora na medida em que serve a uma tarefa filosófica empenhada em desenvolver uma história do pensamento humano a partir da história das práticas discursivas, bem como considerar essa história sem regularidades, linearidades e continuidades. Além disso, ela visa estabelecer as condições de possibilidade da emergência dos saberes e estudar as rupturas ao nível dos saberes que nos permite isolar determinadas épocas. Também cabe ressaltar que Foucault pretende articular o nascimento dos saberes às relações de poder, às práticas institucionais e analisar de que forma o saber e o poder se implicam mutuamente, adestrando o corpo, disciplinando comportamentos, tornando normativos os prazeres; pesquisando as práticas que, a nível individual, estão envolvidas na produção de um poder que se mostra móvel e pontual. Finalmente, a metodologia foucaultiana tem a intenção de inter-relacionar os saberes e os focos de poder que lhe serviram de gênese, analisando como e porquê se tornaram elementos da constituição histórica das Ciências Humanas.

Nossa proposta de trabalho é tentar mostrar a maneira pela qual Foucault elabora sua metodologia a partir da utilização instrumental da interpretação que faz do pensamento de alguns filósofos, especialmente o de Nietzsche. Nietzsche teria oferecido a Foucault um modelo a partir do qual se poderia trabalhar de uma maneira original e pensar historicamente. Naturalmente, Nietzsche não é o único autor que serve de base para o posicionamento de Foucault, mas certamente cabe-lhe um lugar de destaque. De qualquer maneira, nossa intenção é, em primeiro lugar, examinar a interpretação que Foucault faz do

pensamento nietzscheano para, em seguida, ver como ele se apropria desse. Nesse sentido, podemos falar de um “Modelo Nietzsche”.

Para estudarmos a interpretação de Foucault, nos apoiaremos em alguns textos em que Nietzsche é analisado e não apenas referido de passagem. A nosso ver, há alguns textos em que Foucault claramente interpreta Nietzsche: “Nietzsche, a Genealogia e a História”, a primeira conferência apresentada no livro *A verdade e as formas jurídicas* e “Nietzsche, Freud e Marx”. A partir desses textos, podemos ver não somente qual é essa interpretação, como também verificar a apropriação foucaultiana do pensamento de Nietzsche feita de forma invertida ao que podemos chamar de “Modelo Platão”. Convém, portanto, começarmos pela caracterização do modelo a ser abandonado por Foucault e, segundo Foucault, invertido por Nietzsche.

O “MODELO PLATÃO”.

Iniciaremos este tópico pela noção de modelo que, estando presente em praticamente toda a história da filosofia, diz respeito à correspondência, à semelhança, exemplos e analogia entre as coisas. Na contra-mão dessa idéia de modelo, encontraremos a possibilidade de desenvolvimento de um trabalho diferencial referente a utilização e articulação livre de determinados conceitos e interpretações. Melhor dizendo, para escolher um método, um modelo que lhe permita trabalhar a história, Foucault se espelha na imagem da caixa de ferramentas descrita por Deleuze, valendo-se da interpretação de determinados pensadores que lhe agradam, na apropriação dessa interpretação em seu todo ou num recorte que lhe interesse, permitindo-se articulá-los de forma autêntica. Dessa forma, em alguns de seus escritos, Foucault interpreta o pensamento de Nietzsche, lançando mão, mais tarde, dessa interpretação, para usá-lo como instrumento de trabalho nas suas análises históricas. Para Foucault, esta será a concepção de modelo.

A noção de modelo platônica remonta à relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O mundo sensível é real porque participa das idéias e é imperfeito porque é apenas uma imitação, sendo as idéias, causas das cópias perecíveis e imutáveis. Dessa forma, alguns discursos importantes e criativos foram considerados, pela filosofia tradicional de raiz platônica, como descartáveis e inúteis por fazerem prevalecer os

elementos do mundo sensível, ilusório e ficcional. Podemos incluir como exemplo, os discursos dos sofistas, dos poetas, os discursos dos loucos, por serem desprovidos de conteúdos considerados racionais.

A arte da interpretação relativa à história e aos discursos, na concepção da filosofia tradicional, operará sempre com semelhanças e analogias, marginalizando as diferenças.

O Modelo Platão pode ser descrito a partir de alguns conceitos-chave. A exposição e articulação desses conceitos permitem entender uma determinada maneira de pensar a história, que poderíamos chamar de “metafísica”. Entre esses conceitos que estruturam o Modelo Platão, estão o de origem, finalidade, verdade, conhecimento e sujeito de conhecimento. Nossa intenção é a de comentar cada um desses conceitos, para, em seguida, mostrar como, segundo Foucault, Nietzsche teria formulado uma concepção alternativa de pensar a história.

Começemos pelo termo origem. Foucault nota que esse termo apresenta dois significados que, embora pareçam próximos, na verdade são bastante distintos. A origem pode significar tanto começo, gênese, como também fundamento. No modelo platônico, o começo histórico é pensado como uma espécie de fundamento, contendo em germe uma sucessão de eventos. Assim, a descoberta da origem já é, de alguma maneira, a antecipação e compreensão do significado de um período histórico determinado. A origem seria, nessa concepção, um marco inicial que sustenta toda uma série de eventos completos e fechados em si mesmos. Nesse sentido, a origem seria análoga a uma causa primeira que põe em marcha toda uma sequência de fatos históricos inevitáveis.

A busca pela origem foi uma constante na história e na filosofia. Tanto os filósofos como os historiadores sempre estiveram à procura de um momento determinado no tempo, um estado primitivo conhecido. Ao mesmo tempo, essa cronologia levou à busca de uma raiz, um princípio para os acontecimentos, de um fundamento que lhes servisse de substrato. Com o encontro do marco temporal, tornar-se-ia possível traçar uma sucessão de fatos, uma linearidade que desembocaria numa finalidade específica. Assim, os termos origem e finalidade sempre estiveram atrelados um ao outro e muitas vezes confundidos pela filosofia tradicional, como veremos posteriormente.

O modelo platônico nos incita à procura pelas causas e marcos temporais históricos, preocupando-se em traçar uma trajetória para os acontecimentos, determinando um objetivo, um fim específico para eles. A finalidade, nas modalidades platônicas de fazer história, pode ser compreendida como um processo consciente do homem, no qual algo desejado, esperado ou objetivado se torna possível, tanto pela adaptação dos meios aos fins, como também, das partes ao todo. Em outras palavras, a finalidade pode ser entendida como uma correspondência entre um conjunto de coisas ou de acontecimentos e um determinado objetivo que implica em uma certa ordem, ou seja, em uma tendência de obediência a uma determinação natural.

A finalidade determina o alvo, traça um itinerário, estabelecendo um ponto de partida e um ponto de chegada e, dessa forma, limita e direciona a ação do homem, imprimindo-lhe uma utilidade final. Quando se tem uma meta pré-determinada e quando essa finalidade objetivada é cumprida, ações paralelas, alternativas e mesmo as posteriores perdem o sentido, sendo apenas desvios da ordem correta inscrita num determinado curso de eventos.

De acordo com a interpretação de Foucault, a Verdade, de um modo geral, é compreendida como correspondência, conformidade ou adequação entre o que uma coisa é e o que se diz que ela é. Portanto, a verdade consiste em uma relação existente entre pensamento e linguagem, em uma revelação que pode estar ligada tanto aos sentidos, quando de natureza empírica, quanto ao intelecto, quando relativa à apreensão da essência de algo. A verdade, tal como é concebida pelo Modelo Platão, tem como elemento fundamental a semelhança e está ligada às noções de ajuste, de encaixe, de reflexo e de identidade de relações.

Na concepção tradicional filosófica, o sujeito de conhecimento é o fundador, não apenas do pensamento, como também do objeto pensado, isto é, além de ser fundador do saber, o sujeito também se auto funda, na medida em que se torna objeto de seu próprio conhecimento. Portanto, o sujeito de conhecimento, na tradição filosófica ocidental, é originário e absoluto, o princípio determinante do mundo do conhecimento, da ação, da capacidade de iniciativa em relação ao mundo e é, também, quem determina toda a atividade cognoscível.

Em seu escrito “Nietzsche, a Genealogia e a História”, Foucault faz uma interpretação do que Nietzsche explicita nas *Considerações Extemporâneas*, no que se refere à distinção de três tipos de história: a monumental, a antiquária e a crítica. As duas primeiras, descritas como história tradicional, presentes, portanto, no Modelo Platão, e a terceira, também chamada de história efetiva.

A história tradicional, segundo a interpretação de Foucault do pensamento nietzscheano, dissolve o acontecimento singular, admitindo-o como partícipe de uma continuidade ideal, invertendo a relação entre o acontecimento propriamente dito e a necessidade de mantê-lo intacto, colocando-o como parte de um encadeamento natural. Ela tem como atributo uma função de reduzir a diversidade, aproximando-as, recolhendo-as numa totalidade, permitindo ao homem se visualizar e se reconhecer, alheio ao tempo e ao espaço, julgando os acontecimentos com base em referências eternas e imutáveis. Em outras palavras, a história tradicional ignora ou nega as singularidades, universalizando-as.

O historiador tradicional na sua busca de certezas e de encadeamentos, procura apagar o acaso porque nele se inscreve a paixão e a insegurança. Sua proveniência é baixa, isto é, a ele não é dada a possibilidade de escolha; tudo quanto lhe chega às mãos deve ser abarcado, catalogado, incluído. Para o historiador, tudo está no mesmo patamar, não lhe influi o gosto nem o coração, nada pode lhe causar fastio ou alegria porque tudo para ele tem o mesmo peso; dessa forma, o que é mais elevado acaba por ser rebaixado e aquilo que é desprezível torna-se importante. O historiador procura o exato, o imóvel, o perfeito, rejeita o corpo para que a verdade se torne atemporal; rejeita suas preferências, seus nojos, sua forma de olhar e ver, para que tudo permaneça intocável, indelével e incontestável. o corpo, as marcas do tempo, do devir.

Foucault encontra três erros fundamentais no historiador tradicional: a crença na perenidade dos sentimentos, a crença na constância da atuação dos instintos e, a crença que o corpo, com suas leis e fisiologia, escapa à história. .

Sobre o problema da linguagem, Foucault, em seu escrito *Nietzsche, Freud e Marx*, analisa-o historicamente observando uma inadequação entre a linguagem e o que ela tenta expressar em relação aos conteúdos dos pensamentos, das experiências e observações humanas. Há na linguagem um significado apreendido imediatamente e considerado de menor importância e, um outro significado que permanece oculto, que “está por baixo”, que

é o que realmente interessa. Este significado corresponde ao que os gregos compreendiam por *Allegoria* e *Hypohia*.

Além disso, a linguagem nem sempre dá conta de tudo, pois existem muitas coisas que não podem ser expressas através dela, seja através de sua forma escrita ou verbal. Podemos citar como exemplo: as vozes da natureza, os movimentos das práticas sociais, as fisionomias humanas, os animais que produzem discursos que não podem ser convertidos em signos lingüísticos. Este tipo de linguagem sem signos corresponderia ao *Semäion* dos gregos.

Esses dois problemas relativos à linguagem, apontados por Foucault, nos acompanham desde os tempos gregos, mas se tornaram bastante visíveis a partir do século XIX. Até meados do século XVII as preocupações da filosofia eram basicamente de natureza ontológica, mas após esse período as questões filosóficas deram uma ênfase maior para a epistemologia. No século XIX a preocupação filosófica se desloca para o “sentido”, sendo a linguagem o foco principal dos questionamentos filosóficos. Assim, podemos considerar os gestos mudos¹⁸, as enfermidades¹⁹ e o tumulto, o vazio de sentido para a vida²⁰, como discursos ocultos, que ganharam significado e que passaram a mostrar o sentido que pode haver sob as palavras.

Várias modificações se sucederam, desde o Renascimento, e que alteraram, se maneira significativa, as técnicas interpretativas.

Naquele período, o que dava *lugar*²¹ à interpretação era a semelhança, isto é, as técnicas interpretativas eram feitas baseadas na similitude e utilizavam-se de um modelo, estendendo-o ao âmbito de várias disciplinas e ramos de estudos. As quatro similitudes, como diz Foucault, em *As palavras e as Coisas*²², conduziram a interpretação dos textos, aos jogos dos símbolos e da representação. Todo este *corpus* de semelhança foi organizado no século XVI em cinco noções bem definidas:

¹⁸Citados por Foucault como referência aos movimentos sociais abordados por Marx.

¹⁹Como a forma vista por Freud dos problemas psíquicos humanos e, a anemia de forças provocada pela deterioração dos valores em Nietzsche.

²⁰Também uma referência de caráter nietzscheano.

²¹ Foucault escreve *lugar* em itálico a fim de ressaltar que toda a interpretação se dá a partir de um ponto de vista.

²² Págs. 24/41.

1.- Noção de *convenientia*²³- que na linguagem tem o significado de ajuste, encaixe de partes diferentes de um mesmo todo, como por exemplo, alma e corpo, animal e vegetal. A *convenientia* é uma semelhança espacial, de lugar, ou seja, duas coisas se mostram convenientes, emparelhadas, imbricadas, na ordem de uma “aproximação gradativa”. Pelo encadeamento do espaço, aproximam-se os elementos próximos e formam-se cadeias de semelhança²⁴.

2.- Noção de *emulatio*²⁵, em que há um paralelismo de qualidades em seres distintos que funcionam como reflexos em um e em outros. A semelhança acontece como que em um reflexo de espelhos, desvinculada do espaço presente na *convenientia*. Os elos da emulação não formam cadeias, mas círculos concêntricos e rivais.²⁶

3.- Noção de *signatura*²⁷ o que assegura a propriedade de algo a alguém, propriedades visíveis e invisíveis.

4.- Noção de *analogia*²⁸, de identidade de relações entre substâncias distintas, uma superposição da *convenientia* e da *aemulatio*. Suas similitudes acontecem no espaço, nos ajustamentos das sutilezas, aproximando todas as figuras do mundo que se irradiam.²⁹

5.- Oposição entre o *consensio* e o *simulacrum*. Todos os tipos de semelhança abrigam as teorias do signo e as técnicas interpretativas, fundamentando dois tipos de conhecimentos diferentes: a *cognitio*³⁰ que permite a passagem de uma imagem a outra, de uma semelhança a outra; em uma interpretação efetuada na horizontal; e a *divinatio*³¹ que corresponde ao conhecimento em profundidade; de uma interpretação superficial à mais profunda³², ou seja, efetuada na vertical. Estas semelhanças manifestam o *consensus*³³ do mundo que as fundamenta em oposição ao *simulacrum*³⁴, à falsa semelhança.

²³ Em latim significa proporção, concórdia, conformidade.

²⁴ Foucault. *As palavras e as coisas*, pág. 25.

²⁵ em latim *aemulatio* – imitação com desejo de vencer, rivalidade, e também, paralelismo dos atributos de substâncias ou seres distintos

²⁶ Foucault. *As palavras e as coisas*, pág. 26/29.

²⁷ Efeito de selar, tornar válido, confirmar

²⁸ Proporção, semelhança

²⁹ Foucault. *As palavras e as coisas*, pág. 29/30.

³⁰ Inteligência, conhecimento

³¹ Adivinhação, profecia

³² Relação com o que é dito no começo do texto sobre a significação exterior da linguagem e a significação que está por baixo

³³ Do latim *consensio* – consentimento, conformidade

³⁴ Simulacro, falsificação, disfarce

6.- Outra forma de semelhança é o jogo das *simpatias*, que atua no estado profundo das coisas do mundo. Ela não apenas percorre os espaços, como provoca o movimento aproximando o mais distante. A simpatia é a instância do *Mesmo* e tem o poder de assimilar, tornar idênticas as coisas, misturando-as e transformando-as. A figura da simpatia é compensada pela antipatia que mantém as coisas isoladas, impedindo a assimilação. São as simpatias e as emulações que assinalam as analogias³⁵.

Segundo Foucault, a hermenêutica é o “conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido”, enquanto que a semiologia é o “conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpõe semiologia e hermenêutica na forma da similitude”³⁶.

MODELO NIETZSCHE

“A realidade foi despojada de seu valor, de seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo forjado e a realidade...A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito de futuro”³⁷.

Ao utilizarmos o Modelo Nietzsche, em oposição ao Modelo Platão, teremos como referência para esta pequena introdução, o escrito de Foucault “Theatrum Philosophicum”.

Na tentativa de analisar a história do pensamento humano com base nas práticas discursivas, Foucault, utilizando Nietzsche como instrumento, trabalhou com a inversão do platonismo, valendo-se da própria auto designação nietzscheana sobre a sua filosofia, como “platonismo invertido”.

Dessa forma, a análise dos discursos promovida por Foucault irá se desenvolver em dois trabalhos que se auto-relacionam: a arqueologia do saber e a genealogia do poder.

³⁵ Foucault. *As palavras e as coisas*, pág. 32/41.

³⁶ Idem. *Ibidem*.

³⁷ Nietzsche. *Ecce Homo*, Prólogo, 1

Foucault procurará colocar os discursos em permanente problematização, retirando-lhes o núcleo, a essência, a busca por um sentido único e centralizado. A proposta será abandonar a idéia de círculo, de interpretação com base nas semelhanças e trabalhar com as diferenças discursivas, com aquilo que é “deixado de lado”, procurando adentrar em seus labirintos significativos. A inversão do platonismo visa principalmente os questionamentos permanentes, a “ruminação” como tarefa filosófica fundamental, operando sempre com as descentralizações discursivas.

Portanto, a filosofia contemporânea de linha nietzscheana opera com a inversão platônica nos jogos das superfícies dos discursos, libertando-os do dilema da verdade e da falsidade, rompendo os fios com o ideal, fazendo emergir o discurso como prática e como acontecimento. Os modelos podem ser possíveis quando entendidos como deslocamentos de acentos, alterações do ritmo, substituição da estrutura forma/cópia pelo simulacro, pela falsa semelhança, sempre trabalhando pela via da diferença.

Como já dissemos, o trabalho histórico de Foucault será feito através de duas formas distintas: a arqueologia do saber e a genealogia do poder. Na arqueologia, Foucault desenvolve um trabalho que compreende a dispersão tanto do objeto como do sujeito de conhecimento. O discurso será explorado nas suas regras de regulamentação, no que é dito e no que se pode dizer efetivamente, enfim, naquilo que aparece e se esconde, não através de um sujeito determinado, mas das regras capazes de o delimitar e reger. A arqueologia não se remete, portanto, à interioridade discursiva, não se fundamenta nem na teoria do sujeito, nem no objeto que fornece uma continuidade histórica e um sujeito previamente constituído, ela se baseia na exterioridade, nas práticas que regularizam e que fornecem uma significação aos discursos em determinadas épocas.

A atividade genealógica trabalhará o discurso sob um outro ângulo. Sua função será verificar de que forma as regras estudadas pela arqueologia agem de forma estratégica, fazendo emergir pontos de poder que serão responsáveis pela invenção do conhecimento.

Tanto a atividade arqueológica como a genealógica, presentes na pesquisa e análise foucaultianas, irão operar na inversão do modelo platônico, trabalhando a exterioridade, a multiplicidade e as diferenças das práticas discursivas.

Assim como descrevemos a origem, a finalidade, a verdade, o conhecimento e o sujeito de conhecimento, de acordo com o Modelo Platão, descreveremos a seguir, em

linhas gerais, a genealogia, a ausência de finalidade, a produção da verdade, a invenção do conhecimento e a fabricação do sujeito que conhece, elementos presentes no Modelo Nietzsche.

A genealogia.

Ao escrever o *Nascimento da Clínica*, *História da Loucura*, *Vigiar e Punir*, *História da Sexualidade*, entre outros escritos, Foucault utiliza a genealogia de maneira diferente daquela que é compreendida pela filosofia tradicional colocando-a a serviço de uma nova maneira de ver e de fazer história.

A genealogia coloca-se em oposição à pesquisa da origem por sabê-la impregnada de história e, portanto, mostra-se indefinível, indecifrável e suspeita. Impossível entender a genealogia, acreditando que as origens possam ser descobertas sem trazerem consigo máscaras, disfarces, adereços, sentidos diversos, desejos reprimidos e privilegiados, invasões e lutas.

No parágrafo 7 do Prólogo da *Genealogia da Moral*, Nietzsche refere-se à genealogia colorindo-a com a cor cinza. Para Nietzsche, a genealogia não é branca, a cor que reflete a luz, nem negra, a que a absorve, mas “cinza”, uma cor indefinida, sombria, aborrecida, que pode ser vista em diversos matizes. A genealogia reflete a preocupação com a coisa documentada, com o trabalho de catalogação minuciosa do estudioso que, iluminando as sombras, procura no corpo da história as marcas, os disfarces, os esconderijos onde tudo o que foi considerado desprezível e, conseqüentemente, excluído pelos historiadores tradicionais permaneceu, trazendo-os à luz e devolvendo-lhes a característica de acontecimento.

Foucault ao iniciar seu texto *Nietzsche, genealogia e história*, com a frase: *a genealogia é cinza*, não está apenas retomando Nietzsche, mas utilizando-o como instrumento de sua reflexão, ou seja, ele está querendo nos dizer, usando as palavras de Nietzsche, que o estudo das origens não nos revela certezas claras, distintas, precisas, primárias, como as cores preta e branca, mas mostra-nos que a coisa documentada deve ser tratada como algo que provem de misturas, de várias combinações, interferências, reestruturações, e que obtém como resultado perspectivas múltiplas, tonalidades, matizes. O

trabalho do genealogista é cinzento, porque se faz presente nas filigranas, é esmiuçador, escrupuloso, detalhista, paciente³⁸. Cinzento também é seu ambiente de trabalho, lugar carregado de arquivos, impregnado de documentos.

A genealogia torna indispensável o esperar e espreitar com perseverança, cuidado, sabedoria, para que se possa escolher as ferramentas necessárias com a finalidade de reencontrar o não dito, o não escrito e, nestas lacunas, determinar a relação e o confronto das forças dominantes que interferem na produção e na transformação dos fatos históricos em acontecimentos relevantes.

Para Foucault: “a genealogia é um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, tornando-os capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico”³⁹

a.- A terminologia genealógica.

Passemos agora aos termos que definem a genealogia nietzscheana, tal como interpreta Foucault. Dessa maneira, poderemos compreender melhor como Nietzsche, na visão de Foucault, concebia a tarefa de historiador ou genealogista. Em oposição à *Ursprung*, Nietzsche cunhou um sentido técnico para os termos *Entstehung* e *Herkunft*.⁴⁰

Foucault localiza em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*.

Um dos empregos não é marcado, mostra-se frouxo, alternado com outras palavras alemãs que significam surgimento, princípio, nascimento. Há vários exemplos desse emprego frouxo em aforismos da *Gaia Ciência* e na *Genealogia da Moral*.

Há um outro emprego da palavra que se mostra marcado, preciso, utilizado por Nietzsche, por exemplo, no cap. I de *Humano, demasiadamente Humano*, titulado “das coisas primeiras e últimas”, na *Gaia Ciência*, af. 151 quando se refere à origem da religião relacionando-a com a necessidade metafísica, ou no af. 353, quando a origem das religiões é vista como invenção, um “disciplinar a vontade”. Todos esses aforismos são citados por Foucault na interpretação do pensamento de Nietzsche no que se refere à genealogia.

³⁸ Deleuze em seu livro *Foucault*, chama-o de “arquivista”, pág. 13.

³⁹ Foucault. “A Genealogia e o Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 172.

⁴⁰ os termos *Ursprung*, *Entstehung* e *Herkunft* designam respectivamente a origem, a emergência e a procedência. Todas as vezes que estes termos forem usados neste trabalho deverão ser traduzidos e compreendidos através desses significados.

b.-A recusa da pesquisa da origem.

Foucault aponta três motivos que podem justificar a recusa de Nietzsche, o genealogista, em pesquisar a *Ursprung*:

1.- o fato de que o pesquisador das origens procura a essência, sua forma imóvel, sua identidade, desprezando tudo quanto lhe é externo, tudo aquilo que possa se colar e impregnar essa identidade, tomando por acidental tudo o que se mostra como disfarce, imprevisão, aventura, tudo quanto se possa acrescentar, retirar ou deixar de lado.

Ao escutar a história e não a metafísica, o genealogista aprende que há algo atrás das coisas que acabou por construir a essência com elementos estranhos a ela, algo que aparece por acaso e que se torna um enigma a ser decifrado⁴¹. Este algo não provém da razão, nem da dedicação à verdade e aos métodos científicos, porque vem carregados de paixão, de ódio, de discussões e lutas⁴².

“O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”⁴³

2.- o fato de que a história tem nos dado motivos de sobra para rirmos de toda a sua pompa e circunstância. A questão que se formula é: como levar a sério a crença de que as coisas nasceram das essências, de que tudo possui uma ascendência perfeita e gloriosa? Como admitir o nascimento divino do homem, se é constatada a sua evolução a partir de um ser inferior na escala zoológica, como o macaco? Foucault admite que tudo isso não passa de pura ironia.

3.- o fato de que ao procurarmos a origem, constatamos que a verdade das coisas está ligada irremediavelmente à verdade discursiva. Ao procurarmos a origem, nos perdemos nos limites e nos artifícios da linguagem e a verdade, portanto, é mostrada como a proliferação de erros que a história teve o condão de cristalizar⁴⁴.

A genealogia, tal como é compreendida por Nietzsche, não parte à procura das origens ignorando suas vestes históricas, ao contrário, trabalha paciente e meticulosamente nos “baixos fundos”, detendo-se no que é fortuito, maldoso, esquecido, no que há de

⁴¹ Nietzsche, *Aurora*, 123

⁴² Idem, *Humano, demasiadamente humano*, 34

⁴³ Foucault “Nietzsche, genealogia e história” in *Microfísica do Poder*, pág. 18.

⁴⁴ Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, “História de um erro”.

vitório e perdido, escavando o espaço e o tempo sem ignorar a poeira, sem fechar os olhos para o mais feio, sem desprezar a história porque é nela e com ela que reaparecem os signos transmutados e em constante devir.

c. - A proveniência.

O termo *Herkunft* é admitido primeiramente como proveniência, como uma relação de indivíduos de mesmo sangue, da mesma estirpe. Nietzsche utiliza várias vezes esse termo, seja quando se refere à raça ou ao tipo social. A *Herkunft* diz respeito não ao que pertence a um ou outro grupo, mas às marcas que se entrecruzam e que lhes são comuns, não os aproximando pela semelhança, mas por uma ordenação que procura separar as marcas diferentes.

Em segundo lugar: a proveniência permite encontrar no caráter ou no conceito, a proliferação dos acontecimentos que lhe deram a forma. A genealogia não tem por intenção trazer o passado para o presente ignorando todos os acidentes de percurso. Sua tarefa está na demarcação desses acidentes, dos desvios, das inversões, dos erros, das falhas de apreciação, dos maus cálculos que foram responsáveis por tudo que vem de nós e que tanto valoramos. A raiz do que somos e conhecemos está na exterioridade do acidente.

Num breve resumo, podemos dizer que o que Foucault afirma é que a *Herkunft*, para Nietzsche, procura ordenar as marcas diferentes, não demonstra uma linearidade temporal e demarca os desvios.

A associação da palavra *Herkunft* com *Erbschaft*⁴⁵ é feita várias vezes por Nietzsche. Esta herança não é adquirida, acumulada e solidificada; é um conjunto heterogêneo de falhas, de fissuras que mantém o solo genealógico movediço e trêmulo no seu interior. Quando se associa a palavra *Herkunft* com *Erbschaft* tem que se ter em vista que ela não é considerada uma aquisição, tem que ser vista como um conjunto de trincas, rachaduras, camadas que se superpõem; nada funda, pois sua real tarefa é fragmentar e agitar, mantendo o solo em movimento; e, atentar para o fato de que a pesquisa da proveniência “mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”.

⁴⁵ Herança

A conclusão tirada por Foucault é que a proveniência se inscreve no corpo, porque é nele que se inscreve a história e traz consigo a aprovação do erro. É no corpo que estão marcados o clima, o solo, a alimentação, os dissabores, mágoas e alegrias, perdas e ganhos, erros e acertos, saúde e doença, força e fraqueza, orgânica e moral. A proveniência demonstra que é no corpo que os nós se atam e desatam, quando se harmonizam e quando lutam e é neste ponto de articulação do corpo com a história que situaremos a genealogia.

d.- A emergência.

A palavra *Entstehung*, usada por Nietzsche e interpretada por Foucault, designa o ponto de surgimento, a emergência, o vir à tona. Não se pode procurar a emergência numa linha reta, contínua, nem confundí-la com a finalidade atribuída à coisa da qual se investiga. Confundir a emergência com a sua finalidade, isto é, embarçar a causa com o efeito, é um erro que se costuma praticar. A genealogia como impulso de procura pelas causas, como emergência, é entendida como uma submissão da vontade às forças determinantes do momento. Foucault denomina este subjugamento de forças de “jogo casual das dominações” e é exatamente o que dá a configuração do presente.

Não se pode entender adequadamente a emergência sem relacioná-la com a proveniência. Assim, para expormos a definição nietzscheana de emergência, tal como a interpreta Foucault, será preciso retomar alguns aspectos da proveniência.

Nas análises da *Herkunft* o que está em jogo são as lutas internas, as batalhas travadas entre os impulsos e como aqueles que são subjugados procuram fugir do enfraquecimento. As forças vão sendo canalizadas na medida da necessidade, ou seja, diante de uma situação crítica e circunstancial, atendendo aos apelos da vontade. Cada espécie, na sua luta pela vida assegura sua sobrevivência no combate contra as adversidades. Cada indivíduo de uma mesma espécie necessita de seus iguais a fim de poder vencer as batalhas à sua volta e quando isso acontece, cada indivíduo olhará o seu próximo como rival travando com ele uma luta pelo sol. A própria força, quando submetida à outra, trava consigo mesma um combate que se estabelece contra seu próprio enfraquecimento e, diante deste, irá encontrar novamente vigor para lutar, impondo-lhe limites e macerações.

Agora estamos em condições de ver no que consiste a emergência.

A *Entstehung* é a entrada em cena das forças que se colocam umas diante das outras, deixando entre elas o cheiro e a tensão da ameaça. Isto fica bem claro no texto nietzscheano da *Genealogia da Moral*. A diferença entre a proveniência e a emergência está exatamente no fato de que enquanto a primeira designa o que ficou marcado no corpo, ou seja, seu grau de desfalecimento, a luta dos bastidores, a segunda, marca o lugar de enfrentamento, ou seja, a entrada em cena das forças que já travaram a batalha. Utilizando outras palavras, a proveniência é a ferida provocada pela luta, enquanto a emergência designa o espaço aberto entre as forças que se enfrentam, a distância estabelecida pós-luta, o local onde aconteceu a batalha. Este lugar, entretanto, não pode ser considerado como fechado com seus oponentes em situação de desigualdade. O lugar onde a emergência se instala pode ser definido como um “não-lugar”, um “entre”, o local onde fica evidente que os adversários se defrontaram e estabeleceram um espaço entre eles. Cada um ocupa o seu próprio espaço no qual o outro não tem lugar.

“Ninguém é responsável por uma emergência; ninguém pode se auto glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício”⁴⁶

Todos os processos de dominação, de luta, se estabelecem mediante a existência de um ritual, de uma série de procedimentos que marcam, gravam lembranças, exercem e satisfazem a violência, prometem sangue⁴⁷. O que resulta de doce, de pacífico, significa apenas perversão e o que possibilita o avanço é a quantidade de massa que deve ser sacrificada, de dominação em dominação.⁴⁸

2.- A produção da verdade.

Antes de falarmos da maneira pela qual Foucault se refere à verdade como uma produção humana, iremos nos reportar a Nietzsche.

No pensamento nietzscheano, a verdade pode ser entendida como uma perspectiva fossilizada, fruto de relações de poder em que as forças dominantes são reativas, negadoras de vida e de criatividade.

⁴⁶ Foucault. *Nietzsche, genealogia e história in Microfísica do Poder*.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, 6

⁴⁸ Idem, *ibidem*, II, 12

As verdades são metáforas incorporadas, petrificadas, desgastadas pelos metafísicos, religiosos e cientistas que compreendem a linguagem erroneamente, tomando as afirmações codificadas sobre substâncias, como declarações sobre como as coisas se mostram objetivamente.

Para Foucault, a “verdade” não é usada como termo de avaliação, ela é produzida por mecanismos, pelos quais os discursos determinam o jogo do verdadeiro e do falso. Na sua análise histórica, Foucault observa que há uma descontinuidade entre os discursos bem-sucedidos que acabaram por organizar determinados campos de investigação e enunciados aceitáveis. Consta, também, que a produção da verdade acontece por intermédio de um poder que se enraíza na vida e que mantém sobre o corpo humano um controle e vigilância distribuídos pelos campos da psiquiatria, da medicina, da criminologia e da sexualidade.

Foucault entende por verdade o conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados⁴⁹, compreendendo-a como vinculada a sistemas de produção e controle de poder que são chamados Regimes de Verdade⁵⁰. Nota-se aí o desligamento da noção de Verdade entendida como algo cristalizado, imóvel, perene, ideal, presente no Modelo Platão.

A proposta de Foucault é fazer uma História da Vontade de Saber verificando como ela se constitui como uma história da produção da verdade, obtida através da análise das práticas discursivas.

3.- A ausência de finalidade

Atendendo às suas necessidades de segurança, o homem estabeleceu metas para que as suas ações não ficassem sem rumo, sem sentido, não corresse a esmo por um caminho ignorado. Compreendeu-se, então, esta destinação estabelecida como a mola propulsora para o desenrolar da ação.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos fala sobre a finalidade. Em sua análise, o desenvolvimento só pode ser entendido como uma sucessão de subjugamentos de

⁴⁹ Foucault. “Verdade e Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 14.

⁵⁰ Idem. *Ibidem*.

impulsos, tanto profundos como independentes, acrescidos das resistências encontradas no processo e das metamorfoses, ou seja, das mudanças de forma resultantes das ações contrárias bem sucedidas. Em outras palavras, o desenvolvimento pode ser percebido como a adição de todos os processos ocorridos nos subsolos mais profundos, de todas as ações e reações semelhantes às que ocorrem no universo químico, onde compostos orgânicos e inorgânicos são capazes de construir e destruir, de se chocar e resistir, de agir e reagir, de abafar e acender, de dilatar e comprimir, até o acúmulo de forças suficientes para a afirmação da vida.

Neste processo geológico de movimentação e choque das camadas profundas, o grau de desenvolvimento é medido não apenas por tudo quanto é abarcado mas também e principalmente pelo que se tem de abandonar, deixar de lado, rejeitar, sacrificar. O homem experimenta, degusta, acolhe e rejeita, incorpora e descarta, enfim, escolhe. É o escolher com seletividade que possibilita os diversos devires.

O estabelecimento de uma meta, de uma finalidade para as ações humanas, imobiliza os instintos, impedindo-os de se movimentarem e de estabelecerem uma luta, onde a dominação de uns sobre outros, visa impedir a petrificação e a decadência.

Foucault partilha com Nietzsche a opinião de que a incerteza e o acaso da luta determinam o impulso que em dado momento se sobrepõe a outro. Não há intenção, nem resultado esperado, apenas o acontecimento, fruto do acaso, da necessidade, do jogo dos instintos que se vergam ao jugo da vontade.

"...para toda espécie de história não há nenhuma proposição mais importante do que aquela, que com tanto esforço foi conquistada, mas também **deveria ser** efetivamente conquistada - ou seja, que a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade final, seu emprego e ordenação de fato em um sistema de fins, estão **toto coelo** um fora do outro; que algo de existente, algo que de algum modo se instituiu, é sempre interpretado outra vez por uma potência que lhe é superior para novos propósitos, requisitado de modo novo, transformado e transposto para uma nova utilidade; que todo acontecer no mundo orgânico é um **sobrepujar**, um tornar-se **senhor**, e que, por sua vez, todo sobrepujar e tornar-se senhor é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual o "sentido" e "fim" de até agora tem de ser necessariamente obscurecido ou inteiramente extinto"⁵¹.

⁵¹ Idem, ibidem.

Os genealogistas da moral confundiram a “finalidade, a utilidade final” com a sua "causa de origem", isto é, atribuíram ao efeito provocado, o motivo da sua gênese⁵². Esqueceram-se de que tudo que existe e que realmente se efetiva, passa a ser ajustado por novas forças às novas situações e necessidades. É este sobrepujar o que já está aí e assenhorear-se do que está por vir, que denota que não se pode falar em finalidade definitiva que norteiem as ações humanas. Estas devem ser excluídas na medida em que, quando as atingimos, colocamos um ponto final em toda a possibilidade de transformação e de novas descobertas, impedindo, assim, o surgimento de novas interpretações dos acontecimentos. Em outras palavras, podemos dizer que se elas são direcionadas para uma utilidade específica, elas tendem a ser apenas interpretações de interpretações, ou seja, uma repetição infinita do *mesmo*, um eco das mesmas vozes. Não há, portanto, uma finalidade, mas sim “as finalidades”; objetivos que se sucedem, que se alteram, que hierarquizam os impulsos vigentes sem incompatibilizá-los, sem fundí-los ou misturá-los.

A vontade humana tem como um dos seus elementos uma "vontade de poder que se mostra operante em todo acontecer", e está, portanto, sujeita à relação mando/obediência. Assim, as forças que impulsionam a ação, isto é, aquelas que a ordenam, permitem um "ajustamento", uma "reatividade", um redirecionamento no cumprimento da ordem de comando. O que se constata é que foi feita uma confusão entre a noção de avanço e a noção de adaptação, de amoldamento, de adequação. Colocou-se em primeiro plano uma atividade de segunda ordem, ignorando-se toda e qualquer vontade de poder, desconhecendo-se todos os afetos que se mostram dominantes na execução das atividades. Marginalizou-se a força criadora, espontânea e expansiva que antecede a adaptação, negando-lhe a sua propriedade fundamental que é a mobilidade.

Quando Nietzsche nos diz que os fatos não existem e o que há são apenas interpretações, ele está constatando que não apenas as causas de todas as ações humanas são irrelevantes, como também que o sistema de fins estabelecido pelas ordenações humanas, seus efeitos e, conseqüentemente, seus objetivos devem ser extintos para que outros espaços se abram, outras perspectivas apareçam, novas forças se ajustem e

⁵² Foucault cita e enfatiza essa passagem da *Genealogia da Moral*, II, 12, em “Nietzsche, a Genealogia e a História” in *Microfísica do Poder*, em relação ao castigo: admite-se como causa de origem do castigo, a necessidade de punir. Entretanto a finalidade do castigo é a punição. Dessa forma costuma-se confundir a gênese de uma coisa com a sua finalidade.

se engrenem, impulsionando-as sempre para outras utilidades e para uma constante superação.

Usando a analogia que Nietzsche faz com o mundo orgânico, cada espécie nova que surge, procura adaptar-se ao meio em que vive e dessa forma participa do ciclo biológico com uma determinada finalidade. Entretanto as condições climáticas de alimentação e de sobrevivência não são estanques e se modificam com o passar do tempo. Espécies são extintas na sua totalidade, outros indivíduos de outras espécies sobrevivem por serem mais fortes ou por adaptarem-se às novas condições, adquirem, assim, uma nova posição no ciclo biológico e, conseqüentemente, uma nova finalidade, que não é necessariamente vinculada à anterior. Na filosofia nietzscheana, tudo o que acontece está, portanto, em permanente movimento de transformação e de ajuste.

Quando Foucault nos diz que a palavra humana, obedecendo a determinadas regras éticas e religiosas impostas pelo homem, cristalizou-se, ele quer dizer que ela acabou por atingir uma finalidade, ou seja, nomeando as coisas, atribuindo-lhe um sentido final, acabou sendo convertida em signos concretados. Dessa forma, tornou-se apenas um código, perdendo a dinâmica da invenção e criação, tornada, apenas, meio de comunicação animal, portanto, certo, determinado e previsível; por outro lado, adquiriu um certo caráter sagrado, divino e, convertendo-se em crença, passou a ter um valor de verdade, ficando, desta forma, inquestionável e imutável.

4.- O conhecimento como invenção.

Ao admitir o conhecimento como uma invenção humana, Foucault em seu livro *A verdade e as formas jurídicas*, irá se referir ao pensamento nietzscheano, valendo-se de vários de seus aforismos. A proposta foucaultiana seguirá os lineamentos de Nietzsche presentes num aforismo do período de 1873.

“Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante de maior mentira e de suprema arrogância da história universal.”⁵³

⁵³ Nietzsche. *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Par. 1

Nietzsche utiliza o termo alemão *Erfindung*⁵⁴ para se referir ao conhecimento. A utilização desse termo por Nietzsche é colocada em oposição a *Ursprung*. Foucault citará três aforismos de Nietzsche, para estabelecer a diferença entre a *Ursprung* e a *Erfindung*.

Na *Gaia Ciência*, 151, Nietzsche irá abordar a maneira como Schopenhauer compreendeu a religião⁵⁵. Neste aforismo, Nietzsche afirma o erro cometido por Schopenhauer ao procurar a *Ursprung* da religião, num sentimento metafísico presente em todos os homens, e que conteria, por antecipação, o núcleo e o modelo de toda a religião. Para Nietzsche, admitir isto como verdadeiro seria admitir que a religião já estivesse implícita no sentimento metafísico. Nietzsche vai dizer que a religião foi inventada a partir de uma doença, de um enfraquecimento das forças criadoras do homem. Há, portanto, uma oposição fundamental entre a continuidade da *Ursprung* com sua origem solene⁵⁶ e a ruptura da *Erfindung* com sua origem mesquinha⁵⁷.

Nietzsche, em outro aforismo, falará da idéia da *Erfindung* da poesia, surgida a partir da utilização da rítmica e da música da linguagem, com o objetivo de estabelecer uma relação de poder entre as palavras proferidas pelo criador e as dos outros⁵⁸.

No mesmo sentido de abordagem da diferença entre a *Ursprung* e a *Erfindung*, Nietzsche também falará que o ideal não tem origem, sendo produzido numa grande usina por meio de uma série de mecanismos⁵⁹. A *Erfindung*, será colocada em oposição à origem solene tal como é compreendida pelos filósofos tradicionais de nossa cultura ocidental.

Dizer que o conhecimento é inventado “é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana”⁶⁰.

A *Erfindung* é por um lado uma ruptura, e por outro lado, nos mostra que possui um começo inconfessável, porque envolve obscuras relações de poder. Foi através dessas pequenas coisas inconfessáveis, dessas mesquinhas, que as coisas grandes se formaram. A tarefa do historiador é arquivar meticulosamente essas vilanias históricas, essas invenções humanas, executando o papel de genealogista.

⁵⁴ Invenção.

⁵⁵ Ver também o af. 353 da mesma obra.

⁵⁶ Sentimento metafísico.

⁵⁷ Enfraquecimento de forças.

⁵⁸ Nietzsche, *Gaia Ciência*, 84.

⁵⁹ Idem, *Genealogia da Moral*, I, 14.

⁶⁰ Foucault. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, I

Afirmar, como Nietzsche, que o conhecimento é uma invenção, implica no descarte de qualquer possibilidade de tê-lo inscrito no homem como germe, fazendo parte da sua natureza.

Se o conhecimento é o produto das relações entre os instintos não estando presente neles nem sendo um instinto entre outros, Foucault está admitindo, como Nietzsche já o fizera, que o conhecimento é o resultado do jogo de dominação, da luta entre os instintos e na produção de um compromisso ao final da batalha.

Falando de outra forma, o conhecimento, para Nietzsche, parte da luta entre os instintos e da sua compressão, tensão e apaziguamento, produz como resultado um compromisso, um efeito de superfície. Não é possível deduzir o conhecimento a partir dos instintos, mas sim da luta que se estabelece entre eles, do seu resultado, do seu risco e do seu acaso. É, portanto, contra-instintivo e contra-natural.

Em resumo, admitindo-se o conhecimento como invenção humana, tomando-se por referência o modelo nietzscheano, podemos dar a ele dois sentidos: o primeiro como conflito entre os instintos do qual ele é o resultado fortuito, não fazendo parte nem derivando da natureza humana; e, um segundo sentido, o fato de que o conhecimento não possui também qualquer relação de parentesco com o mundo a conhecer, ocorrendo, portanto, uma ruptura com as condições da experiência e de seu objeto. O conhecimento é inventado no espaço existente entre a natureza humana e o mundo.

O caráter do mundo é analisado por Nietzsche na *Gaia Ciência*, 109: “O caráter do mundo é o de um caos eterno, não devido à ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza e de sabedoria”. Foucault irá analisar esse aforismo dizendo que, excluindo o fato da natureza ter suas próprias leis e, concentrando-se neste mundo caótico, o conhecimento terá de lutar e de se relacionar com este mundo sem lei e sem harmonia. Não há continuidade natural entre o conhecimento e o instinto, pois encontramos aí uma relação de luta e dominação entre o conhecimento e as coisas que nos são dadas a conhecer, sendo a relação estabelecida de violação, de poder e de força.

A ruptura de Nietzsche com a tradição filosófica se estabelece em duas vias: 1.- entre o conhecimento e as coisas a conhecer e, 2.- entre o conhecimento e o sujeito que conhece. Se admitirmos, então, que a relação entre o conhecimento e o mundo não é de apaziguamento e harmonia, mas arbitrária, de poder e de violação, a existência de Deus,

fundamentação fornecida pelo cartesianismo, é dispensável. Da mesma forma, em nossa contemporaneidade, a função do sujeito pensante é colocada em xeque. O *cogito* não é mais individual e separado do real, mas coletivo e enraizado na realidade. A linguagem, como representação feita pelo homem do mundo, só pode ser entendida como uma representação não fixada, em permanente devir, assim como o ser da linguagem, o sujeito que representa o mundo, é fabricado a partir da realidade móvel do mundo, inscrita nas instituições e nas práticas sociais.

Se entre o conhecimento e os instintos humanos existe uma relação de luta e de dominação de forças, não há como falar em unidade e soberania do sujeito de conhecimento, pois este se mostra fabricado dentro dessas relações de forças, sendo seu caráter, contingente. Em Descartes, a continuidade entre desejo e conhecer, instinto e saber, corpo e verdade, estabelecia a unidade do sujeito. Se entendermos que de um lado colocam-se os mecanismos dos instintos, os jogos do desejo, da mecânica do corpo e da vontade e, de outro lado, um nível de natureza diferente, o que desaparece não é Deus, mas sim a unidade do sujeito. Admitiremos a existência de vários sujeitos ou não admitiremos a existência de nenhum sujeito. O texto de Nietzsche, na visão foucaultiana, rompe exatamente nesse ponto com a tradição filosófica.

Em contraposição ao Modelo Platão, não há, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre o conhecimento e as coisas a conhecer.

Num breve resumo, podemos dizer que, na interpretação foucaultiana, a *Erfindung*, segundo Nietzsche, possui duas características básicas. A primeira é a de ser uma ruptura, tanto com o sujeito, na sua luta contra os instintos, quanto com o objeto a conhecer, na sua luta contra um mundo sem lei e sem harmonia; e, a segunda, a de ter um começo mesquinho, ou seja, obscuras relações de poder estão envolvidas nesse processo.

a.- O conhecimento como fruto do interesse.

Foucault ao abordar esse tema, num breve *Resumo* dos cursos que ministrou no Collège de France, menciona o aforismo 110 da *Gaia Ciência*, em que Nietzsche fala sobre o conhecimento como uma “invenção” humana derivada de um jogo entre instintos, impulsos, desejos, medo e vontade de apropriação. O conhecimento é produzido,

“inventado”, nessa cena de luta, onde não se configura como resultado da harmonia, do equilíbrio das relações, mas sim do ódio, do pacto frágil, prestes a se desfazer pela traição, de um compromisso provisório e duvidoso. O conhecimento é um acontecimento, ou vários acontecimentos provisórios e é sempre dependente dos instintos dominantes, um escravo do interesse. Se este conhecimento “inventado” se constitui como “conhecimento da verdade”, ele se dá sempre por intermédio do jogo da falsificação que coloca a distinção entre verdadeiro e falso. O interesse é um instrumento do conhecimento e, portanto, anterior a ele.

Para Nietzsche, não há conhecimento derivado de relação de prazer e de felicidade, mas sim de ódio, luta, maldade, a ponto de ser possível até a sua renúncia em favor da própria luta. Não há, portanto, relação com a verdade, pois esta é só um efeito da falsificação operada em nome da oposição entre o verdadeiro e o falso. Este modelo nietzscheano é o mais distante da metafísica tradicional, porque vê o conhecimento como instrumento exclusivo do querer e a ele é subordinado, sendo a verdade um efeito dessa falsificação.

Há um outro problema a ser abordado quanto ao conhecimento. Como o simples jogo de instintos pode fabricar conhecimento se não há entre eles qualquer relação de identificação ou derivação?

Foucault admite que o caráter do conhecimento é maldoso porque este é fabricado numa cena de luta entre instintos. Portanto, nele estão envolvidas as paixões humanas, sentimentos de ódio, de zombaria e desprezo. Segundo Nietzsche é pela luta, pela possibilidade de prejuízo de um e de outro impulso, pela estabilização momentânea do estado de guerra que é produzido o corte, a invenção do conhecimento.

“Atrás do conhecimento, na raiz do conhecimento, Nietzsche não coloca uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, ao contrário, impulsos que nos colocam em posição de ódio, desprezo, ou diante de coisas que são ameaçadoras e presunçosas”⁶¹

O trabalho nietzscheano, abarcado por Foucault como recurso metodológico, liberta-se do Modelo Platão ao conceber o conhecimento como produto do interesse,

⁶¹ Foucault. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, I, pág. 21.

rejeitando a adequação, unidade e pacificação como elementos responsáveis pela sua constituição.

5.- Os domínios de saber e a fabricação do sujeito do conhecimento.

Uma questão presente nos escritos de Foucault é referente à possibilidade de formação dos domínios de saber a partir de práticas sociais. Para responder a essa pergunta, Foucault traçou três eixos de pesquisa.

O primeiro, referente a uma tendência marxista acadêmica, procurou encontrar na consciência dos homens o reflexo e a expressão das suas condições econômicas de existência, apresentando o defeito grave de admitir a pré-existência de um sujeito de conhecimento no qual as condições econômicas, sociais e políticas de existência se mostram coladas nele.

Mas as práticas sociais, para Foucault, não só produzem domínios de saber como também fazem nascer sujeitos de conhecimento, pois, tanto a relação deste sujeito com o objeto do saber, como a própria verdade, possuem uma história. Dessa forma, as práticas sociais, seu controle e vigilância, formaram, a partir do século XIX⁶², um saber que não foi impresso e nem se impôs a um sujeito pré-existente, mas possibilitou a formação de um novo ser de conhecimento. Esta pesquisa nos serve, portanto, para demonstrar duas coisas; a inadmissibilidade da concepção que admite a existência prévia de um sujeito de conhecimento e de domínios de saber; e, a criação, tanto de um sujeito de conhecimento como de domínios de saber a partir das práticas sociais.

O segundo eixo de pesquisa possui uma natureza metodológica e se refere a uma análise dos discursos compreendidos como um conjunto regular tanto de fatos lingüísticos como de características polêmicas e estratégicas.

Já o terceiro eixo de pesquisa procura a convergência das duas pesquisas anteriores e diz respeito a elaboração de uma nova teoria do sujeito. A preocupação de Foucault não será localizar esse sujeito de conhecimento dentro de uma filosofia cartesiana ou kantiana, mas admitir que todos esses sujeitos são compreendidos apenas como momentos de um sujeito mais genérico, a-histórico e atemporal que pode ser denominado

⁶² Pode-se verificar no *Nascimento da Clínica*, a *História da Loucura*, etc.

de sujeito de representação, isto é, aquele que representa o mundo e que, portanto, é também sujeito e objeto da linguagem.

De acordo com a análise histórica empreendida por Foucault, a filosofia manteve como núcleo, durante três ou quatro séculos, o sujeito de conhecimento. Durante esse período, a teoria do sujeito foi modificada e renovada através de uma série de teorias⁶³ e práticas, entre as quais, a prática psicanalítica⁶⁴.

A psicanálise, como teoria e como prática, procurou reavaliar a prioridade inviolável e sagrada do sujeito, estabelecida desde Descartes. Apesar de a psicanálise ter colocado em questão essa posição absoluta do sujeito no que se refere à epistemologia, à teoria das idéias, ou à ciência, no âmbito filosófico, o sujeito ainda se manteve como foco e centro do conhecimento, obedecendo às concepções tradicionais da filosofia.

Para Foucault, quando pensamos a história, temos o sujeito de conhecimento como ponto de origem tanto do saber como da verdade. O sujeito é visto como fundador do pensamento e do objeto pensado. Por sua vez, a História é vista como uma totalidade sem rupturas. A proposta de Foucault é verificar de que maneira esse sujeito do conhecimento, que é também o sujeito da linguagem, se constitui a partir de sua posição no interior dessa história e como a verdade é fixada, tendo como foco um sujeito que se movimenta no tempo.⁶⁵

Voltando ao âmbito da primeira pesquisa, Foucault verificou que na tradição acadêmica marxista ainda permanecia a concepção filosófica tradicionalista do sujeito. Na visão foucaultiana, a constituição do sujeito deveria ocorrer no interior do discurso compreendido na forma encontrada pelo seu segundo eixo de pesquisa, ou seja, no interior do jogo estratégico no qual as práticas sociais estariam incluídas.

“Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo que a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história”⁶⁶

⁶³ Pode-se notar, aqui, uma referência ao segundo eixo de pesquisa referido anteriormente, a re-leitura do discurso como jogo estratégico.

⁶⁴ Verifica-se também uma referência ao primeiro eixo de pesquisa, que vê a criação de domínios de saber e de sujeitos de conhecimento a partir das práticas sociais.

⁶⁵ Foucault. *A verdade e as formas jurídicas*, I

⁶⁶ Idem. *Ibidem*, pág. 10.

Entre todas as práticas sociais, as práticas judiciárias são as maiores responsáveis pelas emergências de novas formas de subjetividade.

As transformações da vontade de saber provocadas pelas tentativas de abandono dos preconceitos e na ênfase na experiência, forneceu ao homem a possibilidade de olhar para si mesmo de uma maneira diferente e, através da análise histórica, demonstrar a multiplicidade de um sujeito de conhecimento, que não possui unidade, universalidade, nem é pré-existente às condições de espaço e tempo. A conclusão foucaultiana é que o sujeito de conhecimento é fabricado pelas práticas sociais, especialmente, pelas práticas judiciárias.

6.- A nova forma de compreender a história

“ Mas o filósofo vê “instinto” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem nos últimos quatro milênios como de um eterno, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde seu início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia”⁶⁷.

A crítica de Nietzsche quanto à concepção tradicionalista da História, acolhida e colocada em prática por Foucault, reconhece as eventualidades e as transformações históricas, enfatiza a defasagem entre prática e sentido, admite a descontinuidade como análise e empreendimento filosófico.

Para entendermos a nova maneira de compreender a história e de utilizar a genealogia como ferramenta de trabalho como Nietzsche a compreendeu e como Foucault a interpreta, é necessário fazer-se o mesmo percurso foucaultiano, partindo de uma leitura das *Considerações Extemporâneas* para em seguida nos dirigirmos a *Humano, Demasiadamente humano, Aurora e Genealogia da Moral*.

⁶⁷ Nietzsche. *Humano, Demasiadamente Humano*, I, 2.

a.- A história efetiva.

Na leitura de Foucault, Nietzsche estabelece nas *Considerações Extemporâneas* a distinção de três tipos de história: a monumental, a antiquária e a crítica, sendo que as duas primeiras podem ser consideradas como história tradicional.

Muitas vezes a genealogia é designada como história verdadeira, efetiva e, em outras, é vista como espírito⁶⁸ ou como sentido histórico. A crítica de Nietzsche está dirigida para a forma histórica sob o ponto de vista supra-histórico, ou seja, para uma história que se coloca além de si mesma, que atribui a si uma tarefa de busca metafísica, onde poderemos localizar as duas formas de história tradicional.

Se o sentido histórico se envolve supra-históricamente, a história passa a ser vista como ciência objetiva e a metafísica se apodera dela. Entretanto o sentido histórico escapa da metafísica e torna-se instrumento da genealogia, distinguindo, separando, deixando as margens aparecerem, apagando o historiador supra-histórico que se dirige para o passado e, reintroduzindo no devir, o que se crê imortal no homem, na eternidade dos sentimentos, na constância dos instintos.

O saber histórico despedaça nossas crenças, expõe as batalhas de forças, oferece objetivos que podem ser eliminados, propicia uma experimentação que desvenda trabalhos e sacrifícios, possibilita a destruição, investiga as paixões, porque a história marca o corpo e nele inscreve o trabalho, o repouso, as lutas e as resistências. O que torna a história efetiva especial é o fato dela não se deter nas constâncias, é o fato dela desconstruir continuamente para que não haja reconhecimento.

Para Nietzsche, o homem histórico, aquele que possui o saber histórico, sabe que é impossível viver sem esquecer, sem ver a vida como um processo; ele age e pensa a-historicamente, sua ocupação não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida. É o único que faz algo no presente porque é o único que atua; que ruma continuamente, olha para trás para compreender o presente e desejar o futuro como porvir, porque enquanto o futuro é esperado, é no porvir que agimos e estabelecemos “relações”.⁶⁹

⁶⁸Nietzsche. *Genealogia da Moral*, Prefácio, 7.

⁶⁹ Podemos dizer que aí está a explicação para o título da obra de Nietzsche *Considerações extemporâneas*. Seu texto não é destinado ao tempo em que é produzido, mas ao porvir, porque é nele que se tornará ativo.

b .- O trabalho efetivo da história.

Para compreendermos como Foucault procura fazer a história de uma outra maneira, devemos nos direcionar a *Genealogia da Moral*, II, 12 e rever como Nietzsche procura enfatizar o fato de que a incerteza, a imprevisibilidade da luta, são fatores determinantes no momento em que um impulso se sobrepõe a outro. Não há intenção, nem resultado esperado, apenas o acontecimento, fruto da contingência, da necessidade, do jogo fortuito dos impulsos que se vergam ao jugo da vontade⁷⁰.

Acreditamos que nosso presente tem por base intenções profundas e necessidades estáveis, mas o verdadeiro sentido histórico nos mostra o contrário, que estamos vagando entre uma quantidade muito grande de acontecimentos perdidos.

O trabalho histórico não reside na simples narrativa do nascimento das verdades e dos valores, mas em um trabalho médico de diagnóstico dos sintomas, uma determinação das falhas e doenças e é também uma ciência curativa, porque prescreve remédios, buscando novos meios para novos fins.

O saber histórico não tem por objetivo “reencontrar” uma continuidade, porque saber não é reencontrar, mas reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ele não tem por objetivo procurar certezas, mas mergulhar no solo movediço do passado, não procurando nenhum instante inaugural, entregando-se ao descontínuo.

c.- A diferença entre a história tradicional e a história efetiva.

No entender de Foucault, Nietzsche estabeleceu a diferença entre a história efetiva e a história tradicional mostrando suas diferentes características.

Primeira diferença: enquanto a história tradicional abandona os acontecimentos singulares, a história efetiva faz emergir o acontecimento no que ele tem de mais perigoso, ou seja, não se trata de marcar decisões, guerras, reinos, mas de inverter as forças, percebendo, não a vitória, mas seu desfalecimento.

⁷⁰ Nietzsche. *Aurora*, 130 e *Genealogia da Moral*, II, 12.

Segunda diferença: a história tradicional nos colocou diante da divisão dos mundos, platônica, cristã, numa obediência e submissão ao perfeito, ao inatingível, enquanto que a efetiva busca o movimento livre dos dados do acaso.

Terceira diferença: o filósofo nega o corpo, as marcas do tempo, odeia o devir, confunde o começo das coisas com a sua finalidade, coloca as primeiras coisas no lugar das últimas, invertendo sua posição. O trabalho histórico não reside na simples narrativa do nascimento das verdades e dos valores. O sentido histórico, para Nietzsche, segundo Foucault, adquire a característica de cura, torna-se mais médico que filosófico.

Quarta e última diferença da história efetiva: é ser, sem temor, um saber perspectivo. O sentido histórico, segundo Nietzsche, conhece essa característica, olha sem sentir medo para cima, para baixo, ao seu redor, sabe o que vê, o quanto vê e de onde vê, sua perspectiva é alada, livre, sem horizontes. A história efetiva efetua, em um movimento vertical, a genealogia da história.

De acordo com Foucault, Nietzsche traça a genealogia dos próprios historiadores. Ao contrário do que estabelece o Modelo Platão da História, descobre-se, através da análise genealógica, que a *Herkunft* do sentido histórico e dos historiadores é baixa, mesquinha, provém da plebe e para ela se dirige, não sendo constituída de grandes fatos e feitos, mas das asperezas e nojos do cotidiano. Descobre-se também que a *Entstehung* da história é a Europa do século XIX, palco de lutas e de enfraquecimentos das forças supra-históricas. Aliás, como acabamos de ver, o saber perspectivo, se sabe perspectivo e, por isso mesmo, deve voltar-se sobre si mesmo e não escapar da interpretação. Assim, não somente é possível fazer a genealogia dos historiadores, tradicionais e genealogistas, mas também é desejável que se proceda dessa maneira. Ora, também vimos que a genealogia procede por uma pesquisa de proveniência e da emergência e, assim, torna-se antiplatônica⁷¹. Com efeito, é a partir desses conceitos que Foucault reconstitui e utiliza o pensamento de Nietzsche.

⁷¹ Foucault. “Nietzsche, a genealogia e a história” in *Microfísica do Poder*, pág. 33: “O problema do século XIX é não fazer pelo ascetismo popular dos historiadores o que Platão fez pelo de Sócrates. É preciso despedaçá-lo a partir daquilo que ele produziu e não fundá-lo em uma filosofia da história; tornar-se mestre da história para dela fazer um uso genealógico, isto é, um uso rigorosamente antiplatônico. É então que o sentido histórico libertar-se-á da história supra-histórica”.

d.- A libertação do modelo platônico.

Para que a história se liberte do jugo do modelo platônico deve-se analisar o sentido histórico em seus três usos que se opõem, palavra por palavra, às três modalidades de história:

1º.- uso paródico e burlesco. Usemos como exemplo o homem europeu, do século XIX, confuso e perdido diante de uma civilização decadente. O historiador tenta socorrê-lo, oferecendo-lhe novas identidades. O homem do sentido histórico não se conforma com essa nova identidade, pois sabe que ela nada mais é que uma máscara, um disfarce, uma tentativa de enganá-lo e de conduzi-lo a um modelo. O europeu, entretanto, embriaga-se, crê nessa nova identidade, deixa-se embarcar com essa nova máscara. O bom historiador sabe que as máscaras⁷² são necessárias e que elas reaparecem incessantemente. Por que não distribuí-las? O importante é levá-las às últimas conseqüências, fazendo transparecer as identidades marcadas pelo tempo. O que esta forma de história nos mostra é a repetição constante dos mesmos fatos e dos grandes acontecimentos⁷³.

Ao reduzirmos o fenômeno histórico ao fenômeno do conhecimento, nós o despotencializamos historicamente. O conhecimento despotencializado passa a ser ilusão e só dá acesso ao que já está morto. Com a história monumental o homem aprende que a grandeza que foi possível uma vez, pode ser possível mais uma vez. Ela nivela o igual e o desigual; à custa das causas apresentará os efeitos como modelos a serem imitados. Foucault, em sua análise, percebe que o Nietzsche das *Considerações Extemporâneas* critica a história monumental enquanto que o Nietzsche dos últimos textos a transforma em paródia, celebrando-a como um “carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada”⁷⁴.

2º.- uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe à história-continuidade ou tradição. Segundo Foucault, ao tentarmos reunir em uma máscara os

⁷² Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” in *Microfísica do Poder*, pág. 33. “O bom historiador, o genealogista saberá o que é necessário pensar de toda essa mascarada. Não que ele a rechace por espírito de seriedade; pelo contrário, ele quer levá-la ao extremo: quer colocar em cena um grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente”

⁷³ Nietzsche, *Considerações Extemporâneas*, II: “a grandeza que existiu uma vez, foi, em todo caso, possível uma vez e, por isso, pode ser que seja possível mais uma vez; segue com ânimo sua marcha, pois agora a dúvida, que o assalta nas horas mais fracas, de que talvez possa querer o impossível é eliminada”.

⁷⁴ Idem. *Para além do bem e do mal*, 223.

elementos que constituem nossa identidade, notamos que vários elementos complexos e distintos se entrecruzam e se confrontam, travando entre si uma batalha em que uns elementos dominam outros e onde nunca é efetuada uma síntese que os reúna⁷⁵. Um outro resultado encontrado é o fato de que a genealogia deve pretender dissipar as raízes da nossa identidade mostrando todas as descontinuidades que nos formam.

Nas palavras de Foucault: “A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, obstina-se em dissipá-la; não pretende demarcar o território único de onde viemos, a primeira pátria à qual os metafísicos nos prometem o retorno, ao contrário, ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam”.⁷⁶

Nas *Considerações Extemporâneas* Nietzsche também definiu o que seria a história antiquária como aquela em que todas as descontinuidades permanecem congeladas e intactas. Ele a critica porque ela nega a fluxo da vida, não admitindo e nada de novo porque mantém uma fidelidade ao que já é conhecido. Ela é pensada como ciência pura e soberana tendendo a dominar e conduzir⁷⁷.

Foucault observa que, posteriormente, Nietzsche vai retomar a história antiquária em um sentido completamente oposto⁷⁸. No solo no qual estamos enraizados, a genealogia vai procurar clarear todas as ramificações e heterogeneidades sob as quais nossa identidade se escondeu e foi proibida.

3º.- uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento. Trata-se de um sacrifício do sujeito de conhecimento. A destruição da verdade em oposição à história-conhecimento nos mostra que a consciência histórica é neutra aparentemente, na medida em que abandona toda e qualquer paixão, para lançar-se na procura obstinada da verdade. Ao interrogar-se, como diz Foucault, a consciência histórica descobre as

⁷⁵ Idem. *Humano, Demasiadamente Humano*, 273. “O uso dissociativo da história apresenta como um primeiro resultado a elaboração de sistemas determinados de culturas diversas tornando-os necessários e alteráveis. Inversamente, destacamos trechos de nosso próprio desenvolvimento e os estabelecemos como autônomos”

⁷⁶ Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” in *Microfísica do Poder*, pág. 34.

⁷⁷ Nietzsche.. *Considerações Extemporâneas*, II, 3: “espetáculo repugnante de uma fúria cega de colecionador, empenhada em desenterrar tudo o que existiu no passado”.

⁷⁸ Idem. *Humano, Demasiadamente Humano*, 253: “um perfeito sinal de boa qualidade de uma teoria é o seu autor não abrigar, durante quarenta anos, desconfiança alguma em relação a ela; mas ainda não houve filósofo que afinal não tenha olhado com desdém – ou no mínimo com suspeita – para a filosofia que criou na juventude.- Mas ainda ele não tenha falado publicamente dessa mudança, por ambição ou – como é provável nos seres nobres – por delicada atenção aos seus adeptos”.

transformações da vontade de saber; depara-se com as “opiniões preconcebidas com relação a tudo aquilo que há de perigoso na pesquisa e inquietante na descoberta, procura desembaraçar-se delas”⁷⁹, elimina suas raízes minúsculas e daninhas⁸⁰, pensa com suavidade e tranqüilidade⁸¹, opera como um artista e transfigurador da crueldade⁸².

Nas palavras de Foucault, “a análise histórica deste grande querer-saber que percorre a humanidade faz, portanto, aparecer tanto que todo o conhecimento repousa sobre a injustiça (que não há, pois, no conhecimento mesmo um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro), quanto que o instinto de conhecimento é mau (que há nele alguma coisa de assassino e que ele não pode, que ele não quer fazer nada para a felicidade dos homens).”⁸³

e .- A história crítica.

Nas *Considerações Extemporâneas* Nietzsche fala do uso crítico da história, de colocá-la a serviço da vida. Trata-se de uma potência a-histórica que se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, destruindo a veneração à tradição e deixando aberta a possibilidade de reconhecer-se nas impressões do tempo feitas no corpo. A história crítica não define a vida, mas a ilumina; destrói e limpa o terreno para construir de novo, mas não admite a destruição sem um impulso construtivo anterior. Nietzsche irá criticar essa forma de história por achar que ela acaba por sacrificar a vida na preocupação com a verdade e por não desliga-la de suas fontes reais. Mas numa segunda reflexão, ele irá propor a destruição do sujeito de conhecimento fazendo prevalecer nele a vontade de saber. Trata-se de fazer com que o sujeito de conhecimento dobre-se sobre si mesmo, fazendo com que seu passado seja retomado com a finalidade de submetê-lo ao julgamento do presente.

Em resumo, a genealogia, segundo Foucault, retoma Nietzsche nas três modalidades de história: a monumental, a antiquária e a crítica superando todas as objeções a elas, transformando-as. A veneração dos monumentos torna-se paródia, imitação burlesca, ridícula; as antigas continuidades transformam-se em dissociações sistemáticas,

⁷⁹ Idem, *Aurora*, 429.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, 433

⁸¹ Idem *Gaia Ciência*, 333

⁸² Idem *Para além do bem e do mal*, 229

⁸³ Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” in *Microfísica do Poder*, pág. 35.

decomposições contínuas e permanentes dos elementos que a compõem; as críticas do passado propõem a destruição do sujeito de conhecimento enaltecendo-lhe a vontade de saber.

7.- Novas formas de interpretação

“ Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!”⁸⁴

As novas formas de interpretação que libertaram a palavra de uma finalidade pré-estabelecida, foram analisadas por Foucault no texto *Nietzsche, Freud e Marx*, apresentado e discutido no Colóquio Nietzsche em 1964 na cidade de Royaumont.

A utilização do “modelo Nietzsche” implica numa pesquisa das formas interpretativas existentes desde os tempos gregos até os mais recentes devido à importância atribuída à linguagem, após o século XIX. Este trabalho é desenvolvido por Foucault.

a – Da profundidade à superfície.

Como já vimos na apresentação do Modelo Platão, em meados dos séculos XVII e XVIII, as técnicas interpretativas eram basicamente teorias de representação. Os espaços em que os signos estavam inseridos eram horizontais, isto é, operavam com as semelhanças superficiais. No século XX, com Nietzsche, Freud e Marx, os espaços dos signos são deslocados para a vertical, passando a operar com diferenças mais profundas.

As novas técnicas interpretativas possibilitadas por estes três pensadores produziram um golpe na cultura ocidental, com a constatação de que determinados signos precisam ser decifrados para que possamos interpretar, inclusive, a nós mesmos. Dessa

⁸⁴ Nietzsche. *Além do Bem e do Mal*, I, 22.

forma, os signos passam a ser agrupados em espaços graduados e diferenciados que, no processo interpretativo, serão considerados em seus diferentes níveis de profundidade.

A arte da interpretação tem como intérprete “o bom escavador dos baixos fundos”⁸⁵. Quando descemos em linha vertical para interpretar, restituímos a exterioridade já enterrada, trazemos à superfície aquilo que foi enterrado um dia e que já foi camada exterior. Podemos usar uma metáfora para explicar de maneira mais clara o que Foucault quer dizer. A lava do vulcão emerge para a superfície e lá se solidifica. Dessa forma, a profundidade pode ser encontrada na exterioridade. Foucault utiliza-se de uma outra metáfora, a da avalanche. Quando a neve desce pela montanha, ela descola-se da superfície, carregando partes das suas camadas interiores, que se agregam às anteriores. A profundidade, então, torna-se superficial, como uma ruga⁸⁶ da superfície, um simples jogo de crianças⁸⁷. A verticalidade pregada por *Zaratustra*⁸⁸ nada mais é que o trazer à superfície elementos que estavam enterrados e que foram dobrados sobre si mesmos.

O jogar de Nietzsche com a profundidade leva Foucault a fazer um paralelo com o que Marx entende por banalidade. No prólogo da 1ª edição de *O Capital*, Marx utiliza o mito de Perseu. Neste mito, Perseu aparece coberto com um capacete de neblina para perseguir os monstros. Para Marx, vestimos este capacete para não vermos os monstros e deciframos enigmas, é preciso fundir-se com a névoa para verificarmos que todos os estudos e tratados feitos sobre a relação da burguesia com a moeda, não passaram de banalidades⁸⁹, destituídos de originalidade.

Lembrando a interpretação criada por Freud, Foucault aponta dois aspectos dessa profundidade: o primeiro aspecto é relativo à verticalidade do consciente e sua subordinação ao inconsciente, sua resistência e incomunicabilidade, o que acarreta uma modificação do *topos* da interpretação que acaba por ser deslocada para o fundo; e, o segundo aspecto diz respeito às regras criadas para a tarefa do psicanalista, que ao decifrar o que o paciente diz diante da cadeia falada, tira-lhe as vestes, primeiramente as mais

⁸⁵ Nietzsche. *Aurora*,. 444

⁸⁶ Trazer ao exterior uma parte interior, provocando um sulco, uma dobra

⁸⁷ Podemos aí introduzir Heráclito e o jogo infantil de desconstruir e construir novamente castelos de areia, revolver a areia usando como material suas camadas mais internas para construir na superfície. Este jogo é mencionado por Nietzsche no *Nascimento da Tragédia*

⁸⁸ Neste caso, Foucault cita alguns exemplos, como o vôo da águia e a ascensão à montanha

⁸⁹ No texto em francês a palavra é platitude, ou seja, sentido de superfície.

superficiais e, depois, as mais íntimas, que vão sendo colocadas sobre as anteriores. Dessa forma, o psicanalista interpreta o paciente de dentro para fora.

b. – A infinitude da interpretação.

Outra característica fundamental das novas técnicas interpretativas desenvolvidas pelos “instauradores de discursividade”, Nietzsche, Freud e Marx refere-se à infinitude da interpretação.

Este tema pode ser abordado em alguns aspectos:

1º.- amplitude irreduzível - a partir do século XIX os signos encadeiam-se numa rede inesgotável e infinita devido à abertura das possibilidades interpretativas.

2º.- negação de um começo – ao relacionar-se com estes três filósofos de maneiras diferentes: com a negação da robinsonada em Marx⁹⁰; com o caráter inacabado, regressão e análise psicanalítica proposta por Freud; e, com a distinção entre começo e origem em Nietzsche.

3º.- interpretação como ruptura. Todos estes aspectos mostraram-se importantes para a hermenêutica moderna. De uma maneira mais forte em Nietzsche e Freud e, de uma maneira mais tênue em Marx. Constata-se que, quanto mais se descende na escala interpretativa, mais próximo se chega ao ponto em que a interpretação encontra o seu retrocesso e se rompe. Nessa ruptura, desaparecem a própria interpretação e o intérprete. Podemos usar como exemplo, a postura de Freud.

A - Na interpretação dos sonhos, em que a auto-análise feita por Freud permite a utilização do pudor como desculpa para a interrupção da tarefa interpretativa.

B.- Na análise de uma paciente chamada Dora, Freud bloqueia a interpretação por não conseguir chegar ao seu fim, atribuindo essa dificuldade a um fenômeno chamado transferência⁹¹. Quando são verificados os problemas de relacionamento entre o analisado e

⁹⁰ Ocultamento das relações de produção – o homem isolado produz bens somente para si mesmo. Na sociedade capitalista isto é impossível

⁹¹ Na transferência há o resgate de sentimentos que estavam reprimidos e que são substituídos pela figura do analista. Com a transferência o analista pode verificar as repetições das situações vividas pelo paciente, interpretando-as, permitindo o desligamento dos elos afetivos persistentes e traumáticos.

o analista, observa-se que a transferência torna infinito o trabalho interpretativo, deslocando, assim, o espaço em que está inserida esta relação.

Em Nietzsche, está claro que a interpretação permanece sem acabar, podendo ser considerada uma espécie de filologia sem fim, onde o que tem importância é o movimento no devir. Dessa forma, a palavra se supera como signo e não é imposta a ela uma interpretação definitiva e acabada. Quando a interpretação se cristaliza, isto é, quando ela deixa de abrir-se para novas possibilidades, ela adquire um direito senhorial que tenta apropriar-se de uma verdade. Nietzsche nos diz que a interpretação é infinita porque não deve haver nela uma finalidade a ser atingida⁹².

Não devemos nos esquecer que o movimento interpretativo é sempre violento, porque tem por objetivo escavar e revolver o chão do discurso. Neste movimento de “escavar e revolver” estão inscritos tanto o trabalho propriamente dito, como a dor e o esforço pela sua realização. A interpretação deve ser vista, sempre, como uma ruptura entre o texto e seu autor. Deve dobrar-se sobre si mesma, trazendo à superfície a profundidade escondida.

Filosofar é, para Nietzsche, desenrolar a filologia como um fio de novelo, sendo a tarefa do intérprete, revolver os signos históricos, de forma constante e infinita; inserindo este ato na vida e no devir⁹³.

O trabalho de interpretação filosófica deve, portanto, ser crítico e autêntico na revolução dos signos, sendo pertinente a citação de Foucault de três aforismos de Nietzsche, no que tange ao caráter amplo e inacabado da interpretação, à infinitude interpretativa, ao movimento ininterrupto dos signos e sua não fixação e um sentido pré-determinado, enfim, à sua não caracterização como verdade.

No mesmo sentido, Nietzsche pergunta: “Quanta verdade *suporta*? Quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor”⁹⁴.

Em Freud a situação é muito próxima. A interpretação, através da técnica psicanalítica, descende até o ponto de ruptura onde se estabelece uma ligação conflituosa e

⁹² Nietzsche, *Genealogia da Moral*, II., 12.

⁹³ Giacóia Jr. *Nietzsche*, pág 10. “Filosofar é um ato que se enraíza na vida e um exercício de liberdade. O compromisso com a autenticidade da reflexão exige vigilância crítica permanente, que denuncia como impostura qualquer forma de mistificação intelectual”

⁹⁴ Idem. *Ecce Homo*, prólogo 3.

atormentada com a loucura, palavra discriminada, patológica, excluída, que tem em si duas faces distintas que se entrelaçam: a da repulsa e a do fascínio. Para Nietzsche a loucura seria um fascínio, enquanto para a Freud seria motivo de angústia. Para Foucault, a loucura traz no seu bojo a sanção⁹⁵

c. – *Tudo é interpretação*

“...e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda a “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram regras, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”⁹⁶

Os dois princípios interpretativos mencionados, isto é, tanto a amplitude como a infinitude, permitem uma conclusão referente à falta de uma finalização essencial na interpretação quando relacionados conjuntamente com outros princípios descritos a seguir.

Se não há finitude na interpretação conclui-se que não há nada que seja originário e que possa oferecer-se à interpretação. Cada signo é a interpretação de outro signo, isto é, não há um *interpretandum*⁹⁷ que já não tenha sido *interpretans*⁹⁸, sendo esta relação muito mais de violência do que de elucidação⁹⁹

⁹⁵ Do latim *sanctio* – ato de tornar santo, respeitado . Neste texto o termo sanção carrega dois significados: como aprovação de uma regra, no caso aprovação do movimento interpretativo e, como medida repressiva e punitiva desse movimento, como castigo, e assim se aproxima do centro da interpretação, derrubando-a, destruindo-a e reduzindo-a à cinzas

⁹⁶ Nietzsche. *Além do Bem e do Mal*, I, 22.

⁹⁷ Que se deva interpretar, explicar, declarar.

⁹⁸ Que já se interpretou, explicou, declarou.

⁹⁹ Mesmo princípio de relações de forças que lutam e que entram em choque, já explicado nos seguintes textos: “Nietzsche, a Genealogia e a História”, no que se refere à emergência de fatos e, em *A Verdade e as Formas Jurídicas* onde o conhecimento é inventado a partir da batalha dos instintos, surgindo como resultado, não do apaziguamento, mas a partir da relação de ódio entre estes instintos.

Em uma análise macroscópica, relativa à interpretação de um texto, acontece a mesma coisa. Temos uma matéria que se oferece à interpretação e que não se entrega a ela de forma pacífica. Há, portanto, uma luta violenta no seu interior, provocando a escavação, o revolvimento dos signos e uma ruptura, como diz Foucault, a golpes de martelo¹⁰⁰.

No que diz respeito a Marx, segundo Foucault, não há a interpretação da história das relações de produção, mas uma interpretação de uma relação que se oferece como natural e que já foi anteriormente interpretada.

O mesmo ocorre com Freud, que atua sobre interpretações e não em signos. Freud ao fazer a interpretação do que lhe diz o paciente, verifica seus “sintomas”, interpreta a marca feita pelos fantasmas¹⁰¹ do paciente, em seu corpo e mente. Assim, a análise psicanalítica freudiana é a interpretação de uma interpretação anterior já feita e relatada pelo próprio paciente.

Nietzsche vê a interpretação como uma cadeia que interliga uma interpretação em outra. A negação das origens leva Nietzsche a rejeitar a idéia de uma interpretação primeira; as palavras são interpretações ao longo da história e assim sofrem suas marcas, se convertem em signos, que por sua vez, também interpretam. Na *Genealogia da Moral*, I, 4 e 5, Nietzsche fala a respeito da etimologia de *agathos*. O aforismo 4 vai examinar como a palavra *bom* aparece em diversas línguas e como em todas elas sofreu uma transformação conceitual, porque está ligada etimologicamente ao *nobre*, ao bem nascido. Da mesma forma a palavra *ruim* está ligada ao *simples*, ao plebeu, a algo que é baixo. Nietzsche dá o exemplo da palavra alemã *schlecht*¹⁰² e *schlicht*¹⁰³. Os termos *schlechtweg* e *schlechterdings* designam “aquilo que é simplesmente” e se referem ao homem simples em oposição ao nobre. Após a Guerra dos Trinta anos o caráter depreciativo do simples, como algo ruim, adquiriu a forma tal como o conhecemos atualmente. Ainda no final do aforismo Nietzsche utiliza-se da metáfora do vulcão para explicar de que maneira as transformações conceituais ocorrem trazendo significados anteriores, profundos, para a superfície. No aforismo 5, Nietzsche desenrola o fio da história e tenta desvendar essas transformações conceituais pelas quais a palavra *bom* se relacionou com o que é *nobre* e de que maneira a

¹⁰⁰ Alusão a Nietzsche.

¹⁰¹ Traumas

¹⁰² Ruim

¹⁰³ Simples

palavra *simples* foi associada ao que é *ruim*, refazendo o trajeto, passando pela língua grega, latina, gaélica, celta, e finalmente a alemã

A tarefa do intérprete é decifrar signos, não porque eles sejam enigmáticos e primários, mas sim porque se referem a uma rede interligada de interpretações violentas, que visam interpretar os signos dos signos e suas voltas sobre si mesmos. Desta forma, voltamos ao início do texto e verificamos que tanto a *Allegoria* como a *Hypohia* estão na base da linguagem, porque a interpretação não visa procurar um significado, deslocá-lo e colocá-lo à luz para que seja compreendido, mas verificar as diversas redes que o engendram, trazendo-o à superfície para que seja possível a observação tanto de seu movimento como de sua não fixação em um significado primordial e único.

Toda a matéria que se oferece à interpretação apodera-se de uma outra interpretação que estava prisioneira. A tarefa do intérprete é dobrar os signos sobre si mesmos acreditando que sempre haverá uma nova interpretação a fazer. Por isso, para Nietzsche, o intérprete é capaz de descobrir sob o manto da “verdade”, a interpretação escondida¹⁰⁴; ele se opõe ao homem de conhecimento, ao filósofo tradicional, este sim o falsário, porque tem por objetivo encontrar uma verdade adormecida que quer se tornar senhora. Para Foucault o intérprete é o “verdadeiro” porque procura interpretar o que a verdade encobre

A hermenêutica moderna baseada nessa infinitude da interpretação é decisiva na medida em que se entrega à decifração dos signos onde os próprios signos se escondem. A interpretação é, portanto, anterior ao signo que não se mostra de forma simples e benevolente, como se acreditava no séc. XVI, nem se encontra ligado à bondade de Deus, por oferecer-se pacificamente à interpretação. Verifica-se que já no séc. XII e depois com Nietzsche, Freud e Marx o signo mostra-se carregado de maldade e não se oferece à interpretação sem luta e resistência. Nietzsche diz: “tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Expressão de Deleuze usada em *O mistério de Ariadne segundo Nietzsche*.

¹⁰⁵ Nietzsche. *Para além do bem e mal*, 229.

Foucault nos mostra que essa forma de ver o signo como interpretação é vista de maneira análoga em Marx, em Freud¹⁰⁶ e em Nietzsche¹⁰⁷.

No Renascimento o signo era visto como dotado de uma simplicidade porque trabalhava com a semelhança. Tal como é visto contemporaneamente, na sua função de encobrir a interpretação, o signo mostra a sua densidade particular ao abrir-se em todas as direção, tanto nas semelhanças como também e, principalmente, nas suas dessemelhanças. Falando de outra forma, há uma ambigüidade manifesta porque o signo se oferece à interpretação de maneira positiva, e este oferecimento não é gratuito, portanto, é opaco, negativo, carregado de luta, de oposições, contradições, resistências, de maldade.

d. – A obrigação de se auto-interpretar.

“Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais rico e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes do coração do investigador, tem “o coração” contra si; já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus.”¹⁰⁸

O último caráter da hermenêutica parece ser o de interpretar infinitamente, trazendo à superfície constantemente elementos da sua profundidade. A interpretação irá encontrar-se consigo mesma e se defrontará com uma obrigação de se auto interpretar, constituindo o que Foucault denomina “ruga”. É possível extrair-se daí duas conseqüências:

1.- a interpretação sempre remete ao intérprete, ao *quem*. Dessa forma, o intérprete será o psicólogo, aquele que se dispõe a fazer um trabalho interpretativo. No final

¹⁰⁶ Interpretação dos sintomas

¹⁰⁷ Signos como máscaras – Nietzsche *Para além do bem e do mal*, 40, 270, 289; as palavras- *Genealogia da Moral* I, 2; a justiça- *Para além do bem e do mal*, 213.

¹⁰⁸ Nietzsche. *Além do bem e do Mal*, I, 23.

do aforismo 12 de *Para além do bem e mal*, Nietzsche nos diz que “Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o *novo* psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* – e quem sabe?, à *descoberta*” - Pode-se entender como um jogo nietzschiano, a utilização das palavras *erfinden*¹⁰⁹ e *finden*¹¹⁰ ao dizer que a invenção é o caminho da descoberta, a tarefa do novo psicólogo, do intérprete, é ousar, ensaiar, desvendar, alargar horizontes¹¹¹; e,

2.- a volta da interpretação sobre si mesma. Os signos estão sujeitos a vencimentos de tempo, pois a dialética é linear e o tempo da interpretação é circular, isto é, há um momento em que a interpretação irá encontrar-se com ela mesma, passando por onde já passou¹¹². O risco que a interpretação corre, nesse caso, é acreditar que existem signos primários, originais, sistemáticos.

As interpretações são interpretações de interpretações. Devemos considerar a hermenêutica¹¹³ e a semiologia¹¹⁴ como inimigos ferozes. Enquanto a hermenêutica se mostrar aliada da semiologia haverá um abandono de todas as características fundamentais da interpretação, ou seja, da violência, do inacabado, da infinitude, e o que se mostrará preponderante será a utilização da linguagem em toda a sua inadequação e precariedade. A hermenêutica deve se descolar da semiologia, entrar do domínio das linguagens que se conflitam, interagir-se com a loucura e encontrar o seu *lugar*. É possível reconhecer, nesse ponto, o pensamento de Nietzsche. Em suas palavras: na “procura também dos lados execrados e infames da existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança de gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora – a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim”¹¹⁵.

¹⁰⁹ Inventar.

¹¹⁰ Encontrar.

¹¹¹ Giacóia. O, *Nietzsche como psicólogo*, p. 58

¹¹² Foucault utiliza aí o Eterno Retorno” de Nietzsche

¹¹³ Arte de interpretar

¹¹⁴ Ciência que estudo os signos e os sistemas de sinais

¹¹⁵ Nietzsche. *Vontade de Potência*, 1041

Conclui-se, que o signo compreendido como imagem nunca será exato, preciso. Sempre será ofuscante, porque nunca terá uma significação definitiva. As imagens serão sempre múltiplas, infinitas, dependem do intérprete, de *quem* as interpreta. Finalmente, a imagem será sempre um desdobramento das camadas mais profundas para as mais superficiais. Retomando Nietzsche: “cada filosofia esconde também uma filosofia; cada opinião é também um esconderijo, cada palavra é também uma máscara”¹¹⁶.

8.- A abertura de novas perspectivas.

Outro problema abordado é relativo à possibilidade da pluralidade de interpretação ao se admitir a interpretação como infinita e inacabada, não sendo possível, portanto, alcançar-se o ponto em que ela é submetida a uma avaliação e juízo. O importante, para Foucault, é que o intérprete saiba que ao mesmo tempo em que é intérprete, está também se auto-interpretando e será, conseqüentemente, interpretado. A cultura ocidental contemporânea assume um risco ao admitir essa abundância de interpretações, a verdade em movimento, o jogo de dados com o inesperado e o novo.

a.- O perspectivismo e o novo papel do intelectual.

“Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e

¹¹⁶ Idem. *Para além do bem e mal*, 289

interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se bom olho, portanto, algo absurdo e sem sentido”.¹¹⁷

A possibilidade da abertura de interpretações baseadas nas dessemelhanças e o surgimento da tríade - Nietzsche, Freud e Marx, fornecerão a Foucault os elementos necessários para que ele possa colocar em debate o novo papel do intelectual.

Foucault vai reivindicar a palavra intelectual com um sentido novo, como aquele que trabalha num ponto determinado de análise ligada a uma rede de saber/poder. Como aquele que não tem intenção de falar pelos outros, mas apenas por si mesmo. Como aquele que percebe que indo longe na rede, no seu trabalho específico, cria efeitos subjetivos sobre esse saber/poder.

O papel do intelectual vai ser analisado como transformação, como percurso, que coincide com o que era a vida para Nietzsche, destruir castelos de areia para construí-los novamente no eterno prazer do vir-a-ser, no seu *volver*. Sua tarefa é mostrar os procedimentos discursivos que farão com que a sociedade aceite ou não certos discursos. Para Foucault, o trabalho intelectual não é uma tarefa pronta na medida em que vem acompanhado de mudanças, de uma transformação constante. Seu projeto é um trabalho livre, em aberto, que tem por objetivo gerar novas formas de subjetividade, operar com as dessemelhanças, abrir perspectivas, ordenar hierarquicamente a pluralidade de forças impulsivas e escolhê-las seletivamente.

A questão da subjetividade, mais precisamente, o termo "sujeito" aparece na filosofia foucaultiana com um duplo significado: ao mesmo tempo em que designa o indivíduo dotado de consciência e auto-determinação, é empregado também como adjetivo referente a aquele que se mostra submetido, sujeitado à ação de outros agentes.

Discutir o novo papel do intelectual é inseri-lo nas práticas discursivas e não-discursivas, colocando-o diante dos jogos do verdadeiro e do falso, transformando-o em objeto do pensamento. O pensador contemporâneo tem como tarefa *problematizar*¹¹⁸,

¹¹⁷ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, III, 12.

¹¹⁸ Foucault. "O Cuidado com a Verdade" in *Ética, Sexualidade e Política*: "Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.), pág. 242.

tornando-se também objeto dessa *problematização* ao dobrar-se sobre si mesmo, operando na modificação de seu próprio pensamento.

“A função de um intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer,...não é moldar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (na qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação da vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar).”¹¹⁹

Para Foucault, "o papel do intelectual não é mais o de se colocar "um pouco na frente ou um pouco de lado" para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da "verdade", da "consciência", do discurso"¹²⁰.

9.- O pensamento nietzscheano segundo Foucault

Não é possível falar-se em evolução de pensamento quando nos referimos a Nietzsche. O que se pode dizer, ao analisar-se seus primeiros escritos confrontando-os com os últimos, é que seu pensamento assumiu o *tornar-se* ao passar por um processo de apropriação e superação permanente. A apropriação a que nos referimos, é mencionada no “Posfácio”¹²¹ do *Ecce Homo*, como forma de possibilidade de superação. Dessa forma, Nietzsche apropria-se da doença para torna-la saúde; assume-se como *décadent* como especialidade e, em sua totalidade torna-se *summa summarum*¹²².

A aproximação do pensamento de Nietzsche por Foucault, não é feita apenas no âmbito metodológico ou como possibilidades alternativas de trabalho de análise. Sua aparição é nítida nesse trabalho de apropriação, isto é, no tornar autêntico, mediante suas próprias vivências e pesquisas, o pensamento alheio.

¹¹⁹ Idem, ibidem, pág. 251.

¹²⁰ Idem. “Os intelectuais e o Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 71.

¹²¹ Posfácio escrito por Paulo César de Souza, *Ecce Homo*, pág. 133/139..

¹²² Nietzsche. “Porque sou tão sabio” in *Ecce Homo*, pág. 125.

O trabalho de Foucault retoma a genealogia nietzscheana. Através dela, o estudo da história e das práticas discursivas, mostrarão que as discontinuidades históricas e o jogo de forças de poder que se entrecruzam, tornam-se acontecimentos, inventam conhecimentos, fabricam sujeitos que, animados pela vontade de saber, interessam-se em efetuar práticas que os transformam em sujeitos morais.

Não se trata, portanto, de eleger-se uma parte do pensamento nietzscheano como ferramenta de trabalho ou como alternativa de pesquisa, o que se observa é que o uso atualizado de Nietzsche feito por Foucault, ultrapassa a linha divisória, feita por alguns autores, entre os primeiros e os últimos escritos de Nietzsche. Sua utilização as supera e torna livre o trânsito que se estabelece das *Considerações Extemporâneas* ao *Ecce Homo*.

CAPÍTULO 2

O USO DE NIETZSCHE NO TRABALHO FILOSÓFICO E HISTÓRICO DE FOUCAULT.

INTRODUÇÃO

*“Nietzsche foi uma revelação para mim. Tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daqueles que me haviam ensinado. Eu o li com grande paixão e rompi com minha vida: deixei meu trabalho no hospital psiquiátrico e deixei a França; tinha a sensação de ter sido laçado. Por meio de Nietzsche, tinha me tornado estranho a todas essas coisas”.*¹²³

O trabalho de Foucault é desenvolvido mediante a utilização de dois conjuntos metodológicos que lhe permitem revolucionar o conceito de história¹²⁴. Por um lado, o conjunto crítico no qual são descritos as misérias e os processos econômicos que permearam a história dos discursos e, por outro, o conjunto genealógico que procura analisar a forma pela qual, através desses procedimentos proibitivos e das relações e efeitos de poder existentes, emergiram discursos produtores de verdade. A presença de Nietzsche se faz sentir nos dois conjuntos: no conjunto crítico por meio da análise dos mecanismos repressivos em que os procedimentos de exclusão e de controle discursivos, descritos por Foucault na *Ordem do Discurso*, são colocados em prática; e, no conjunto genealógico, através da análise das relações de forças ativas e reativas que foram capazes de inventar conhecimentos movidos pelo interesse.

1.- Nietzsche: método e filosofia.

Em seus escritos Foucault se valerá do “modelo Nietzsche” como instrumento metodológico de trabalho, mas também assumirá a postura nietzscheana relativa à filosofia. Antes de analisarmos a segunda maneira pela qual Nietzsche aparece nos textos foucaultianos, a saber, como suposto empírico de trabalho, cumpre mencionar alguns aspectos relativos à tarefa filosófica tal como Foucault a concebe, retomando ou abandonando alguns matizes do pensamento de Nietzsche.

¹²³ Foucault. “Verdade, Poder e Si mesmo” in *Ética, Sexualidade, Política*, pág. 297.

¹²⁴ Idem. “Não ao Sexo Rei” in *Microfísica do Poder*, pág. 230.

Para Foucault, a atividade filosófica só será efetiva se for entendida como trabalho crítico do pensamento sobre o pensamento, um redirecionamento das forças ao próprio sujeito, constituindo aquilo que Deleuze denominará de “dobra”¹²⁵, um exercício de si sobre si. Este aspecto do trabalho foucaultiano é bastante nítido nas continuidades do escrito que escolhemos para compor esta dissertação. O próprio Foucault assume esta “dobra” em sua pesquisa, na reestruturação de sua intenção inicial de fazer uma *História da Sexualidade*. O uso de Nietzsche transparece, segundo as palavras do próprio Foucault, não como uma simples apropriação, mas como “ascese”, um exercício de si no pensamento, um tomar-se a si mesmo.

Será a partir dessa idéia que o primeiro objetivo de Foucault levado a efeito em “A Vontade de Saber”, por exemplo, irá se modificar nos volumes seguintes da *História da Sexualidade*, ao ser redesenhada a sua linha de pesquisa. De início, Foucault assume a tarefa de mostrar o progresso do conhecimento obtido através da articulação do saber sobre o sexo nas práticas discursivas e analisar como as manifestações de poder se configuram como estratégias que articulam o seu exercício. Foucault escava a história¹²⁶ com a finalidade de desenterrar saberes que foram soterrados ou deixados de lado, analisando os mecanismos estratégicos que fazem emergir pontos de poder, chegando ao reconhecimento da formação do sujeito da sexualidade a partir do sujeito do desejo. Será através da maneira pela qual o sujeito do desejo se constitui que a hipótese repressiva reicheana será revista e abandonada, dando lugar a um mecanismo que utiliza a interdição como fim estratégico de fixação e incitação discursiva e, assim, de invenção de um conhecimento, a ciência do sexo.

Será nesse processo de “repensamento” e de permitir-se ao “descaminho”¹²⁷, enfim, através de um trabalho crítico, que Foucault, nos volumes seguintes da *História da Sexualidade*, irá modificar seus planos, mapeando novas formas de problematização, desenvolvendo aquilo que denominará de “estética da existência”. O projeto de

¹²⁵ Ver Deleuze, *Foucault*, pág. 101.

¹²⁶ Foucault realiza, segundo ele próprio afirma (p. 14), no segundo volume da *História da Sexualidade*, “O Uso dos Prazeres”, um estudo de “história”, mas não um trabalho de “historiador”. Segundo suas próprias palavras, seus estudos não resumiram ou sintetizaram o trabalho feito por outros – “eles são – o protocolo de um exercício que foi longo, hesitante, e que freqüentemente precisou se retomar e corrigir. Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente”.

¹²⁷ Descaminhar-se, deixar-se seduzir, postura importantíssima do filósofo do porvir.

desenvolvimento de uma “história dos sistemas de moral a partir das interdições foi substituído por uma história das problematizações éticas, feitas a partir das práticas de si”.

Ao abandonar a estrutura modelo/cópia de interpretação e análise discursivas, Foucault não localiza o retorno, nem o devir do semelhante, mas uma operação nomeada por ele de “volver”. É nítida, também, a utilização do pensamento de Nietzsche, ainda que em parte, em relação à tarefa do filósofo como médico da civilização, daquele que é capaz de fazer um diagnóstico da atualidade, permanecendo sempre diante do portal do “agora”.

Para Foucault, o tempo deixa de ser circular para correr em linha reta, espessando o presente com a agregação contínua do passado. Dessa forma, Foucault localiza o “eterno presente”¹²⁸ como configuração de forças, como novos ajustamentos, novos arranjos, atualizações permanentes, que lançam fios ao futuro. O discurso emerge como acontecimento prenhe de futuro, atualizado a cada instante, repetido e selecionado pela via do “outro” e não pela via do “mesmo”.

O filósofo do porvir, descrito por Nietzsche, será, para Foucault, aquele que analisa as configurações de forças presentes no “instante”, diagnostica a saúde ou a doença da atualidade problematizando seus sintomas, é capaz de girar o caleidoscópio repetidamente, aceitando seu jogo sempre diferente, aleatório, contingente, selecionando seu retorno pela via labiríntica.

Dessa forma, o pensar filosófico só pode ser compreendido como perspectivo ao ser relacionado com o pensamento da diferença, “a experimentação constante do tentar pensar de outra maneira”¹²⁹, a inserção do questionamento permanente neste “eterno presente”, feito acontecimento, inscrito no “talvez”¹³⁰.

¹²⁸ Eterno presente compreendido como o presente tornado atual. Nesse sentido ver Gamboa Munõz. *Fios, Teias e Redes*, pg. 57 “O TheatrumPhilosophicum pode se relacionar com o pensamento da diferença, com o deslocamento constante, com a luta intelectual contra o habitual e com a constante problematização; justamente porque essas atividades situam-se num “presente” considerado como “multiplicidade de acontecimentos”. O “diagnóstico do presente”, acentuado como tarefa intelectual, pode ser colocado numa espécie de horizonte diferencial. O diagnóstico constante – a cada dia – supõe um presente não cristalizado, considerado fora do esquema temporal e no qual o hoje é a diferença das diferenças”.

¹²⁹ Gamboa Munõz. *Fios, Teias e Redes*, pág. 58.

¹³⁰ Nietzsche. *Para além do Bem e do Mal*, I, 2. “Talvez! - Mas quem tem vontade de se afligir com tão perigosos talvez! Para isso já é preciso esperar pela chegada de uma nova espécie de filósofos, que tenham algum outro gosto ou propensão, inverso ao dos que houve até agora - filósofos do perigoso talvez em todos os sentidos. - E, dito com toda a seriedade: eu vejo tais novos filósofos surgindo”.

2.- Nietzsche: método de análise arqueológica e genealógica.

As análises históricas foucaultianas apóiam-se em um tripé presente em todas as suas pesquisas e que lançam mão de linhas que se entrecruzam: o saber, o poder e a subjetividade. No caso específico da *História da Sexualidade*, tema abordado nessa dissertação em seu terceiro capítulo, Foucault procura falar da ciência do sexo abordando-a através de três vertentes. Em primeiro lugar, através da interrogação das práticas discursivas e verificação de como os saberes se formaram e se desenvolveram, tanto no nível dos estudos relativos à reprodução, como também no nível comportamental. Em seguida, através da análise dos sistemas de forças que regulam as práticas sexuais e que instauram regras e normas amparadas pelas instituições religiosas, pedagógicas, médicas e judiciárias. Finalmente, através da decifração da maneira pela qual os indivíduos passam a valorizar suas condutas, prazeres, sentimentos e sensações reconhecendo-se como sujeitos dessa sexualidade.

a. - A vontade de saber – a análise arqueológica e as práticas discursivas.

Para se encontrar a forma que a vontade de saber adquiriu, a partir do seu lugar e do seu papel na história do pensamento, torna-se necessário fixar um modelo de análise, ainda que provisório, usando alguns exemplos.

Em primeiro lugar, devemos nos fixar nas práticas discursivas que falaram sobre o sujeito de conhecimento, das normas que elaboram conceitos e teorias. Estas não se referem nem ao tipo lógico, nem ao lingüístico, ou seja, não discutem a verdade ou falsidade do discurso, nem suas regras internas de sintaxe. Cada prática discursiva, especificamente, supõe um jogo de prescrições que determinarão as suas escolhas e as exclusões.

É comum verificarmos que as práticas discursivas reúnem, perpassam, reagrupam, tanto as ciências como as disciplinas. Entretanto, não podemos considerá-las simples fábricas de discursos. Elas ganham corpo nas instituições, nos comportamentos, nas formas pedagógicas, nos conjuntos técnicos e, assim, se impõem e se mantêm.

As transformações das práticas discursivas são muito específicas e não se reduzem, nem a descobertas individuais, nem a atitudes coletivas. Estas transformações estão relacionadas com modificações externas como as relações sociais, com modificações internas, no ajuste de conceitos e acúmulo de informações e com modificações paralelas relacionadas a outras práticas discursivas. A ligação entre esses tipos de modificações produz um efeito que, ao mesmo tempo, é autônomo, e se relaciona com o conjunto de funções que a determinaram.

Todos esses múltiplos mecanismos de escolha e de exclusão¹³¹ se concretizam no corpo das práticas discursivas e nas suas transformações que são dotadas de certa autonomia e não nos remetem a nenhum sujeito de conhecimento, seja ele histórico ou transcendental, que lhes tenha dado origem. Tais princípios designam uma vontade de saber que, ao mesmo tempo, é anônima e multiforme, transformando-se constantemente num permanente jogo de dependência.

As práticas discursivas podem ser isoladas para estudo mediante as experiências feitas no interior de disciplinas como a psicopatologia, a história natural, a medicina clínica, etc. Tanto as experiências efetuadas, como o inventário de suas conclusões, recebem o nome de arqueologia e devem fornecer um amparo teórico para as pesquisas.

b.- Fazendo falar as diferenças – a análise genealógica.

Foucault trabalhou com diferenças. Primeiramente, entre o saber e o conhecimento, depois entre a vontade de saber e a vontade de verdade e, finalmente, discutiu a posição do sujeito em relação a essa vontade. Em segundo lugar, verificou que todas as análises feitas anteriormente, relacionadas com a vontade de saber, recaíam sobre questões de natureza psicológica ou antropológica, como por exemplo: curiosidade, angústia diante do desconhecido, vontade de se apropriar ou de dominar o conhecimento, ou ainda, sobre generalidades históricas e referências de tempo e de lugar, sistemas de valores e necessidades essenciais. Nada que pudesse se referir ao sujeito, ao objeto do saber ou ao desejo reportava-se a uma análise correta da vontade de saber. Para isto era preciso

¹³¹ A utilização de Nietzsche se faz presente nos critérios que interferem nessas escolhas e exclusões.

admitir que os instrumentos de análise se definiam e se constituíam segundo as necessidades dos estudos.

.....Ao serem analisadas as diferenças, procura-se trabalhar sempre com a diferença de algo ou em algo, colocando a diversidade no interior de um conceito ou de uma unidade, mostrando que, dentro das especificações e, ultrapassando-as, é possível reconhecer aquilo que lhe é idêntico. Se dentro da própria diferença, procurarmos as semelhanças, teremos além de um pensamento diferente, um pensamento da diferença, pois a repetição ficará liberta da identidade ao descobri-la.

Assim, para entendermos o funcionamento do conceito, devemos procurar as diferenças, agrupando-as segundo suas igualdades e diferenças, ou seja, procurando as semelhanças dentro das diferenças e, também, o que as diferenciam entre si, graduando-as e ordenando o semelhante.

No trabalho com as diferenças, inverter o platonismo significa abordar a história do pensamento por outros ângulos. São perspectivas que se multiplicam, sem contradições, sem negações, com problematizações constantes, jogando os dados ao acaso, no jogo imprevisível e criativo do caleidoscópio.

Não se trata apenas de colocar-se na contra-mão dos elementos apresentados no Modelo Platão, mas sim de analisar-se os discursos nas suas margens, interpretando-os profundamente, retirando suas máscaras, nos seus jogos estratégicos de poder e, pesquisar como, a partir desses jogos, as práticas discursivas se tornam capazes de fazer emergir acontecimentos, inventando conhecimentos, fabricando sujeitos que são movidos pela vontade de saber.

É neste ponto que Foucault localiza a análise genealógica. Ele não a separa da análise arqueológica, mas, trabalhando em conjunto com ela, procura desvendar os focos de poder resultantes das relações de forças e os pontos de emergência dos saberes.

3.- Arqueologia e genealogia a serviço da filosofia.

“Segue-se que ‘justo’ e ‘injusto’ existem apenas a partir da instituição da lei (*e não*, como quer Düring, a partir do ato ofensivo). Falar de justo e injusto **em si** carece de qualquer sentido; **em si**, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas a vida atua ofendendo, violentando,

explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem ser senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios de criar *maiores* unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio *contra* toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Düring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada”.¹³²

Já dissemos que o trabalho histórico feito por Foucault compreende três grandes instâncias: saber, poder e subjetividade que são desvendadas mediante uma arqueologia, uma genealogia e um estudo das práticas de si, isto é, na forma pela qual são fabricados os sujeitos de conhecimento. Esses três campos pelos quais se desenvolveu o trabalho foucaultiano no terreno dos discursos, não são delimitados, não possuem contornos definidos, mas são capazes de formar cadeias que se relacionam entre si, dando lugar a conjuntos multilíneares.

Foucault não admite a história da mesma forma como ela é descrita pela terminologia comum e sim como conhecimento dos princípios ou das condições de possibilidade dos saberes em uma determinada época, do seu aspecto reflexivo e, ao mesmo tempo, provisório, múltiplo e móvel da análise feita do homem, de suas ciências e do tempo em que vive. Para esta forma de pesquisar e analisar a história, Foucault utiliza a expressão “arqueologia do saber”. Para ele, “não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistème*¹³³ onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam, assim, uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas antes, a de suas condições de possibilidade; nesse relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas

¹³² Nietzsche. *Genealogia da Moral*, II, 11.

¹³³ Roberto Machado. “Arqueologia y epistemologia” in *Michel Foucault, filósofo*. “A cada época corresponde uma *episteme* única que rige el conjunto de los saberes”. Segundo o próprio Foucault em *As palavras e as coisas* “em uma cultura y em um momento dados nunca habrá más que una sola *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber”.

diversas do conhecimento empírico. Mais do que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’¹³⁴.

Já a atividade genealógica tem por objetivo reativar os saberes locais que se confrontam com os saberes gerais. A genealogia combate os efeitos do poder dos discursos centralizadores ligados tanto às instituições como ao saber científico, despertando os saberes esquecidos.

É importante para a melhor compreensão do texto, ouvir o que o próprio Foucault fala a respeito da genealogia: “a genealogia é um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, tornando-os capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico”.¹³⁵

Por intermédio da utilização da arqueologia do saber e da genealogia do poder, Foucault coloca-se diante da tarefa de fazer uma história crítica dirigida para as nossas instituições e para as leis que as protegem, procurando na “vontade de saber” as transformações das práticas discursivas, Estas transformações tiveram como matriz as práticas jurídico-políticas e, dessa forma, as pesquisas foucaultianas passaram pelo “inquerito” dos estudos empíricos que foram responsáveis pela formação de um saber-poder e, posteriormente, pelo “exame” das formas pelas quais esse saber-poder colocou-se nas sociedades industriais através de sistemas de controle, de exclusão e punição.

Em suma, a história das práticas discursivas e não-discursivas provocaram tanto o nascimento de métodos e práticas científicas, como a localização de um poder político, descentralizado, polimorfo e estratégico. Diferentes modos de subjetivação foram produzidos e perpassaram a rede de saber e as relações de poder, mantendo-as atualizadas. Portanto, as práticas discursivas possibilitaram a identificação e a individualização dos sujeitos e, pela análise das “práticas de si” foram e continuam sendo fabricados os sujeitos de conhecimento que se tornaram sujeitos morais.

O trabalho de Foucault na *História da Sexualidade*, mais especificamente, em seu primeiro volume, “A Vontade de Saber”, objeto de análise desta dissertação, desenvolverá o estudo desse processo, constatando que o sujeito da sexualidade se reconhecerá como sujeito do desejo.

¹³⁴ Foucault. Prefácio de *As palavras e as coisas*, pág. 18/19.

¹³⁵ Idem. “Genealogia e Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 170.

a.- As pesquisas.

Durante, mais ou menos, quinze anos, período em que ministrou cursos no College de France, Foucault efetuou várias pesquisas que não chegaram a ser concluídas. Nessas pesquisas ele procurou tratar de assuntos bastante diferentes: sexualidade, inquisição, moeda grega, psiquiatria, sofística, entre outros, que aparentemente não apresentavam nenhuma coerência entre si e, não acarretando, dessa forma, nenhum resultado ou avanço. Embora esses assuntos não apresentassem coerência, Foucault pretendia mostrar que o caráter fragmentário e disperso dessas pesquisas, num trabalho interpretativo mais profundo, poderia chegar a algum resultado satisfatório. A necessidade, sentida por Foucault, de procurar uma coerência nas suas pesquisas é sentida de maneira bastante clara em “A Vontade de Saber” que será analisada na presente dissertação.

Ao realizar suas pesquisas e concomitantemente fazer uma análise dos saberes que vigoraram em sua época, Foucault observa dois fenômenos interessantes. Primeiramente, constata que vigorou, neste período, uma certa postura crítica às instituições, ao saber psiquiátrico, à moral e à hierarquia tradicional, à teoria de Reich com relação à sexualidade, ao aparelho judiciário, etc., enfim, uma crítica às instituições, às práticas e aos discursos. Em segundo lugar, Foucault observa que algo imprevisto foi descoberto nessas críticas, um certo efeito inibidor à unidade dos discursos totalitários e globais.

Foucault tratará de duas características presentes nesse período: da localização de uma produção teórica autônoma, não centralizada e, do retorno de um saber mais profundo, real, relativo à vida, que acarretou o ressurgimento de saberes que haviam sido dominados e deixados de lado¹³⁶.

Estes saberes dominados são entendidos por Foucault de duas maneiras diferentes: como conteúdos históricos mascarados ou sepultados, ou seja, que ficaram escondidos no interior de conjuntos sistemáticos e funcionais, como por exemplo, as lutas e confrontos que são abafadas dentro das organizações e que reaparecem pelo exercício da

¹³⁶ O *deixar de lado* tem uma importância muito grande no pensamento de Nietzsche porque é uma condição fundamental para a seletividade .

crítica erudita¹³⁷; e, como saberes considerados insuficientes, desqualificados, incompetentes, particulares, regionais, como por exemplo, o saber do enfermeiro, do médico assistente, do próprio doente.

Tanto no saber sem vida da erudição como no saber desqualificado e singular, o que se observou foi uma luta, ou melhor, a memória de um combate onde foi possível delinear uma genealogia que só se efetivou quando eliminada a tirania dos discursos totalitários. Foi o acoplamento desses dois saberes que possibilitou a crítica ao período que Foucault escolheu trabalhar.

O trabalho foucaultiano segue, como já dissemos, dois caminhos, o arqueológico e o genealógico. A arqueologia do saber leva a aplicação de um método próprio à análise dos discursos locais, enquanto que a genealogia¹³⁸ visa ativar esses saberes locais libertando-os da sujeição e, fazendo-os emergir na discursividade. Dessa forma, as pesquisas efetuadas por Foucault, antes consideradas fragmentárias, sem resultado e dispersas, foram capazes de fazer emergir¹³⁹ saberes escondidos.

Todas as pesquisas fragmentadas referidas por Foucault são cercadas de silêncio, de prudência, porque tratam de uma batalha entre os saberes e os efeitos de poder dos discursos científicos. Dessa forma, o silêncio que se estabelece pode significar um certo temor da parte dos próprios discursos em aceitar a atividade genealógica¹⁴⁰. De qualquer maneira, o que interessa a Foucault é não fornecer nenhum fundamento teórico e nenhuma supremacia a essas genealogias dispersas, para que estas não se unifiquem e possam manter seu caráter fragmentado. Somente assim será possível mostrar o problema que se manifesta

¹³⁷ Nietzsche afirmará no *Ecce Homo*, no capítulo destinado às “Extemporâneas”, pág. 71, que para o genealogista há uma certa obstinação pela erudição. Ele próprio afirmará que para exprimir seu *sentimento de distância* em relação à cultura e à história foi necessário ter sido erudito numa determinada época.

¹³⁸ Foucault compreende a genealogia como uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito transcendente com relação ao campo de acontecimentos ou perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. “Verdade e Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 7.

¹³⁹ A *entstehung* nietzscheana.

¹⁴⁰ Quando se quer fazer uma história que tenha sentido, “utilização, eficácia política, só se pode fazê-la corretamente sob a condição de que se esteja ligado, de uma maneira ou de outra, aos combates que se desenrolam neste domínio. O que Foucault pretende fazer é formular um discurso um discurso verdadeiro e estrategicamente eficaz; ou ainda, perguntar de que modo a verdade da história pode ter efeito político “Foucault. “Sobre a Geografia” in *Microfísica do Poder*, pág. 154.

nesta luta em que esses saberes locais emergem contra as instituições e contra os efeitos de saber e poder dos discursos científicos¹⁴¹.

Essas genealogias fragmentadas possuem algumas questões comuns: o poder, seus dispositivos, a possibilidade de deduzi-lo a partir da economia.

4.- A análise do poder.

“Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreende-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus”.¹⁴²

Em suas análises, Foucault vai dizer que é necessário escapar das quatro formas distintas pelas quais o poder é analisado¹⁴³ e, dessa forma, abandonar a hipótese que admite o poder como repressivo. Em outras palavras, é preciso fugir da idéia de que o poder é algo a ser apropriado por uma classe ou por um grupo de pessoas e estabelecido mediante um contrato, bem como, localizá-lo dentro de algumas estruturas, como por exemplo, os aparelhos de Estado. Além disso, deve-se recusar a subordinação do poder a uma forma de produção que lhe seria anterior, excluindo-o como produtor de efeitos ideológicos.

A análise foucaultiana do poder conclui que o poder é emergente em pontos estratégicos, não se concentrando nas mãos de um grupo determinado. É exercido em todas as superfícies, conecta-se, distribui-se, transmite-se através de toda a malha social, sendo conquistado ou perdido mediante um jogo de apropriação constante, de luta, e nunca se

¹⁴¹ É possível estabelecer uma relação desses saberes locais com a maneira pela qual Nietzsche entende a *erfindung* do conhecimento – saberes que são inventados dentro das práticas sociais

¹⁴² Nietzsche. *Além do bem e do mal*, 23.

¹⁴³ Foucault. “O Poder e a Norma” in *Psicanálise, Poder e desejo*. Org. Chaim S. Katz. Rio de Janeiro: IBRAPSI, 1.979.

localiza apenas de um lado, porque na relação entre aqueles que o exercem e aqueles que se submetem a ele, não há relação de passividade-atividade, não sendo possível controlá-lo e considerá-lo monolítico. Ao analisar-se o poder, abandona-se a forma do contrato, assumindo uma postura anti-Leviatã.

Outro resultado da análise foucaultiana diz respeito aos aparelhos de Estado que funcionam como estruturas profundas de apoio, instrumentos de poderes diversos. Na verdade, o poder os ultrapassa, sendo, apenas, um dos elementos constituintes da produção. Verifica-se, também, que “qualquer ponto de exercício de poder é, ao mesmo tempo, lugar de formação de saber, e, inversamente, todo saber estabelecido, permite e assegura o exercício desse poder. Um exemplo possível é a vigilância administrativa exercida sobre as populações na época clássica e que se constitui como uma função do poder, capaz de originar determinados saberes; como por exemplo, o saber da gestão, o saber de inquérito, o saber de inquisição.

Ao verificar todas as técnicas desenvolvidas nesse período, Foucault observa que essas técnicas foram retomadas através de dois princípios.

- 1.- aquele que agencia o poder também agencia o saber¹⁴⁴, fica obrigado a apresentar um relatório do que faz e executa.
- 2.- o relatório torna-se peça essencial, devendo haver um retorno entre o agente do poder e seu superior. Várias ciências aparecem como suporte para o relatório, como por exemplo, a estatística, a sociologia, a pedagogia e a psiquiatria. Toda uma gama de filósofos, cientistas ou sábios servem de amparo para esse relatório. Dessa forma, o saber é medido, calculado, e, em suas mãos, o poder é exercido.

“Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é propriamente falando, seu titular; e no entanto, ele é exercido em determinada direção, não sendo possível saber-se quem o

¹⁴⁴ Macherey. “Sobre una historia de las normas” in *Michel Foucault, filósofo*: “elaborar normas de saber, es decir, formar conceptos en relación con normas de poder es lanzar-se a un proceso que engendra él mismo a medida que se desarrollan las condiciones que lo manifiestan y lo hacen eficaz: la necesidad de esta elaboración no se refiere a ninguna otra cosa que a lo que ya Pascal llamaba con una fórmula asombrosa la “fuerza de la vida”...La fuerza de la vida es ciertamente aquello de que se trata aquí por más que esa fuerza no esté esencializada, es decir, míticamente traducida a la condición de una fuerza vital cuyo “poder” sea anterior al conjunto de los efectos que él produce...las normas de poder así situadas funcionan también inseparablemente como normas de saber: al multiplicar las relaciones entre los hombres, al tejer la red cada vez más compleja de sus relaciones mutuas, las normas aumentan su capacidad de formar nociones comunes, es decir, nociones necesariamente adquiridas en común que expresan lo que es común a las cosas posibles. Como se ve, es la fuerza misma de la vida la que transforma al individuo en sujeto que conoce y que obra”

detém; mas sim, quem não o possui. Cada luta desenvolve-se em torno de um foco particular de poder”¹⁴⁵ Foucault dirá que, onde há saber, há poder e onde há poder, há resistência. Os novos saberes, tanto tecnológicos como de comunicação, ampliam e aprofundam os poderes na sociedade disciplinar. Dessa forma, se há redes de poder e, conseqüentemente, redes de resistência, estas objetivam conquistas democráticas, exclusão de preconceitos, discriminações, violência, limites, ou ainda, a permissão à luta travada contra o poder em si mesmo.

Foucault não identifica o saber com o poder, mas, verifica que algumas formas de poder podem originar saberes diferentes tanto quanto ao seu objeto, como em relação à sua estrutura¹⁴⁶.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault procura mostrar que os saberes locais são produzidos através das práticas judiciárias e, despertados através da genealogia. A análise das estratégias de poder permite verificar as suas formas de controle e cálculo. O poder compreendido dessa forma passa a ser analisado fora do modelo Soberania-Lei e passa a ser visto como norma disciplinar. Em vez de um sistema punitivo, será preciso caracterizar como sistema disciplinar, uma sociedade dotada de aparelhos, cuja forma é o seqüestro, cuja finalidade é a constituição de uma força-trabalho e, cujo instrumento, é a aquisição da disciplina ou de hábitos¹⁴⁷. Para Foucault, essa análise é feita com base nos “jogos de poder em termos de tática e estratégia, de norma e de acaso, de aposta e de objetivo”¹⁴⁸ e, para isso, seu trabalho concentra-se no estudo dos pólos onde podemos localizar, a razão e a desrazão, a vida e a morte, o crime e a lei¹⁴⁹.

Enquanto o contrato torna-se o laço entre os indivíduos e suas propriedades, o hábito, por estar desvinculado dessas coisas, é seu complementar, será através dele que os indivíduos se ligam aos aparelhos de produção e fabricam a norma¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Foucault. “Os intelectuais e o poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 75.

¹⁴⁶ Idem. “O Cuidado com a Verdade” in *Ética, Sexualidade, Política*, pág. 249.

¹⁴⁷ No século XVIII, a palavra hábito será o alicerce das instituições, da lei e da autoridade e, no século XIX será de natureza prescritiva, positiva, com toda uma ética baseada nela.

¹⁴⁸ Foucault. “A Filosofia Analítica da Política” in *Ética, Sexualidade e Política*, pág. 45.

¹⁴⁹ Manoel Barros da Mota. *Apresentação* de “Ética, Sexualidade, Política”, pág. 31.

¹⁵⁰ Macherey. *Sobre una historia de las normas* in *Michel Foucault, filósofo* “...el principio de immanencia de la norma en todos sus efectos...revela el carácter necesario y natural de ese poder que se forma con su acción misma, que se produce al producir sus efectos, sin reservas y sin limites, esto es, sin suponer la intervención negadora de una trascendencia o de una división. Esto es sin duda lo que Foucault quiso expresar al hablar de la positividad de la norma, que se da enteramente en su acción, es decir, en sus fenómenos o también en sus enunciaciones, sin suponer un poder absoluto del cual la norma cobre su eficacia y del que ella nunca pueda

Foucault refere-se a duas concepções de poder: a primeira, uma teoria jurídica clássica, em que o poder é exercido na forma de um direito, podendo ser, alienado, cedido ou transferido, total ou parcialmente, através de um ato jurídico, da ordem do contrato ou da cessão, uma operação jurídica da ordem da troca contratual¹⁵¹. Outra, a concepção marxista, segundo a qual o que importa é a funcionalidade econômica do poder, isto é, o poder mantém relações de produção, reproduzindo uma dominação de classe cujo desenvolvimento e apropriação das forças, tornam-no possível. Esse poder tem na economia a sua razão de ser histórica. Resumindo: no primeiro caso o poder político é determinado pela troca, transferência e pela circulação de mercadorias e, no segundo caso, o poder político é determinado pela economia.

Com relação à teoria do poder, Foucault denomina economicismo o ponto comum entre a concepção jurídica ou liberal do poder político do século XVIII e a concepção marxista¹⁵² ou aquela que se faz passar como tal¹⁵³. Dispomos de poucos instrumentos para analisar economicamente o poder, mas sabemos que o poder não é trocado, não é dado, nem retomado, mas sim, exercido; não é uma relação econômica, mas uma relação de força.

Para saber qual é o mecanismo utilizado pelo poder e como ele é exercido, Foucault encontra duas respostas possíveis: a repressiva e a do desdobramento de forças. A primeira admite o poder como uma repressão aos homens, à natureza, às coisas, aos instintos, às classes. Dessa forma, analisando-se o poder, será possível analisar-se, também, os mecanismos de repressão.¹⁵⁴ A segunda admite o poder como um desdobramento de forças. Assim, ao analisá-lo, devemos pensá-lo em termos de combate, de confronto e não de contrato.

agotar todos sus recursos. Norma positiva también, en la medida en que sus intervención no se reduce a un acto elemental de escindir dominios de legitimidad sino que consiste por el contrario en una incorporación progresiva y el una proliferación continua de sus manifestaciones cuya forma más general es la de la integración, La norma es, pues, necesaria y natural”.

¹⁵¹ Essa teoria está presente no *Leviatã* de Hobbes.

¹⁵² Etienne Balibar. “Foucault y Marx – La postura Del nominalismo” in *Michel Foucault, filósofo*: “...se trata de la manera en que se entrecruzam en La voluntad de saber, la cuestión del marxismo y la cuestión del psicoanálisis. Obra fuertemente polémica al tiempo que programática, de la cual se sabe que él los asoció. No basta decir que Foucault se propone aquí recusar cierta concepción del poder y cierta concepción de la sexualidad al mostrar aquello que está en la base de ambas (“la hipótesis represiva”) y lo que lleva a darles una definición esencialista”.

¹⁵³ A história externa da verdade referida na *A verdade e as formas jurídicas*.

¹⁵⁴ É o que Foucault fará em “A vontade de saber” no capítulo referente à hipótese repressiva.

Correspondentemente, podemos identificar, segundo Foucault, duas hipóteses: a de Reich, que analisa o poder através dos mecanismos de repressão e; a de Nietzsche, que analisa o poder como luta prolongada por outros meios. Isto implica que as relações de poder nas sociedades atuais têm por base uma relação de força estabelecida na guerra; na imposição da paz civil. Portanto, o que há não é a supressão da guerra, mas a sua inscrição em níveis menores e silenciosos, no nível das instituições, das desigualdades econômicas, da linguagem e até dos indivíduos. A política surge como sanção e manifestação do desequilíbrio das forças. No interior da “paz civil”, todas as lutas políticas, confrontos, modificação nas relações de força, são continuações dessa guerra, seus episódios e fragmentações, de forma que a história da guerra está escrita na história da paz.

Poderíamos, assim, colocar em confronto as duas hipóteses. De um lado, a hipótese do século XVIII, onde a articulação do poder é feita juridicamente, mediante o contrato, que, quando excedido, corre o risco de ter um caráter opressivo e, em cujo interior, localizamos a oposição legítimo-ilegítimo. Por outro lado, a hipótese atual, que não é analisada no esquema contrato-opressão, mas sim de guerra-repressão. Nesse caso, a repressão não é um abuso, como no caso contrato-opressão, mas efeito e continuação de uma relação de dominação e submissão, a prática de uma relação perpétua de forças no interior de uma pseudo-paz. Estabelece-se, assim, a diferença entre o poder como é compreendido no século XVIII, na forma hierárquica e soberana e, o poder do século XIX, em que o hábito imposto, sem suntuosidades, adquire a forma quotidiana da norma.

Se pensarmos o poder¹⁵⁵ apenas pela ótica do Estado e obediente aos imperativos da lei, a tendência será enfraquecê-lo. O poder, para Foucault, mostra-se muito mais denso e difuso. Não se trata de negar um ponto culminante do qual derivam seus sinais, mas, ao imaginá-lo na forma piramidal, verifica-se que tanto seu ápice como sua base se sustentam e estão em relação de apoio e condicionamento recíproco.

O poder é exercido através de um sistema de disciplinas, que constitui um saber que é a própria sociedade. O discurso que acompanha o poder disciplinar será aquele que

¹⁵⁵ Foucault. “Poder-Corpo” in *Microfísica do Poder*, pág. 148: “O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico. O enraizamento do poder, as dificuldades que se enfrenta para se desprender dele vem de todos estes vínculos. É por isso que a noção de repressão, à qual geralmente se reduzem os mecanismos do poder, me parece muito insuficiente, e talvez até perigosa.”

estabelece, analisa e especifica a norma com a finalidade de torná-la prescritiva. Dessa forma, o discurso não é mais proferido pelo rei, mas por aquele que vigia, realiza a partilha entre o normal e o anormal; é o discurso do pedagogo, do médico, do juiz, do psiquiatra. Portanto, o poder está ligado ao discurso normativo das Ciências Humanas.

Mostraremos nessa dissertação que Foucault discute, em relação ao poder, essas duas hipóteses: a repressiva, que vê o poder na forma do Direito, obediente aos imperativos da lei e, a hipótese que trabalha o viés nietzscheano, ou seja, a relação de forças presentes no interior das emergências de focos de saber.

CAPÍTULO 3

NIETZSCHE COMO HIPÓTESE

INTRODUÇÃO.

No primeiro capítulo desta dissertação, procuramos mostrar de que forma é constituído o Modelo Nietzsche, ou seja, quais os elementos do pensamento nietzscheano que são usados por Foucault como instrumento de trabalho. Na segunda parte da dissertação, procuramos interiorizar esse modelo e mostrar que, na articulação de seu pensamento, Foucault, através dos métodos arqueológico e genealógico, inova a maneira de fazer história ao procurar as discontinuidades, matizes e defasagens de prática e de sentido, que deram origem ao que chamamos de Ciências Humanas. Portanto, tanto a aplicação do modelo Nietzsche quanto a tarefa filosófica de viés nietzscheano, são inseridas no trabalho de Foucault, dando oportunidade para que, em suas pesquisas históricas, sejam abordados diversos temas através de diferentes alternativas de análise. No caso específico que procuraremos abordar, nesta terceira parte, dedicada ao estudo da *História da Sexualidade*, Reich e Nietzsche aparecem como possibilidades na abordagem da análise do saber e do poder.

1.- O modelo e a hipótese

Uma questão torna-se necessária: como Foucault utiliza o modelo e como utiliza a hipótese? Já dissemos anteriormente que, a exemplo do que afirmou Deleuze num famoso diálogo com Foucault¹⁵⁶, uma teoria pode ser usada como uma caixa de ferramentas, fornecendo instrumentos adequados para determinadas situações. Assim, uma teoria pode ser deformada, alterada, usada em parte, em fragmentos ou no seu todo, para que funcione, multiplique-se, produza outras teorias, não permanecendo limitada a reorganizar o poder acompanhando-o de uma repressão, mas se constitua como uma reforma revolucionária que questione a totalidade do poder. É dessa forma que podemos entender a utilização de Nietzsche nas duas formas que são apresentadas neste trabalho: num primeiro estudo, como modelo, ou, se não quisermos usar um termo platônico, como um instrumento de trabalho, histórico e teórico. Também será dessa forma que a hipótese Nietzsche será usada, na

¹⁵⁶ Foucault. “Os intelectuais e o poder” in *Microfísica do Poder*.

condição de um suposto que pode ser revisto, refutado, corrigido, mediante a aplicação de um conteúdo empírico e que servirá de suporte metodológico para que Foucault desenvolva a sua teoria sobre a constituição do poder.

2.- A relação do poder com o sexo.

“Por trás do princípio fundamental da moda moral de agora: ‘Ações morais são as ações da simpatia pelos outros’, vejo reinar um impulso social de puslanimidade, que se camufla intelectualmente dessa maneira: esse impulso quer, como o mais alto, o mais importante, o mais próximo, que se tire da vida toda a periculosidade que ela tinha antes, e que nisso cada qual deva ajudar, e com todas as suas forças: por isso somente ações que visam à segurança comum e ao sentimento de segurança da sociedade podem receber o predicado ‘boas!’”¹⁵⁷.

Deleuze nos dirá¹⁵⁸ que, para Foucault o poder é uma relação de forças no plural, isto é, cada força é, em si mesma, um poder que mantém uma relação com outras forças. A proposta foucaultiana é analisar estas relações de forças e a maneira pela qual estas forças operam.

A relação do poder com o desejo na *História da Sexualidade* mostra que o desejo é reprimido pelo fato de que sua própria lei e as falhas que o constituem, foram responsáveis pela instauração da sua repressão. A concepção de poder¹⁵⁹ como “representação jurídico-discursiva” comandará a temática tanto da repressão quanto da lei constitutiva do desejo e o que determinará a diferença entre as análises será o vínculo estabelecido entre a repressão e os instintos, bem como entre o desejo e a dinâmica das pulsões.

¹⁵⁷ Nietzsche. *Aurora*, 174.

¹⁵⁸ Deleuze. *Foucault*, pág. 78

¹⁵⁹ Para Gerald Lebrun, em *O que é o Poder*, p. 20, Foucault em “*A Vontade de Saber*” apresenta três argumentos: 1.- o poder não pode ser pensado apenas como limitador, e muito antes de ser um controlador de forças é seu multiplicador, 2.- a representação do poder continua sendo preenchida pela monarquia e pela sua representação jurídica. O poder é um instaurador de normas, muito mais do que de leis, 3.-nas relações de poder não há, como matriz, uma oposição entre dominados e dominantes. Em resumo, “o poder é um conjunto de relações que formigam por toda a parte na espessura do corpo social (poder pedagógico, pátrio poder, poder do policial, poder do contramestre, poder do psicanalista, poder do padre, etc). Foucault, na visão de Lebrun, recusa a teoria do “poder de soma zero”, onde o poder é uma soma fixa em que o poder de A implica um não-poder de B.

Estas duas análises recorrem a uma representação comum de poder que se refere tanto ao seu uso, como à forma pela qual o poder se vincula ao desejo¹⁶⁰. Portanto, de uma maneira geral, pode-se dizer que na análise referente a um poder, cujo domínio se situa fora do desejo, há uma promessa de liberação e, na análise de um poder constitutivo do desejo, há uma afirmação desse poder.

As relações de poder relativas ao sexo são identificadas por alguns traços fundamentais:

- 1.- a relação do poder com o sexo é negativa, de exclusão, recusa e rejeição, e, sua produção é feita por intermédio de ausências e falhas, gerando efeitos de “limite”.
- 2.- o poder dita a lei, prescreve uma “ordem”, estabelecendo um sistema entre o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido, efetuado através da linguagem, no discurso que enuncia, um estado de direito.
- 3.- o poder faz funcionar uma lei de proibição e tem, como instrumento, o castigo, oprimindo o sexo através de uma dupla interdição: a do indivíduo e do próprio sexo.
- 4.- a lógica do poder enuncia uma lei que vai trabalhar a inexistência, o mutismo e a proibição.
- 5.- a unidade do dispositivo: o poder sobre o sexo é exercido capilarmente, funcionando de acordo com as engrenagens, na reprodução da lei de interdição e de censura, operando em todos os níveis, com o jogo do lícito e do ilícito, da transgressão e do castigo. Qualquer que seja a forma da proibição, o poder é esquematizado juridicamente e seus efeitos se definem através da obediência. O poder é a lei, e, o sujeito que a obedece deve ser compreendido enquanto indivíduo e como sujeito à submissão¹⁶¹.

A hipotética mecânica do poder opera de forma limitativa, tanto sobre a temática da repressão sobre o sexo, quanto sobre a lei constitutiva do desejo. Isto é verificável porque este poder além de “pobre de recursos, econômico em procedimentos, monótono nas táticas, incapaz de invenção e condenado a se repetir”, é proibitivo, limitativo, nada produz e é jurídico, centrado na lei e na interdição, produzindo como efeito, a obediência.

Quando pensamos o sexo, não nos interessa saber se o desejo é estranho ao poder, anterior à lei que o constitui. O que importa é que o desejo concebe o poder como

¹⁶⁰ O desejo, genericamente, é um apetite, um princípio que impele a uma ação e, numa definição particular, um apetite determinado e sensível.

¹⁶¹ Para Foucault, uma forma hobbesiana de poder.

jurídico-discursivo e pode ser encontrado na enunciação da lei. Continuamos presos à idéia do poder-soberano. Torna-se necessário o abandono dessa imagem e a construção de uma analítica do poder que não tenha o direito como código¹⁶² e modelo.

Foucault se propõe, com a *História da Sexualidade*, estudar as relações históricas entre o poder e o sexo, renunciando ao sexo em termos de repressão e interdição, de soberania, de mecanismos de barragem, compelindo-nos a questionar o porque de tantos mecanismos, táticas e dispositivos, e a assumir princípios de análise jurídicos e legais, admitindo uma teoria do poder que veja “o sexo sem lei e o poder sem o rei.

3.- O sexo em discurso

“...o sexo era um dado prévio e a sexualidade parecia como uma espécie de formação ao mesmo tempo discursiva e institucional, articulando-se com o sexo, recobrando-o e mesmo o ocultando. Esta era a primeira linha de análise...Resolvi então inverter tudo. Era um jogo, pois não estava muito seguro... no fundo, será que o sexo, que parece ser uma instância dotada de leis, de coações, a partir de que se definem tanto o sexo masculino quanto o feminino, não seria o contrário, algo que poderia ter sido produzido pelo dispositivo da sexualidade? O discurso de sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres, às relações de aliança, às relações inter-individuais...um conjunto heterogêneo que estava recoberto pelo dispositivo da sexualidade que produziu, em determinado momento, como elemento essencial de seu próprio discurso e talvez de seu próprio funcionamento, a idéia de sexo.¹⁶³”

Com o objetivo de compreender a *História da Sexualidade*, Foucault vai procurar o saber emergente que inventa a ciência do sexo mediante uma análise das práticas discursivas no período histórico que compreende os séculos XVII, XVIII e XIX.

¹⁶² Lebrun, *O que é o Poder*, pág. 85; Foucault desenvolveu em *Vigiar e Punir* e em “*A Vontade de Saber*” o tema de que “o poder moderno não é mais, essencialmente, uma instância repressiva e transcendente (o rei acima dos seus súditos, o Estado superior ao indivíduo), mas uma instância de controle, que “*envolve o indivíduo mais do que o domina abertamente*”. Podem diminuir as proibições, abolir-se a pena de morte, abrandar-se os regimes das prisões, etc..., porém o sistema disciplinar, a que nos vemos submetidos até em nossa vida privada, cresce, discreta mas continuamente. O Estado moderno é menos *abertamente dominador, e mais manipulador*, preocupa-se menos em reprimir a desobediência do que em preveni-la. É feito menos para *punir* do que para *disciplinar*.

¹⁶³ Foucault. “Sobre a História da Sexualidade” in *Microfísica do Poder*, pág. 258.

Para Foucault, o discurso possui uma realidade material e, embora sua existência seja transitória, tendendo a desaparecer, há no seu interior poderes e perigos, lutas, vitórias, feridas, dominações e servidões. O discurso está sujeito a procedimentos de controle, seleção e redistribuição, que exorcizam estes poderes e perigos, evitando que ele adquira a característica da imprevisibilidade e do acidente.

A história, na interpretação de Foucault, é inscrita dentro da trilogia saber-poder-verdade. Dessa forma, os saberes emergem mediante as relações de poder que se instalam, são submetidos a procedimentos de controle e exclusão e, a vontade de verdade que os dirige, opera no interior do mecanismo que serve para excluí-los, também como princípio seletivo¹⁶⁴, permitindo, assim, a emergência dos discursos e selecionando a sua circulação. Portanto, o poder compreendido como rede de repressão, interdição e limitação, provoca o aparecimento de uma outra rede de forças, agora de resistência, que leva à incitação e à fixação de novos e diferentes discursos.

No primeiro volume da *História da Sexualidade*, “A Vontade de Saber”, Foucault realizará os seguintes movimentos: nos primeiros capítulos, procurará discutir a hipótese de Reich, que admite um poder repressivo exercido sobre o sexo e, posteriormente, procurará mostrar que a repressão opera, não apenas como limitação e interdição, mas como um mecanismo estratégico na rede de saber e poder¹⁶⁵.

A HIPÓTESE REICH

Fazendo um recorte temporal na história da sexualidade, num período compreendido entre os séculos XVII e XIX, Foucault procura, segundo ele próprio afirma, “desvincular sua análise da economia da escassez e procurar as instâncias de produção discursiva, de poder e de saber”¹⁶⁶, para depois concluir que a vontade de saber sobre o

¹⁶⁴ A seletividade é importantíssima no pensamento de Nietzsche. Saber escolher, selecionar, redireciona forças, deslocando perspectivas. A seleção é um princípio que torna possível a mudança de valores, a emergências de novas formas de saber/poder.

¹⁶⁵ Kremer-Marietti. *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*; Michel Foucault nos ensina que o saber é o suporte epistemológico do poder em que as instituições se originam, sejam essas instituições sociais ou acadêmicas, e que aquilo que caracteriza tal instituição social e jurídica, ou tal ciência reconhecida, é menos a verdade que ela manifesta do que a regularidade que ela realiza, o *nómos* (a convenção humana) tomando força e valor da *dikê* (o direito humano), a medida triunfante que (é conquistada que oi conquistada) se não pela sociedade ao menos pela força nela predominante opondo-se ao que para ela é apenas desregramento”.

¹⁶⁶ Foucault. “A Vontade de saber”, pg. 17.

sexo não é detida por nenhum mecanismo de repressão, tal como foi compreendida por Reich, mas, muito pelo contrário, foi incitada e disseminada constantemente.

1.- A crítica reicheana ao marxismo.

Reich vai desenvolver uma crítica à concepção marxista de poder, no mesmo sentido que a crítica feita por Foucault, alegando que, na prática política, não foram considerados nem a estrutura do caráter das massas, nem o papel desempenhado pelo misticismo.

Embora todas as condições econômicas para o desencadeamento de uma revolução social estivessem preenchidas, Reich constatou, através de sua pesquisa e análise, que a clivagem entre a base econômica voltada para a esquerda e a ideologia das massas voltada para a direita, demonstraram que as massas são levadas a se tornar nacionalistas durante os períodos de miséria.

O grave problema apresentado pela teoria marxista, segundo Reich, diz respeito a uma limitação à esfera da objetividade da economia e à não compreensão das contradições do mundo. Em outras palavras, a objetividade marxista reduziu a ideologia e a consciência do homem à existência econômica, deixando de lado os fatores subjetivos, reduzindo, portanto, a preocupação humana ao desemprego e salário.

A concepção marxista foi capaz de mostrar que a contradição entre a produção social e a apropriação privada só pode ser resolvida com uma devida adequação dos modos de produção à situação das forças produtivas. Isto só será possível através da psicologia, ou seja, da inclusão dos fatores subjetivos na análise do caráter do homem, da sua maneira de pensar, agir, da sua capacidade em resolver seus problemas, enfim, estudar os processos psíquicos típicos e comuns. Portanto, a ideologia tem como função refletir o processo econômico, inserindo-o nas estruturas psíquicas humanas.

Para Reich, a contradição do trabalhador, em não ser revolucionário e também não ser conservador, está enraizada na sua estrutura psicológica, presente no fato de que, apesar de economicamente preparado para a revolução, há nesse trabalhador uma entrega resignada ao autoritarismo.

Essa estrutura submissa, que tem sua origem no início da divisão de classes e na família patriarcal autoritária, visa a constituição de um indivíduo, fraco, dócil, sem impulsos vitais, utilizando para isso, da inibição dos impulsos sexuais. O desejo de liberdade e as forças que apóiam o autoritarismo, portanto, duas contradições, são resultados do exercício da força de repressão e recalque sexual.

Dessa forma, os modos de produção têm uma estreita ligação com a situação familiar, da relação homem/mulher/filhos presente no regime patriarcal, através da privação econômica compensada pelo moralismo sexual que glorifica a honra e o dever. A relação da família e de sua postura obediente com o Estado autoritário é o resultado da resignação, revolta e submissão da mulher, e, identificação dos filhos com a figura paterna, mais tarde transferida para o chefe de Estado. A submissão é obtida e mantida através do temor religioso e do processo de introdução da culpa.

Dentro dessa concepção de poder, a mãe é equivalente à Pátria e à Nação, a base do sentimento nacionalista, a força social reacionária; o pai corresponde ao Führer; quanto maior a repressão, maior será a identificação com o chefe de Estado, maior a idéia de pertencimento à classe dominante; o conservadorismo se embasa na fé da infalibilidade do Führer, correspondente à figura paterna, na assimilação da moral sexual conservadora, correspondente à figura materna, ao baixo sentimento revolucionário, que objetiva a obediência para evitar-se o castigo.

Os regimes autoritários sobrevivem graças ao discurso de repressão ao sexo, ao domínio do medo, seja pela contaminação de doenças, deterioração da raça ou do castigo dos céus. Para a sociedade patriarcal, o sexo é identificado com o demônio, com o pecado, com a sujeira. Caso seja liberado, leva à aberração, à violência e à desonra, implicando em uma autonomia e liberdade dos indivíduos que não se mostra interessante às classes dirigentes dominantes.

Portanto, os estudos desenvolvidos por Reich, levaram-no a admitir que a repressão sexual desempenha um papel preponderante na administração social e na instauração e perpetuação de determinados regimes políticos de caráter reacionário.

2.- A função social da repressão sexual segundo Reich

Como vimos, a repressão sexual tem como função social, produzir indivíduos dóceis e obedientes para melhor servir aos interesses das classes dominantes. A sociologia da economia sexual nos questiona sobre quais os motivos sociológicos que reprimem a sexualidade e a mantém recalcada no indivíduo¹⁶⁷ Como já foi explicado no item acima, Reich nos diz que a repressão e o recalque sexual surgem com o desenvolvimento cultural, com o estabelecimento do patriarcado, com as divisões de classes e com o surgimento da forma organizada da família. É a partir dessa base que é organizada uma política social, que estabelece uma relação direta com a crescente exploração do trabalho, com a religião que nega o sexo e os desejos.

Os interesses econômicos e sexuais do regime autoritário encontram seu ponto de intersecção no fato de que a repressão à sexualidade infantil torna a criança submissa e medrosa. Qualquer impulso rebelde é domado pelo medo. Dessa forma, a família exerce sobre a criança uma repressão que será continuada posteriormente pelos aparelhos do Estado. Tanto a repressão da satisfação das necessidades materiais, quanto a repressão das necessidades sexuais, embora tenham conseqüências diferentes, a primeira induzindo à revolta, e a segunda impedindo-a, são retiradas do domínio do consciente e fixadas como forma de defesa moral.

Reich dirá que “a estrutura autoritária do homem é basicamente produzida através da fixação das inibições e dos medos sexuais na substância viva dos impulsos sexuais”¹⁶⁸. Será obtida, como resultado, a mentalidade reacionária que substitui a satisfação normal dos instintos por uma satisfação num outro nível: o sadismo, por exemplo. Tanto a moral sexual, como os interesses autoritários extraem energia da repressão à sexualidade e o homem, inibido econômica e sexualmente, tem sua estrutura de tal forma alterada que passa a agir, pensar e sentir de maneira a contrariar seus próprios interesses materiais¹⁶⁹.

Outro elemento importante para a hipótese repressiva do poder é o misticismo ignorado pela concepção marxista. Segundo Reich, as formas e os conteúdos das diferentes

¹⁶⁷ Reich. *Psicologia de Massas do Fascismo*, pg. 27.

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*, pg. 29.

¹⁶⁹ Idem, *ibidem*, pg. 30.

religiões dependem das fases do desenvolvimento das relações econômicas e sociais. A explicação sociológica da religião relaciona-se com a base sócio-econômica e, seu conteúdo psíquico com a estrutura da família.

Dessa forma, as religiões que aparecem nos regimes patriarcais, de divisão de classes, têm uma natureza política reacionária, de negativa às necessidades sexuais, enquanto as religiões presentes nos regimes matriarcais são naturais, promovendo o culto sexual, a organização natural da sociedade de acordo com os princípios da economia sexual, a democratização natural do trabalho e a ausência das propriedades privadas. O misticismo funciona como conteúdo emocional da repressão, gerador de ansiedade, substituindo a satisfação sexual pela oração, levando à instauração de regimes autoritários, à defesa de uma moral compulsiva, à vulnerabilidade diante de lemas reacionários, estimulador de desvios, recalques e brutalidades. A função do misticismo é desviar a atenção dos trabalhadores de suas misérias cotidianas, impedindo a revolta através do sentimento de culpa.

A hipótese reicheana desenvolve-se dentro do seguinte sistema: quanto maior a pressão econômica, maior a pressão moral; quanto maior a pressão moral, maior a culpa sexual e a dependência moral à ordem estabelecida, sendo que a culpa e a dependência são introduzidas no indivíduo através da fé cristã. Conclui-se, portanto, que a lealdade do indivíduo ao Estado está relacionada à força das verdades do cristianismo. O Estado utiliza-se da família conservadora de regime patriarcal, da força da Igreja e da Escola para aliciar os jovens, que inibidos sexualmente, acabam por se entregar docilmente ao Autoritarismo. Somente a revolução pode abolir o poder repressivo do Estado conduzindo os indivíduos aos caminhos da economia sexual que levam à liberdade da vida.

“O próprio grito de liberdade é um indício de repressão. Esse grito não cessará enquanto o homem se sentir aprisionado. Por mais diversas que sejam as formas de clamar pela liberdade, todas elas, sem exceção, exprimem, no fundo, a mesma coisa: “a impossibilidade de suportar a rigidez do organismo e das instituições mecânicas da vida que entram em forte oposição com as sensações naturais da vida”¹⁷⁰. Para Reich, não pode haver liberdade enquanto o homem tiver seu desenvolvimento biológico reprimido e

¹⁷⁰ Reich. *Psicologia de massas do fascismo*, pág. 326.

temido. Somente quando for capaz de reconhecer-se, basicamente, como um animal, será possível a criação de uma verdadeira cultura.

3.- Os discursos sobre o sexo segundo a hipótese repressiva.

“O pudor existe em toda parte onde há um “mistério”; e este é um conceito religioso, que tinha grande alcance na época mais antiga da cultura humana. Em toda parte havia áreas circunscritas, às quais o direito divino negava o acesso, a não ser em determinadas condições: puramente espaciais, antes de tudo, na medida em que certos lugares não podiam ser pisados pelos pés dos não-iniciados, que sentiam horror e medo na sua vizinhança.. De maneiras diversas este sentimento foi transferido para outras relações, por exemplo, para as relações sexuais, que sendo privilégio e adito da idade madura, deviam ser subtraídas à visão da juventude, para seu próprio bem: acreditava-se que muitos deuses cuidavam de proteger e manter sagradas essas relações, postando como sentinelas na câmara nupcial. Assim também a realeza, como um centro que irradia poder e esplendor, é para o súdito um mistério cheio de pudor e de sigilo...¹⁷¹”.

A análise de Foucault sobre a constituição de uma ciência do sexo compreende um levantamento e análise das práticas discursivas que vigoraram no período compreendido entre os séculos XVII e XIX, concentrando-se em três tipos de discursos: os econômicos, que estão intimamente ligados ao surgimento da população; os pedagógicos, referentes às atividades e disciplinas dos institutos educacionais; e os médico-jurídicos, relacionados à fixação das chamadas sexualidades periféricas. Através dessa análise, levada a efeito mediante a prática genealógica¹⁷², Foucault sustentou que a interdição não foi capaz de dar conta dos fenômenos que pretendia explicar.¹⁷³

Ao realizar suas pesquisas, Foucault afirmou que atribuímos à religião, especialmente ao cristianismo, a responsabilidade da repressão ao sexo. Entretanto, o modelo repressivo e limitador do comportamento sexual, considerado decente e aceito em nossa cultura, tem suas raízes na literatura helenística e latina. Embora, o comportamento liberal e o repressivo convivessem, no período histórico anterior ao advento do

¹⁷¹ Nietzsche. *Humano Demasiadamente Humano*, 100.

¹⁷² O que Foucault pretende é encaminhar sua análise a partir de uma questão atual, fazer a genealogia, no caso específico, a relação entre a conduta moral e a história da sexualidade, entre a hipótese repressiva e a conduta do homem diante da vida.

¹⁷³ Foucault. “O Cuidado com a Verdade” in *Ética, Sexualidade e Política*, pág. 243.

cristianismo, ocorreu uma preponderância do segundo sobre o primeiro, porque a liberalização implicava transformações sociais que levariam à desintegração dos Estados-cidades. Assim, apesar de não ter inventado o comportamento sexual repressivo, o cristianismo o reforçou¹⁷⁴.

As observações feitas por Foucault levaram-no a constatar que, no século XVII, havia uma certa liberdade nos gestos, nos discursos e nas práticas sexuais. A contenção imposta a essa liberdade gestual, prática e discursiva teve início com a intervenção da burguesia na era vitoriana. O sexo, neste período, teve sua voz abafada, sendo-lhe reservada a lei do silêncio, e passou a circular de forma velada, tendo como modelo a ser seguido, o casal legítimo e procriador.

Com a repressão ao sexo, a sua tolerância foi limitada aos locais onde poderia ser revertido em fonte de lucro, tanto nos rendez-vous como nas casas de saúde. O puritanismo impôs um tríptico decreto: de interdição, relacionado com os mecanismos de poder inerentes; de inexistência, relacionado com o saber sobre a sua constituição; e de mutismo, em relação aos discursos sobre ele proferidos¹⁷⁵.

a.- *As dúvidas sobre os discursos.*

Em relação à hipótese repressiva, Foucault levanta três dúvidas: a primeira de natureza histórica, questionando a maneira pela qual podemos considerar a repressão sexual como uma evidência histórica a partir do século XVII; a segunda de natureza histórico-teórica, questionando a mecânica do poder na nossa sociedade de forma essencialmente repressiva e como o poder é exercido através da interdição, da censura e da negação; e, finalmente, a terceira, de natureza histórico-política, trabalhará a dúvida sobre o ponto de vista do discurso crítico. Nesse caso, o questionamento foucaultiano será dirigido ao cruzamento da repressão com os mecanismos de poder e na sua inserção na própria rede histórica que o denuncia e o disfarça. A questão principal será encontrar uma ruptura histórica entre a repressão e a sua análise crítica.

¹⁷⁴ Idem, "Sexualidade e Solidão" in *Ética, Sexualidade, Política*, pág. 97/98..

¹⁷⁵ A palavra proibida relativa ao desejo, a interdita pela insanidade e a vontade de verdade: os três mecanismos de exclusão discursiva, mencionados por Foucault na *Ordem do Discurso*.

O objetivo de Foucault, ao analisar as práticas discursivas desse período histórico, é determinar o regime de poder-saber-prazer que sustenta o discurso sobre a sexualidade. O que ele se propõe a fazer é desvencilhar-se da discussão sobre os mecanismos de controle, de repressão, de censura ao sexo e levar em consideração a “colocação do sexo em discurso”. Decorre daí a rede fina e abrangente que se estabelece através dos discursos e que são levados ao âmbito individual, aos desejos singulares, ao prazer cotidiano, que podem se apresentar, tanto sob a forma de recusa e de bloqueio, como de intensificação, formando as “técnicas polimorfos de prazer”.

Em outras palavras, não há vontade de saber a verdade sobre o sexo ou as mentiras destinadas a ocultá-lo, mas a vontade de saber que lhe serve de suporte e instrumento. Foucault explica que todos os elementos repressivos, mostrados através da história, não constituem o elemento essencial do que foi dito sobre o sexo a partir do século XVII. A hipótese repressiva agrupa essas proibições num mecanismo central que tem como função uma técnica de poder, uma vontade de saber que não pode ser reduzida à simples repressão.

Em resumo, Foucault procura encontrar no espaço rarefeito dos discursos de repressão ao sexo, os meios de produção discursiva, onde estão incluídos os silêncios na produção de poder que visam a interdição, e de produção de saber, onde circulam erros e desconhecimentos. Ele pretende mostrar que, a partir do século XVI, os discursos não restringiam, mas incitavam os discursos sobre o sexo; os mecanismos de poder, em vez de fazerem uma seleção rigorosa, disseminavam e implantavam sexualidades polimorfos; e a vontade de saber¹⁷⁶ não se detinha no tabu, mas procurava construir uma ciência da sexualidade.

b.- A esperança da repressão: calar os discursos.

Segundo Foucault, o século XVII caracterizou-se, portanto, por uma certa repressão sentida em todos os discursos; o sexo foi reduzido ao nível da linguagem na tentativa de ser dominado; controlando os conteúdos e a circulação dos discursos

¹⁷⁶ Ver o item destinado à “vontade de saber” no capítulo referente ao Modelo Nietzsche.

acreditava-se ser possível torná-lo menos sensível e menos presente¹⁷⁷; esperava-se, ao analisarem-se os discursos sobre o sexo, sob o ponto de vista da hipótese repressiva, que se constatassem um mutismo, uma censura e a existência de uma lei severa que regulamentassem e os julgassem.

O poder repressivo sobre o sexo mostrou-se bastante evidente e solidamente firmado, não sendo fácil, libertá-lo do peso que reprimia as energias inúteis, a intensidade dos prazeres e as condutas irregulares. Os efeitos dessa liberação foram sentidos muito vagorosamente, porque implicavam tanto uma aceitação como uma dupla estranheza, quanto à linguagem que lhe foi concedida e quanto aos mecanismos de poder nele envolvidos.

Embora a liberação da repressão vitoriana tenha sido feita de forma muito tênue, restrita ao espaço compreendido entre o divã do psicanalista e o discurso do paciente, e, convertida em fonte de lucro, a explicação dada por Foucault foi que a liberação dessa repressão só foi possível mediante uma nova ligação entre o saber, o poder e a sexualidade, pois a verdade, implicada nessa ligação, só apareceu realmente quando foi condicionada politicamente¹⁷⁸.

Dada a hipótese reicheana acerca do papel da repressão, o esperado era um silêncio quanto ao sexo. No entanto, constatou-se algo bem diferente. A partir dos séculos seguintes houve uma verdadeira explosão de discursos sobre o sexo e o controle exercido sobre eles, deixou de ser difuso e de censura, para ser determinado e político. Passou-se a falar de sexo em lugares certos, excluindo-o em outros, o que gerou a proliferação de um outro tipo de discurso, os chamados “discursos ilícitos”, ligados principalmente à literatura e à religião, que tinham por objetivo, desvalorizá-lo.

¹⁷⁷ Caberia aqui um parêntese e a introdução dos mecanismos de controle discursivo descritos por Foucault na *Ordem do Discurso*.

¹⁷⁸ Foucault. “Verdade e Poder” in *Microfísica do Poder*, pág.14: a verdade é “o conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados, compreendendo-a como ligada a sistemas de poder, chamados Regimes de Verdade”, que não somente a produzem, como também a controlam. Foucault localiza duas histórias da verdade. A primeira de natureza interna, escrita a partir da história das ciências e, outra, de natureza exterior, que se forma nas sociedades, a partir das regras de jogo bem definidas que fazem nascer, brotar, emergir formas de subjetividade, domínios de objeto, tipos de saber. A hipótese repressiva aparece como *história externa da verdade*”.

c.- O resultado inesperado da repressão.

A partir do século XVIII, o sexo escancarou-se em diferentes formas de discursividade, não restando espaço para escondê-lo. Uma multiplicidade de discursos foi produzida por uma série de mecanismos que funcionaram em diferentes instituições e se distribuíram em diferentes campos do saber. A vinculação da teologia à obrigação da confissão¹⁷⁹ foi rompida e os focos dispersaram-se, diversificaram-se, desdobrando a rede que os unia.

Pode-se pensar, segundo Foucault, numa objeção referente ao fato de que tanta proliferação de discursos e tantos mecanismos usados para torná-lo conhecido e mantê-lo controlado, seriam, na verdade, a demonstração de que o sexo deveria ser mantido em segredo e que, ao interrogar-se o tema fechado que o abordava, seria necessário, para desvendá-lo, quebrar-lhe a redoma e mantê-lo como estratégia de incitação discursiva.

Foucault procurou advertir em suas pesquisas, que a pastoral cristã, observando a necessidade da confissão nos assuntos relacionados com o sexo, apresentou-o como enigma. O seu segredo não foi mostrado como algo a ser revelado pela quebra das barreiras ou pela confissão em voz baixa e, foi valorizado pelas sociedades modernas. O que ocorreu foi a proliferação de dois tipos de discurso: os religiosos e os racionais, que analisaremos a seguir.

4.- Os discursos religiosos: policiamento

Considerando a evolução da pastoral cristã e do sacramento da confissão, Foucault afirma, que a explicitação descritiva que acompanhava as confissões públicas na Idade Média, foram substituídas pela discrição e reserva, efetuando-se, assim, uma polícia da língua que era exercida ao nível da intimidade. A confissão determinava que todos os aspectos do sexo deveriam ser mencionados com prudência, estendendo-os aos sonhos, imagens e pensamentos. Todas as insinuações à carne passaram a ficar sujeitas à penitência

¹⁷⁹ Discurso teórico na primeira pessoa.

por conta da crença em uma intrincada ligação entre o corpo e a alma. O corpo com seus desejos e inquietações deveria ser domado e punido por ser fonte de pecado, mistério e segredo¹⁸⁰.

Foi, nesse contexto, que o sexo foi colocado em discurso. Era necessário confessar os atos contrários à lei e colocar em palavras o próprio desejo. Essa interdição das palavras através da censura e da polícia discursiva, na verdade, foram dispositivos usados para torná-lo, de acordo com as palavras textuais de Foucault, “moralmente aceitável e tecnicamente útil”. Toda essa linha seguida pela pastoral cristã acabou deixando suas marcas na literatura, promovendo o aparecimento de discursos racionais que ocasionaram uma divisão entre o lícito e o escandaloso e, onde é possível inserir-se a obra do Marquês de Sade e de alguns autores do século XIX. Um exemplo claro desse período é um autor anônimo que escreveu uma obra denominada *Minha Vida Secreta*. Uma das práticas descritas nesse livro consistia em se relatar diária e meticulosamente as mais estranhas práticas sexuais, como se fosse um “falar e buscar o prazer para si mesmo”. Dessa maneira, contrapunha-se, de um lado, o puritanismo vitoriano como acidente histórico e, de outro, esse autor desconhecido, que propunha colocar o sexo em discurso. Tanto esse autor como a pastoral cristã, com seus domínios, suas dores, seu desinteresse, sua economia de palavras e a punição às tentações, longe de serem formas de censura, foram formas de valorização e de produção dos discursos sobre o sexo, ao longo dos últimos 300 anos. Estendeu-se, assim, uma rede de poder sobre os discursos do sexo que revelou ser de interesse coletivo. Será através desse interesse coletivo que a hipótese repressiva com seu poder totalitário começará a ser desconstruída, para dar lugar a uma hipótese que trabalhará os mecanismos de gestão e de sistemas de utilidade de um poder disciplinador.

5.- Os discursos racionais: administração.

O interesse coletivo presente nos discursos sobre o sexo, durante o século XIX, estaria inserido nos mecanismos de poder que alicerçavam as técnicas e que podiam ser

¹⁸⁰ A palavra segredo nos remonta a algo que é desconhecido, algo que irremediavelmente exerce sobre nós uma mistura de sensações: de temor, de fascínio, de curiosidade. A palavra curiosidade é fundamental em filosofia. Se ela é um instrumento de incitação à investigação, ela também é passível de punição em toda a história da cultura ocidental por estar ligada à tradição cristã.

definidos através de pesquisas quantitativas e causais, como mecanismos analíticos de contabilidade, de classificação e de especificação. Nesses mecanismos, os escrúpulos e moralismos hipócritas não foram levados em conta e deram lugar a um discurso público, despreocupado em localizar-se dentro do lícito e do ilícito, mas atento à administração e à regulamentação feita para o bem comum. Ao analisar os discursos racionais distribuídos nos âmbitos econômicos, pedagógicos, médicos e jurídicos, Foucault notou que o interesse coletivo se sobrepunha sempre aos interesses particulares, mas que a circulação desses discursos estava ligada a uma rede de forças que tinha, como dispositivo estratégico, o discurso oral do indivíduo, enquanto ser singular, obtido por confissão, relatório ou interrogatório.

A partir do século XVII, o sexo, com seu discurso racional, não se tornou um problema de repressão, mas de majoração ordenada de forças coletivas e individuais. O discurso racional, anteriormente restrito ao âmbito literário e considerado marginal, cedeu lugar a um outro discurso, que passou a discutir o sexo sob o ponto de vista da utilidade pública. O sexo tornou-se questão de polícia no sentido mais amplo do termo, ao ser regulado, não pelo rigor de uma proibição, mas por meio de discursos úteis e bons.

“O momento em que se percebeu ser, segundo a economia de poder, mais eficaz e mais rentável vigiar que punir. Este momento corresponde à formação, ao mesmo tempo, rápida e lenta, no século XVIII e no fim do fim do XIX, de um novo tipo de exercício do poder. Todos conhecem as transformações, os reajustes institucionais que implicaram a mudança de regime político, a maneira pela qual as delegações de poder no ápice do sistema estatal foram modificadas. Mas quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capital de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir nos seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida quotidiana”.¹⁸¹

a .- O discurso econômico: controle.

¹⁸¹ Foucault. “Sobre a Prisão” in *Microfísica do Poder*, pág. 130.

Ao falar sobre o surgimento da “população” após o século XVIII, Foucault trabalhou com o surgimento de um problema de natureza econômica e política, em que estavam inseridas a mão-de-obra, a riqueza e a capacidade de trabalho ¹⁸².

Suas pesquisas levaram-no a concluir que os governos não lidam com indivíduos, nem com o povo de uma maneira geral, mas com uma população e com seus fenômenos, como natalidade, mortalidade, saúde, habitação e alimentação. Lidar com a população e suas variáveis significa lidar com os efeitos provocados pelas instituições e, no meio de todos esses problemas governamentais, encontra-se o sexo e as análises dele decorrentes: taxas de natalidade, idade do casamento, nascimentos legítimos e ilegítimos, precocidade e frequência das relações sexuais, fecundidade, esterilidade, celibato, interdições e práticas contraceptivas. A sociedade tem necessidade em discutir os meios pelos quais a população aumenta e a maneira pela qual cada indivíduo faz uso de seu sexo.

Constata-se, portanto, a passagem da posição mercantilista para uma posição reguladora, em que a conduta sexual da população tem como objeto de análise, de intervenção e de avaliação, a busca de um ponto de intersecção entre o biológico e o econômico. Por intermédio do resultado dessas análises, foram criadas campanhas religiosas e morais que tentaram controlar o comportamento sexual de duas maneiras: através do Estado com o fornecimento de informações que determinavam a posição econômica e política individual, e, ao nível particular, dando a cada indivíduo, a capacidade de controlar suas práticas sexuais. Estabeleceu-se, assim, uma disputa pública que mantinha, de um lado, o Estado e o indivíduo e, de outro, os discursos sobre os diversos saberes com suas análises e injunções.

b.- O discurso pedagógico: disciplina.

Foucault trabalhou o tema referente ao sexo das crianças, analisando os discursos que circularam nas instituições durante o período que elegera para seu estudo, constatando que, no século XVII, desapareceu a liberdade de linguagem entre crianças e

¹⁸² Deleuze. *Foucault*, pag. 80: “E a Vontade de Saber tratará de outra função que emerge ao mesmo tempo: gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população), e o espaço extenso ou aberto. É lá que “tornar provável” adquire sentido, entre as categorias de poder, e que se introduzem os métodos probabilísticos”.

adultos, entre alunos e professores e, conseqüentemente a naturalidade e o riso em torno desses assuntos¹⁸³.

A hipótese repressiva esperava, como resultado, um silêncio relacionado com o cerceamento à circulação dos discursos referentes a esse assunto. Mas ao contrário do esperado, não foi constatado um silêncio sobre o sexo infantil e sim uma profusão de discursos que se propuseram a discuti-lo de uma outra maneira, através de outras pessoas, por intermédio de outros pontos de vista, visando a obtenção de outros efeitos.

O próprio silêncio esperado configurou-se como estratégia, ao buscar a limitação, não do dito e do não dito, mas das diversas maneiras de se dizer, de se distribuir aqueles que podiam ou não falar e, quais os discursos que eram ou não autorizados.

O interesse de Foucault recaiu sobre os discursos proferidos nos colégios do século XVIII. Sob o ponto de vista da repressão, a impressão que se tinha é que lá não se falava de sexo. Mas ao se observar as normas disciplinares, a organização interna e até mesmo, as disposições arquitetônicas dessas instituições, verificou-se que o sexo era discutido continuamente; as autoridades eram colocadas em permanente alerta e elaboravam regras, tomavam precauções, instauravam punições, modificavam os espaços¹⁸⁴, redobrando a vigilância. Os discursos internos das instituições demonstravam que o sexo estava presente de forma precoce, ativa e permanente. O sexo do colegial, a partir do século XVIII, tornou-se um problema público. Todos os profissionais da área educacional e da área médica tomavam providências, aconselhando as famílias, fazendo recomendações aos alunos, valendo-se de uma literatura que dava pareceres, observações, advertências. Proliferaram, nessa época, os discursos em torno do colegial e de seu sexo. “O fim era constituir, através da sexualidade infantil, tornada subitamente importante e misteriosa, uma rede de poder sobre a infância”¹⁸⁵. Foucault citou como um modelo desse período, a escola experimental de Saltzmann criada na Alemanha com uma característica muito especial que foi a de fornecer aos alunos uma educação sexual que rejeitava o

¹⁸³ O riso tem uma grande importância tanto na filosofia de Nietzsche como na de Foucault. O riso tem por finalidade aliviar o peso do assunto, torná-lo leve.

¹⁸⁴ Foucault. “O Olho do Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 213: “Nestes temas de vigilância, e particularmente de vigilância escolar, parece que os controles da sexualidade se inscrevem na arquitetura. No caso da Escola Militar, a luta contra a homossexualidade e a masturbação é contada pelas próprias paredes”.

¹⁸⁵ Foucault. “Não ao Sexo Rei” in *Microfísica do Poder*, pág. 232.

silêncio, mas submetia a criança a uma “ortopedia discursiva”, de um discurso limitado, razoável, canônico e verdadeiro.

Notou-se que os discursos, nessa época, eram concentrados no tema da sexualidade infantil e tornou-se imprescindível falar das crianças e com as crianças, tendo como foco, os discursos sobre sexo. A maneira grosseira de se referir ao sexo funcionou como condição para que outros discursos surgissem estreitamente articulados com as relações de poder. É o que Foucault denominou ‘dispositivo institucional e estratégia discursiva’.

c.- Os discursos médicos e jurídicos: intervenção.

“Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele – pelo contrário, a partir de então ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente. O acerto com as vítimas imediatas da ofensa; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (*compositio*); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração *resgatável* de algum modo, e assim **isolar**, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcaram cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal”.¹⁸⁶

Ao analisar-se as práticas discursivas, constata-se uma insuficiência de provas que possam servir de fundamento para a aceitação da hipótese repressiva como presente na História da Sexualidade. Outras disciplinas¹⁸⁷ inseriram-se no debate sobre o sexo e mostraram, não apenas o perigo em se falar sobre ele, como também incitaram à proliferação discursiva referente a este tema. A medicina, a psiquiatria, o onanismo, a etiologia das doenças mentais, a justiça penal, todos estes controles sociais que se desenvolveram no século XIX filtraram o sexo, protegendo, separando e prevenindo, acumulando diagnósticos, relatórios, organizando terapêuticas.

¹⁸⁶ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, II, 10.

¹⁸⁷ As disciplinas são mecanismos de controle discursivo, citado por Foucault na *Ordem do Discurso*.

A partir de histórias singulares, observou-se toda uma intolerância coletiva, sendo necessárias intervenções jurídicas, médicas e toda uma elaboração teórica em torno de determinados assuntos. Em outras palavras, na intervenção das disciplinas¹⁸⁸, cada proposição cumpriu complexas e graves exigências para pertencer a um conjunto que tinha como tarefa o controle dos discursos. A disciplina funciona como um princípio de controle de produção discursiva procedendo como uma espécie de polícia que fixa seus limites e, através da confiança e do interrogatório, foi possível demonstrar a utilização de dispositivos¹⁸⁹ diversos e constrangedores que não reprimiram o sexo, mas incitaram e fixaram a sua produção discursiva.

Foucault concluiu que a proliferação de discursos sobre o sexo não teve por objetivo condená-lo à obscuridade, ou seja, não admitiu que os assuntos relativos ao sexo deveriam permanecer encobertos por uma certa névoa que impedisse o seu completo conhecimento, quer em relação aos discursos morais, impostos pela pastoral cristã, quer pelos discursos racionais das áreas médicas e jurídicas, presentes a partir do século XVIII. Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, o objetivo estratégico dessa multiplicação de discursos não foi reconhecer o sexo e a sua condição de enigma, de segredo, mas valorizá-lo como tal, como algo que não pudesse ser totalmente divulgado.

6.- A circulação dos desvios: expectativa de ocultamento.

“A moral cristã – a mais maligna forma da vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a corrompeu. Não é o erro como erro que me assusta à visão disto, não a milenar falta de “boa vontade”, de disciplina, de decência, de valentia nas coisas do espírito, que se revela em sua vitória – é a falta de natureza, é o fato terrível inteiramente de que a própria antinatureza recebeu as supremas honras como moral, e como lei, como imperativo categórico, permaneceu suspensa sobre a humanidade!...Equivocar-se em tal medida, não como indivíduo, não como povo, mas como humanidade!...Que se tenha ensinado o desprezo pelos

¹⁸⁸ Princípio de controle que se opõe ao princípio do autor porque se define no conjunto de métodos, no âmbito dos objetos, de proposições verdadeiras, de regras e definições, de técnicas e instrumentos; opõe-se também ao princípio do comentário porque o que se supõe é que surjam novas possibilidades de formulações novas proposições e não repetições. No interior de seus limites cada disciplina reconhece posições verdadeiras e falsas, mas não rechaça suas margens.

¹⁸⁹ Novamente a noção de dispositivo usada por Foucault: dispositivo entendido como uma rede estabelecida entre elementos diversos usados sempre em caráter de urgência, conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, leis, enunciados, proposições.

primeiríssimos instintos da vida; que se tenha inventado uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio ruim no mais básico e necessário ao florescer, o estrito amor de si ...”¹⁹⁰

O efeito esperado do exercício de um poder de repressão sobre o sexo poderia se fazer sentir, também, no ocultamento das perversões sexuais e nas formas diferentes de manifestação da sexualidade. Entretanto, as análises dos discursos relativos às práticas sexuais mostraram o contrário, pois se desenvolveu toda uma literatura médica, psicológica e jurídica para lhe servir de suporte.

A insuficiência da hipótese repressiva também é observada na fixação e no estudo das chamadas sexualidades periféricas. Isto pode ser observado numa possível objeção à proliferação discursiva que seria feita quanto a uma possível quantificação e não a uma qualificação dos discursos, em outras palavras, poder-se-ia correr o risco de valorizar a multiplicação de discursos e a desvalorizar os seus conteúdos. Uma pergunta pertinente é a seguinte: podemos entender a multiplicação discursiva como uma estratégia para se tentar afastar os prazeres paralelos, ou seja, as chamadas “formas de sexualidade insubmissas à economia estrita da reprodução?”

Foucault observou que no século XVIII haviam regras definidas para os dois tipos de discurso já estudados: os discursos morais e religiosos, contidos no Direito Canônico e na pastoral cristã, e os discursos racionais incluídos nas leis civis. As prescrições dessas regras e recomendações, tinham como alvo o controle da natalidade, sendo a relação matrimonial e seus frutos o alvo principal dos discursos, nos quais derramavam-se as normas visando exercer a vigilância. As perversões e os desvios deveriam ser relatados, enquanto as regras religiosas e jurídicas eram misturadas para dar conta dessas infrações. O foco central era o casal procriador e os atos infratores das regras reguladoras dessa união. A prática de determinados atos considerados contrários à natureza e também à lei, eram examinados pelos tribunais e pela Igreja, de forma semelhante.

A hipótese repressiva deveria ser comprovada, quando confrontada com as manifestações dessas sexualidades periféricas, através da interdição desses desvios, objetivando proporcionar a fixação de uma sexualidade que fosse economicamente útil e politicamente conservadora, manifesta na regulamentação do casal procriador.

¹⁹⁰ Nietzsche. *Ecce Homo*, “Porque sou um destino”.

Ao reduzir-se as diversas formas de sexualidade ao casal monogâmico e heterossexual, objetivava-se inibir as manifestações dos desvios e sua livre circulação. Mas a observação demonstrou que, com a análise dos discursos referentes às práticas sexuais, esse dispositivo de saturação sexual, não apenas fixou as sexualidades periféricas, como também demonstrou uma capacidade de multiplicação dos discursos.

Pode-se observar, nos séculos XVIII e XIX, que a explosão discursiva tendo como foco esse casal procriador provocou duas modificações importantes. A primeira modificação apareceu em relação à confissão. Era permitido ao casal manter uma certa privacidade, um certo sigilo sobre seus atos, interrogando-o, apenas, a partir das suas relações com essas sexualidades periféricas. Entretanto a sexualidade, quando desvinculada da reprodução, isto é, das crianças, dos loucos, dos assassinos, dos homossexuais, enfim, de todas as formas infecundas de sexualidade, ficaram sujeitas à confissão.

A segunda modificação foi relativa ao que se entendia por “contrário à natureza”. O adultério e o rapto passaram a ser menos condenados e outras formas de exercício da sexualidade adquiriram autonomia, por exemplo, casar com um parente próximo, seduzir, praticar a necrofilia, “pecar contra a castidade”.

Todas essas “outras formas” passaram a ser consideradas sexualidades diferentes e estabeleceram uma divisão entre as infrações à legislação, à moral do casamento e da família e, aos danos à regularidade de um funcionamento natural, ou seja, danos ao estabelecimento do casamento. O exemplo utilizado por Foucault é o de Don Juan que apesar de ser um infrator das regras da aliança, por sua condição de sedutor, foi transpassado pelas “folias do sexo”. Nesse personagem seria possível reunir a personalidade do libertino e a do perverso, fazendo recair a sua escolha sobre a infração das leis vigentes, considerando suas ações como algo “contrário à natureza”, operando como desvio.

a .- Resultado inesperado: A inclusão do desvio.

“Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida

mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no feticimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto-sacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se **quer** desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica.”¹⁹¹.

A circulação dessa família de perversos com seus ”desvios” e suas sexualidades periféricas, embutidas em maridos, crianças, meninas, colegas, educadores, serviços, carregava consigo o que se denominava “vício” ou “delito”, algo que poderia aproximar-se da delinqüência, da loucura, da neurose, das aberrações, dos desequilíbrios e degenerescências.

O fato de toda essa perversidade começar a ser escancarada acabou por delimitar duas posições bastante distintas em relação à repressão. De um lado, uma certa indulgência ao relaxamento dos códigos morais e religiosos e, de outro, uma certa severidade que procurou reprimi-las, através da intervenção da pedagogia e da terapêutica. Em outras palavras, enquanto a Igreja parou de insistir na repulsa às “fraudes” contra o casamento e à procriação, a medicina, com todo o seu aparato de conhecimentos, classificou, gerenciou e integrou diversas práticas sexuais e seus prazeres ao campo das “perturbações”, desenvolvendo um estudo sobre as patologias.

A interdição dos desvios sexuais e das sexualidades periféricas, esperada na hipótese que admitia o exercício de um poder de repressão ao sexo, mostrou-se incapaz de retê-las e de mantê-las na obscuridade. Ao contrário do esperado, novas formas e novos mecanismos de poder foram acionados.

Ao analisarmos a hipótese de um poder repressivo sobre o sexo, observou-se que:

1.- houve um combate à sexualidade infantil com o objetivo de cercear as suas manifestações através dos procedimentos e conhecimentos médicos. O mesmo ocorreu em relação ao adultério e às relações consangüíneas, relacionadas com as leis e as penalidades. Foram observados poderes e táticas diferentes para a interdição na análise desses desvios,

¹⁹¹ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, III, 11.

como a recodificação da pedagogia, a implantação de um regime médico-sexual. Embora tenha se travado um combate à sexualidade infantil, procurando mantê-la em segredo, escondendo-a, instalando-se dispositivos de vigilância, armadilhas para a sua confissão, discursos corretivos, alertas para pais e educadores com a finalidade de censurá-la, culpá-la, prescrever-lhe uma conduta; entretanto, todas as tentativas de cerceá-la foram fracassadas. Obteve-se, apenas, um controle e observou-se um “aumento prolongado ao infinito” de seu exercício. Ao verificar o fracasso na eliminação dessas formas de sexualidade, Foucault afirmou que, aparentemente, esses mecanismos funcionavam como dispositivo de barragem, mas organizaram-se, em torno da criança, “linhas de penetração infinitas”.

2.- no século XIX, a homossexualidade era considerada um ato interdito e, seu agente, um sujeito jurídico. A incorporação das perversões acarretou uma nova especificação dos indivíduos e, dessa forma, a sexualidade do homossexual passou a ser considerada presente não apenas nos seus atos, mas em si mesmo, estampada em seu corpo, não se constituindo como um segredo, mas como um estímulo ao estudo da sua morfologia e fisiologia. O homossexual apresenta uma natureza singular, sua categoria psicológica, médica e psiquiátrica deve ser desvendada e estudada como “sensações sexuais contrárias”. A mecânica do poder que persegue essas sexualidades procura classificá-las, torná-las inteligíveis, ordená-las dentro da desordem, tornando-as objeto de análise, “semeando-as no real, incorporando-as ao indivíduo”.

3.- O poder, ao ser exercido, necessita, para esse exercício, de uma aproximação, um toque, um jogo de sensações, que o torna efeito e instrumento. O poder sobre essas sexualidades aberrantes produziu um duplo efeito: ao mesmo tempo em que ganhou impulso, instigou a curiosidade e produziu um prazer que se difundiu e se fixou, funcionando como um mecanismo de apelação. Todos os exames relativos à inspeção dessas sexualidades, ao contrário de dizer não a elas, incitaram os mecanismos de poder, produzindo um duplo prazer: um que invade o poder e outro que se efetiva no exercício de um poder travestido, capaz de enganar, apalpar e investigar. Em torno dos investigados e investigadores, controlados e controladores, organizaram-se essas perpétuas espirais de poder e prazer.

4.- Decorre daí os chamados dispositivos de saturação sexual, característicos do espaço e ritos sociais do século XIX. Costuma-se dizer que a sexualidade desse período foi reduzida ao casal heterossexual, legítimo e procriador, que acabou por fazer circular grupos com

elementos múltiplos e sexualidades diversas. Foucault vai falar de “distribuição de pontos de poder hierarquizados ou nivelados, uma busca de prazeres desejados e perseguidos, sexualidades toleradas ou encorajadas, proximidades que se apresentam como procedimentos de vigilância e que funcionam como mecanismos de intensificação”.

b.- As perversões e a repressão.

Se a nossa sociedade burguesa, desde o século XIX, fez explodir uma série de perversões, não o fez de maneira hipócrita, mas sim de maneira aberta e prolixa. Essas sexualidades polimorfas não eclodiram porque foi construído um muro separando-as, mas porque foi possível considerar patológico o instinto sexual através de um poder que não objetivou a interdição, mas a redução de sexualidades singulares; um poder que não fixou fronteiras, não as excluiu, mas produziu e fixou o despropósito sexual.

Todas essas sexualidades múltiplas constituem o correlato de procedimentos precisos de poder. Todas elas não foram reguladas para serem impostas pela força de trabalho e pela forma da família. Esses comportamentos foram extraídos do próprio corpo dos homens e de seus prazeres mediante múltiplos dispositivos de poder. Dessa forma o crescimento das perversões não foi provocado pela moralização efetuada pelo espírito dos vitorianos, mas sim por ser o produto real da interferência de um poder sobre os corpos e prazeres. Através deles, não foram descobertos novos vícios e novos prazeres, mas definiram-se novas regras no jogo desses poderes e prazeres. Neles se configurou a fisionomia rígida das perversões. “Não se trata de negar a miséria sexual, mas também não se trata de explicá-la negativamente por uma repressão. O problema está em aprender quais são os mecanismos positivos que, produzindo a sexualidade desta ou daquela maneira, acarretam efeitos de miséria¹⁹²”.

A implantação das perversões é um efeito-instrumento. Quando são isoladas as sexualidades periféricas, intensificam-se e consolidam-se as condutas, modificam-se porque são perpassadas pelas relações de poder estabelecidas com o sexo e com o prazer que, ao se ramificarem, multiplicam-se. A partir do século XIX, com a multiplicação das redes de poder, as sexualidades múltiplas fixaram-se e proliferaram-se, garantindo lucros

¹⁹² Foucault. “Não ao Sexo Rei” in *Microfísica do Poder*, pág. 232.

econômicos, médicos, psiquiátricos, obtidos através da pornografia, da prostituição, onde se estabeleceu o vínculo entre a analítica do prazer e a majoração do poder. Na verdade, prazer e poder não se anulam, seguem entrelaçados por mecanismos complexos e positivos de excitação e incitação.

Foucault nos diz que “a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se definem os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que permeia, induz ao prazer, forma um saber, produz um discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir”.¹⁹³

É preciso abandonar a hipótese repressiva¹⁹⁴, porque há uma explosão visível das sexualidades periféricas e a presença de um dispositivo diferente da lei. Nas sociedades modernas pode haver um mecanismo de interdição e recalque que sirva de suporte para as diversas formas de sexualidade, mas o que se constata é uma proliferação dessas formas.

Nunca houve tantos centros de poder, tanta atenção dispensada, tanta prolixidade, tantos contatos, vínculos, focos de estimulação dos prazeres e tanto esforço dos poderes para que eles possam ser disseminados cada vez mais. A hipótese repressiva é apenas a máscara que oculta, incita e difunde os diversos saberes e práticas sexuais.

7.- Abandonando a repressão

“Considerar as misérias de toda espécie como objeção, como algo que é preciso *abolir*, e a *niaiserie* (tolice) *par excellence*, em sentido geral uma verdadeira desgraça em suas consequências, uma fatalidade da estupidez -, quase tão estúpida quanto seria a vontade de

¹⁹³ Foucault. “Verdade e Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 7/8.

¹⁹⁴ Foucault afirma que a noção de repressão é pífida e que teve mais dificuldade em se livrar dela na medida em que ela parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder. “Verdade e Poder” in *Microfísica do Poder*, pág. 7.

abolir o mau tempo – por compaixão dos pobres, digamos...Na grande economia do todo, os horrores da realidade (nos afetos, nas cobiças, na vontade de poder) são incalculavelmente mais necessários do que aquela forma de pequena felicidade que se denomina “bondade”; é preciso ser indulgente, para a esta última conceder absolutamente um lugar, pois é condicionada pela mendacidade do instinto”.¹⁹⁵

a .- A cronologia da repressão e suas rupturas

Ao ser feita a história da sexualidade pela via repressiva, foram constatadas duas rupturas. A primeira levada a efeito no século XVII, com as grandes proibições e a valorização do sexo adulto, das relações monogâmicas, heterossexuais, tendo o pudor e a interdição, presentes em seus discursos. A segunda, no século XX, que observou um afrouxamento dos mecanismos de repressão, uma desqualificação dos perversos, uma tolerância nas relações e eliminação dos tabus relativos à sexualidade infantil. Para isto, seguiu-se uma espécie de cronologia desvinculada da repressão, distribuída nas invenções, mutações instrumentais e reminiscências.

Em primeiro lugar, acompanhando as pesquisas foucaultianas, vamos nos ater à cronologia das técnicas cujo ponto de formação está situado nas práticas da penitência, da confissão obrigatória e dos métodos de ascetismo. A Reforma estabeleceu uma ruptura profunda que poderia ser denominada como “tecnologia tradicional da carne”. Nesse período, nasceu uma tecnologia que escapou da instituição eclesiástica e se tornou assunto de Estado, passando a vigiar o sexo através de várias intervenções: da pedagogia, referente ao sexo infantil; da medicina, relativa à fisiologia das mulheres; e da economia, no que tange à demografia. A nova tecnologia desenvolveu-se, portanto, em torno de três eixos, o pecado da juventude, as doenças dos nervos e as fraudes de procriação, eixos estes que retomaram métodos cristãos: a pedagogia espiritual do cristianismo, o exame dos obcecados e o controle das relações conjugais.

Desvinculando o problema do sexo da morte e do castigo e ligando-o à vida e à doença, transferiu-se a “carne” para o “organismo”. Na passagem do século XVIII para o XIX, ocorreu uma separação da medicina do sexo com a medicina geral e um isolamento de um instinto que poderia apresentar anomalias, desvios e patologias específicas. O que

¹⁹⁵ Nietzsche. *Ecce Homo*, “Porque sou um destino”, 4.

anteriormente era considerado indecente, extravagante ou devasso, passou a ser questionado pela medicina, pela psicologia e pela biologia genética. Pode-se dizer que o sexo passou a ser controlado por mecanismos médicos, psicológicos e políticos e, também, adquiriu uma responsabilidade de transmissão de seus desvios à gerações futuras com um controle fundamentado na psiquiatria, na jurisprudência, na medicina legal e na vigilância social.

A genealogia dessas técnicas, suas mutações, deslocamentos, continuidades e rupturas não coincidiram com a hipótese repressiva, estabelecida por Reich. Observou-se uma permanente invenção e produção de métodos e procedimentos, desenvolvidos a partir dos processos de direção e de exame de consciência no século XVI, com o aparecimento das tecnologias médicas do sexo no século XIX.

Uma outra cronologia que poderia ser feita é a da difusão de seus pontos de aplicação. Foucault vai dizer que, se a hipótese repressiva determinasse a história da sexualidade, utilizando como referência, a utilização da força de trabalho, a repressão seria dirigida, às classes sociais menos favorecidas e às classes mais dominadas e exploradas. Entretanto, as técnicas de controle foram mais intensas nas classes privilegiadas e politicamente dirigentes. Foi na família burguesa que a sexualidade das crianças tornou-se um problema, que a sexualidade feminina foi objeto de atenção médica, e, que o sexo recobriu-se de patologias, passando a ser vigiado e tornado tesouro, um importante segredo.

A HIPÓTESE NIETZSCHE.

“Além disso, a própria busca metódica da verdade é resultado das épocas em que as convicções se achavam em conflito. Se o indivíduo não tivesse se preocupado com sua “verdade”, isto é, com a razão que lhe cabia, não haveria nenhum método de investigação; mas, na eterna luta entre as reivindicações de diferentes indivíduos pela verdade absoluta, avançou-se pouco a pouco até achar princípios irrefutáveis, segundo os quais o direito dessas reivindicações podia ser examinado e a disputa apaziguada. Inicialmente se decidia conforme as autoridades, depois os indivíduos criticavam mutuamente os meios e caminhos pelos quais a suposta verdade fora encontrada; entretanto houve um período em que tiravam as consequências da tese adversária e as viam talvez como prejudiciais e causadoras de infelicidade: do que então devia resultar, no juízo de cada um, que a convicção do adversário continha um erro. A luta pessoal dos

pensadores, enfim, aguçou de tal maneira os métodos, que verdades puderam realmente ser descobertas e os erros de métodos passados ficaram expostos diante de todos.”¹⁹⁶

Foucault argumenta contra a hipótese repressiva do poder sobre o sexo, mostrando que, ao contrário do que essa hipótese nos leva a esperar, houve uma proliferação discursiva, a fixação dos despropósitos sexuais, a constituição de dispositivos que tornou o sexo um foco de atenção tanto dos discursos como dos prazeres, a produção da confissão e a instauração de um saber legítimo em conjunto com uma economia dos prazeres¹⁹⁷. Muito mais do que exclusão, o que se observou foi uma rede de discursos onde saber-prazer-poder mostraram-se interligados. Através da disseminação dos diversos prazeres que a sexualidade mostrou-se aberta para falar e ordenar a verdade.

Em vez de partirmos da repressão e da ignorância sobre aquilo que supomos saber, devemos considerar os mecanismos que produzem o saber, que multiplicam os discursos, que induzem o prazer e geram poder. A confissão nos desvenda o surgimento desses mecanismos, explicita seu funcionamento e as formas pelas quais podemos definir as estratégias de poder imanescentes à vontade de saber.

1.- A história da vontade de verdade¹⁹⁸.

“Ainda hoje a investigação da verdade possui o charme de contrastar fortemente com o erro, agora cinzento e tedioso; mas esse charme está se perdendo. Sem dúvida ainda vivemos a juventude da ciência e costumamos ir atrás da verdade como de uma bela jovem; e quando ela tiver se tornado uma velha carrancuda? Em quase todas as ciências a concepção básica foi encontrada há bem pouco tempo, ou ainda é buscada; isso atrai de maneira bem diversa de quando todo o essencial foi encontrado e só resta ao pesquisador um escasso resíduo outonal (sensação que podemos ter em algumas disciplinas históricas)”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Nietzsche. *Humano demasiadamente Humano*, 634

¹⁹⁷ Deleuze. *Foucault*, pág. 110. “a sexualidade se organiza em torno de focos de poder, dá lugar a uma scientia sexualis e se integra numa instância de “poder-saber”, o Sexo”.

¹⁹⁸ Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 344. Vontade de verdade, como vontade de não se deixar enganar, vontade de não enganar o que leva a definir a ciência como uma longa prudência, uma cautela, uma utilidade. A crença incondicionada na ciência repousa na convicção de que a vontade de verdade quer dizer “não há nenhuma escolha – não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”. Ver ainda: *Humano, Demasiadamente Humano*, 333 (morrer pela verdade), *Assim falava Zaratustra*, “da superação de si” - tornar pensável tudo que é, *Sobre o niilismo*, 55, 8, vontade de verdade como vontade de morte, vontade de cair no nada.

¹⁹⁹ Nietzsche. *Humano Demasiadamente Humano*, 257.

O sexo é interrogado, confessado e também surpreendido nas suas múltiplas variações de exteriorizações, mostrando-se contraído, recluso, introspectivo e, ao mesmo tempo, transformado, fixado, capturado por um mecanismo que o faz oculto e que o obriga a dizer sua verdade. É nessa verdade que o involuntário mistura-se ao prazer, ao interrogatório e à confissão. Somos prisioneiros de uma curiosidade pelo secreto e compelidos a falar dele e sobre ele, estimulando, assim, uma vontade de saber esse segredo²⁰⁰.

“Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo proibido, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história oculta dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor. Erro (-a crença no ideal-) não é cegueira, erro é covardia... Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é conseqüência da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo...Eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles... *Nititur in veititur*: com este signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade.”-²⁰¹

O sexo cheio de pudores surge como centro de uma dupla “petição de saber”²⁰². Segundo Foucault, devemos extrair a verdade do sexo, enquanto o sexo deve extrair a nossa própria verdade. O que somos está inscrito em nosso sexo, não tanto em relação ao sexo-natureza-biológico, mas ao sexo-história-significação-discurso.

A referência ao sexo, leva-nos a confundir todas as oposições binárias nele presentes, o que Nietzsche denominaria de duplos: carne-espírito, corpo-alma, pulsões-consciência, instinto-razão. Mas ao sexo foi anexado todo um campo de racionalidade que colocou esses duplos no campo da lógica. A biologia já concebia o sexo no plano da

228. Nietzsche. *Ecce Homo*, “Prólogo”, 3.

²⁰² Nietzsche. *Aurora*, 442: “Sob o pretexto de que descobrimos uma coisa, acreditamos que daí em diante ela não nos pode oferecer qualquer resistência – e espantamo-nos depois, por podermos atravessá-la com o olhar, mas não podemos passar através dela! É a mesma loucura e o mesmo espanto que se apodera da mosca diante da vidraça”.²⁰²

²⁰² Foucault. *A Ordem do discurso*, pág. 4. “ Na antiga Grécia, o discurso como forma de poder era o discurso do sofista porque a vontade de verdade contida nele consistia na soma do desejo e do poder. É com Platão que o discurso passa a ser considerado verdadeiro ou falso, tendo a sua veracidade vinculada ao poder e desvinculada do desejo, expulsando, assim, o sofista”.

reprodução e da vida, quando teóricos e práticos da carne, colocaram o homem como herdeiro de um sexo dominante, soberano e inteligível, um sexo como razão de tudo.

Foucault admite a necessidade de promover uma história da vontade de verdade, para tentarmos descobrir porque mantemos o sexo na condição de segredo e porque a descoberta da sua verdade é um convite a uma suspensão das interdições. O esclarecimento sobre o sexo foi feito através dos discursos, das instituições e das práticas, e as proibições existiram de fato, mas estiveram sempre ao lado das incitações e valorizações.

A produção do discurso verdadeiro²⁰³ sobre o sexo está, portanto, ligada ao estado de “miséria sexual” em que vivemos. Essa análise, promovida por Foucault, discutiu a maneira pela qual essa miséria pôde ser explicada por meio de uma proibição fundamental ou interdito econômico, ou como fruto de procedimentos mais complexos e positivos²⁰⁴

2.- A *erfindung* da ciência do sexo

“Então vocês acham que as ciências teriam surgido e progredido, se os feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas não as tivessem precedido, como aqueles que tinham antes de criar, com suas promessas e miragens, sede, fome e gosto por potências *escondidas e proibidas*? Não vêem que foi preciso *prometer* infinitamente mais do que o que era possível realizar, para que algo se realizasse no âmbito do conhecimento?”²⁰⁵

Quando Foucault desenvolveu sua proposta de fazer história, sua intenção foi desvencilhar-se da continuidade e linearidade presentes nas pesquisas da origem e enveredar-se nos diversos saberes que foram sendo desenvolvidos e que estabeleceram as condições de possibilidade do nascimento das ciências. Nesse caso específico, que está sendo objeto de estudo, a ciência sobre o sexo. Foucault procurou demonstrar “como” os saberes sobre a sexualidade apareceram e “como” se transformaram, efetuando aquilo que ele denominou “arqueologia”. Utilizando Nietzsche como instrumento de trabalho através da “genealogia”, Foucault buscou explicá-los, isto é, saber o motivo pelo qual esses saberes apareceram em decorrência de possibilidades externas a eles. Ao analisar historicamente o

231. Foucault. “Não ao Sexo Rei” in *Microfísica do Poder*, págs. 230/231.

²⁰⁵ Nietzsche. *Gaia Ciência*, 300

poder, situando-o como um dispositivo estratégico na formação do saber, Foucault foi capaz de explicar a invenção de uma ciência, a partir das práticas discursivas, ciência esta relativa à sexualidade.

a .- A ciência do sexo e a rede estratégica de poder.

Em seu trabalho, Foucault analisa os mecanismos estratégicos de poder presentes nessa ciência da sexualidade, mostrando como é produzida a verdade do sexo. Para isso, torna-se necessário desvencilhar-se da representação jurídica e negativa do poder, na sua forma soberana e pensada em termos de lei e interdição, de acordo com a tradição hobbesiana, assumindo um poder relacional e estratégico. Foucault orientará a concepção do poder, abandonando o modelo do direito e assumindo este modelo estratégico, de correlações de forças, analisando a forma pela qual estabeleceu-se o domínio do dispositivo da sexualidade dentro da concepção cristã. Nota-se aí o desenvolvimento de quatro estratégias: sexualização da criança, histerização da mulher, especificação dos perversos e regulação das populações. A canalização do sexo é feita, portanto, nos circuitos controlados pela economia. Finalmente, Foucault concentrará seu trabalho na cronologia dos mecanismos de repressão, do século XVII ao século XX, reinterpretando o dispositivo da sexualidade vinculando a repressão aos mecanismos de dominação e de exploração, a fim de possibilitar uma liberação de ambos.

Ao analisarmos e aceitarmos como verdadeiro um macro-poder, na sua forma centralizada, limitadora, basicamente repressiva, que governe a ciência do sexo, somos obrigados a admitir a interdição das heterogeneidades sexuais, uma certa resistência à multiplicidade discursiva, a recusa em se colocar o sexo em discurso e uma operante e significativa vontade de não-saber. Será a partir da admissão de um discurso moralizante, restringindo-o ao âmbito dos estudos referentes à biologia da reprodução, tendo como foco o casal monogâmico, heterossexual, que o poder ligado à repressão tentará abarcá-lo. Entretanto, deslocando-se o espaço de análise para as extremidades do poder, notar-se-á uma rede de controle e vigilância, com a emergência de micro-pontos estratégicos que assumem formas regionais, institucionais, constituídas historicamente, distribuídas por todo o tecido social.

O poder, compreendido como rede estratégica, é positivo e produz, juntamente com o saber - o homem, enquanto indivíduo. Foucault afirma que os efeitos do poder não devem ser descritos em termos negativos: o poder exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde. O poder produz domínios de objetos e rituais de verdade.

Foucault procurará mostrar que o saber tem suas raízes nas relações de poder e que sua matriz, ou seja, sua relação com a verdade, mais precisamente com a verdade sobre o sexo, encontra-se na confissão, primeiramente compreendida dentro dos limites da religião, depois estendida ao âmbito literário e, posteriormente, ao jurídico, pedagógico, médico e psiquiátrico.

b.- A tentativa frustrada de inserção do sexo num discurso moralizante.

Foucault afirmou que a incitação dos discursos sobre o sexo e a fixação do despropósito sexual, a primeira vista, produziram uma proibição e um mascaramento do sexo. A partir de uma análise cuidadosa foi possível considerar a prolixidade dos discursos e as extravagâncias e aberrações como mecanismos para esquivar a verdade perigosa do sexo e para a fixação de uma ciência com característica de recusa e esQUIVA de falar propriamente do sexo. Essa ciência obediente às normas médicas nada mais foi que a tentativa de fixação do sexo num discurso moralizante, repleto de temores e recheado de perigos. O que Foucault objetivava era seguir o “fio que, durante tantos séculos, ligou o sexo e a procura da verdade”²⁰⁶.

Esta ciência acabou por vincular-se a uma prática médica com características próprias: “proclamadora de suas repugnâncias, auxiliadora da lei e da opinião dominante, servil à ordem, insensível às exigências da verdade, involuntariamente ingênua, voluntariamente mentirosa, cúmplice de suas denúncias”. Além de tudo, essa ciência impunha uma característica moralizadora disfarçada pelas necessidades da higiene e dos temores das doenças venéreas. As instituições²⁰⁷ tentavam assegurar a pureza do corpo

²⁰⁶ Idem “Não ao Sexo Rei” in *Microfísica do Poder*, pág. 229.

²⁰⁷ Segundo Foucault, a instituição “é todo comportamento mais ou menos coercitivo, aprendido. Tudo que em uma sociedade funciona como sistema de coerção, sem ser um enunciado, ou seja, todo o social não discursivo”. “Sobre a História da Sexualidade” in *Microfísica do Poder*, pág. 247.

social, e assim, discriminava-se e justificava-se toda uma espécie de racismo, fundamentando-os como verdade.

c.- A tentativa de impedir a produção da verdade.

O sexo se inscreve em dois registros bastante distintos. De um lado, numa biologia de reprodução bem desenvolvida e, de outro, num saber médico obediente a regras diversas. A biologia da reprodução serviu de disfarce para a medicina da sexualidade e o discurso científico foi usado para ocultar os obstáculos morais, as opções políticas, econômicas e os seus temores. O objetivo era impedir que se produzisse uma verdade discursiva sobre o sexo, isto é, majorar uma vontade de não-saber. Entretanto, havia formas de racionalidade que a incitavam, que serviam de sustentação para os discursos científicos. Com a recusa em ver e ouvir, a proposta repressiva tinha por objetivo obliterar o conhecimento e, dessa forma, impedir os meios de produção da verdade.

Para Foucault, o termo “verdade” não é aplicado para a avaliação de enunciados que designem como as coisas realmente são, mas insere-se em “regimes” que a produzem, através de mecanismos que delimitam a sua veracidade ou falsidade. As ciências humanas fazem parte de uma história descontínua que não pode ser mensurada pelos seus discursos e pelas *epistemes*²⁰⁸ bem-sucedidas. Esta história tem como tarefa organizar as ciências humanas, por exemplo, a psiquiatria, a criminologia, a sexologia no plano da investigação, submetendo-as a critérios que determinam a sua aceitabilidade. A produção da verdade é feita por intermédio do poder e as teorias existentes são produtos do exercício desse poder que age sobre a vida, vigiando-a e controlando-a.

²⁰⁸ Para Foucault, a *epistème* é um dispositivo específico, discursivo, que faz parte de um dispositivo mais genérico, em que estão incluídos elementos muito mais heterogêneos, discursivos e o não discursivos. “Sobre a história da sexualidade” in *Microfísica do Poder*, pág. 246-247. Foucault define a *epistème* como “o dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no seu interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito do que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável”.

As repressões funcionaram como táticas locais que tiveram “o saber” em sua mira. Foi construído um aparelho para produzir a verdade do sexo²⁰⁹, ainda que para mascará-la e, mais tarde, para constituir o sexo como objeto dessa verdade.

Todo o desconhecimento em torno do sexo teve como efeito “o dizer a verdade”, possibilitando uma série de discursos que incluíram as aberrações e as ingenuidades que o saber sexual parecia ter extraviado.

3.- A produção da verdade do sexo: a confissão

“O povo reverencia um tipo inteiramente diverso de homem, ao construir seu ideal do “sábio”, e tem todo o direito de homenagear precisamente esse tipo com as melhores palavras e maiores honras: são as naturezas sacerdotais, brandas, sério-singelas e castas, e o que lhes é aparentado – a elas se dirige o louvor, na reverência popular ante a sabedoria. E a quem teria o povo mais razão de se mostrar agradecido do que a esses homens, que a ele pertencem e dele procedem, mas a título de consagrados, eleitos, sacrificados ao seu bem – eles próprios se julgam sacrificados a Deus -, ante os quais se pode impunemente abrir seu coração, nos quais se pode livrar de seus segredos, preocupações e coisas piores (pois o homem que “comunica” livra-se de si mesmo; e quem “confessou” esquece). Aqui se impõe uma grande necessidade: pois também a imundície da alma requer anais de escoamento com águas puras e purificantes, requer velozes correntes de amor e fortes, humildes, puros corações que estejam prontos a sacrificar-se para tal serviço de higiene não público – porque é um sacrifício, um sacerdote é e será uma vítima humana...”²¹⁰

Nas sociedades orientais e ocidentais, o segredo configura-se como ponto fundamental a ser mantido. Foucault identificou historicamente dois procedimentos para a produção da verdade do sexo: a *ars erótica* e a *scientia sexualis*.

Na *ars erótica*, adotada pelas sociedades orientais, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática, recolhido como experiência, tendo como referência uma relação consigo mesmo e não uma lei específica que determine seus limites. O prazer é levado em conta nas suas características fundamentais: intensidade, qualidade e duração, recaindo sobre sua prática na ampliação de seus efeitos e, assim, mantendo sua

²⁰⁹“ O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa “verdade” de sujeito humano”. Foucault. “Não ao Sexo Rei” in *Microfísica do Poder*, pág. 229.

²¹⁰ Nietzsche. *Gaia Ciência*, 351.

característica fundamental, que é o segredo. Mantendo o prazer secreto, assegura-se, conforme a tradição, sua eficácia e sua virtude. Para isso, a relação entre mestre e discípulo é importantíssima e após a iniciação, o aluno é orientado de forma a ter um domínio absoluto do corpo, um esquecimento do tempo e dos limites.

A civilização ocidental não possui uma *ars erótica*, mas uma *scientia sexualis*, que desenvolveu um mecanismo de dizer a verdade do sexo através de procedimentos que se ordenam em função de um poder-saber que não se verifica na relação consigo mesmo, mas num procedimento especial: a confissão²¹¹.

A confissão sempre teve um papel fundamental na ordem dos poderes civis e religiosos, como ritual probatório, como caução dada pela autoridade da tradição, dos testemunhos, dos procedimentos científicos de observação e de demonstração. Desde a Idade Média, foi considerado um mecanismo importantíssimo de produção de verdade. Somos, como diz Foucault, “uma sociedade confessanda”²¹². Tudo deve ser confessado, seja ao médico, ao padre, às pessoas que participam de nossa vida. Confessam-se crimes, pensamentos, desejos, pecados e sonhos, em particular e em público, de forma livre, impositiva, ou mediante extorsão.

Também a literatura e a filosofia operam com o mecanismo da confissão. A literatura metamorfoseia-a, tornando-a capaz de escapar do prazer contido nas narrativas heróicas, para buscar a verdade que ela própria torna inacessível. A filosofia a procura na sua relação com a verdade, no exame de si mesmo, proporcionando as certezas fundamentais da consciência.

²¹¹Foucault, “A casa dos loucos” in *Microfísica do Poder*, pág. 115/116: “...historicamente, bem antes de ser considerada um teste, a confissão era a produção de uma verdade que se colocava no final de uma prova, e segundo formas canônicas: confissão ritual, suplício, interrogatório. Nesta forma de confissão – tal como as práticas religiosas e depois judiciárias da Idade Média buscavam – o problema não era de exatidão e de sua integração como elemento suplementar às outras prescrições; o problema era simplesmente que fosse feita, e feita segundo as regras. A seqüência interrogatório/confissão, que é tão importante na prática médico-judiciária moderna, oscila de fato entre um antigo ritual da verdade/prova prescrito ao acontecimento que se produz, e uma epistemologia da verdade/constatação prescrita ao estabelecimento dos sinais e dos testes”.

²¹² Foucault. “Não ao sexo rei” in *Microfísica do Poder*, pág. 230: “A confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso”.

A confissão está tão incorporada em nós mesmos que não mais a percebemos como efeito de um poder que nos coage. Parece-nos que a verdade que nos é secreta deve revelar-se e liberar-se, não nos fazendo sentir o seu jugo e o seu peso.

Foucault dirá que a confissão libera e o poder produz o silêncio. A verdade não pertence à ordem do poder, mas aparenta-se com a liberdade; a “história política da verdade” nos mostra que nem a verdade é livre nem o erro é servo, mas que a produção da verdade é infiltrada pelas relações de poder.

Toda a colocação do sexo em discurso, toda a fixação do despropósito sexual são, na verdade, peças de um mesmo dispositivo, articulam-se mediante um elemento central que é a confissão e, através dela, será enunciada a verdade singular do discurso. É Nietzsche quem afirma que “esquecemos nossa culpa quando a confessamos a outro alguém; mas geralmente o outro não a esquece”²¹³²¹⁴.

Confessamos nosso sexo porque é a nossa parte mais secreta e para continuar a mantê-lo na sua condição de segredo, e não porque na sua confissão opera um poder repressivo que se ampara na interdição e na censura.

Por confissão, Foucault entende “todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito”²¹⁵.

A ligação entre verdade e sexo, historicamente, pode ser vista de duas maneiras distintas: na Grécia, na forma de pedagogia, nas iniciações do conhecimento, onde o sexo é o suporte da verdade e, na sociedade atual, pela expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual, em que a verdade é o suporte do sexo e das suas manifestações.

A distância estabelecida entre a *ars erótica* oriental e a *scientia sexualis* ocidental é manifesta em algumas características especiais. Na *scientia sexualis*, a verdade do sexo é obtida mediante a confissão. Nela, o sujeito que fala é o sujeito do enunciado e sempre há a presença de uma outra instância que impõe, avalia, intervém, julga, pune,

²¹³ Nietzsche. *Humano Demasiadamente Humano*, 568.

²¹⁴ Alain Grosrichard num diálogo com Michel Foucault, fala a respeito das técnicas de escuta que concede ao confessor um prazer na representação de um pecado sexual passado, manifestado, por um lado, na relação da própria coisa com o pensamento da coisa e, por outro lado, do pensamento da coisa com as palavras que servem para expressá-la. Há, portanto, uma vontade de ouvir do outro a verdade sobre o seu sexo que acabou por acompanhar uma história das técnicas de escuta. Foucault irá reformular essa idéia a partir das modificações profundas ocorridas após o século XVIII, quando são desenvolvidas técnicas refinadas e brutais de extorsão da confissão “Sobre a História da Sexualidade” in *Microfísica do Poder*, pág. 263.

²¹⁵ Foucault. “Sobre a História da Sexualidade” in *Microfísica do Poder*, pág. 264.

perdoa, consola e reconcilia. A autenticação do que é dito é conferida pelos obstáculos e pelas resistências sofridas para a sua manifestação e é, através dessa enunciação, que são produzidas modificações intrínsecas que tornam aquele que enuncia, inocente, resgatado, purificado, libertado e salvo. O discurso do confidente rompe com o lembrar e o esquecer; sua verdade está no vínculo estabelecido entre aquele que fala e aquilo de que fala. A dominação permanece do lado de quem escuta, cala, interroga, e seu efeito é sentido naquele que confessa.

Na *ars erótica*, a verdade do sexo é produzida pelo ensino e pela iniciação, não é assegurada pelo mestre nem pela tradição. O discurso e seu segredo vêm daquilo que o mestre tem a dizer, da forma como encaminha o discípulo e o número seletivo de escolhidos. A instância da dominação está ao lado de quem fala, de quem sabe e responde e, seu efeito se faz sentir naquele que recebe o discurso.

Pode-se concluir que, na *ars erótica*, há uma sábia iniciação ao prazer, às suas técnicas e à sua mística, na transmissão de um segredo que passa do mestre ao seu discípulo. Na nossa sociedade o saber do sexo, a *scientia sexualis*, articulou-se com a lenta ascensão da confidência.

a .- A história da confissão.

“...nós, os sequiosos da razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”.²¹⁶

Segundo Foucault, a confissão foi e permanece ainda hoje a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo. Revendo sua história a partir do século XIII, observa-se que a confissão era geradora das penitências. Mas, após o protestantismo e mesmo no século XIX, ela foi perdendo essa situação ritual, difundindo-se para outros domínios. Passou a ser usada na família, na escola, nos hospitais, no meio judiciário, seja em sua forma oral ou escrita, processada mediante interrogatórios, consultas, cartas e autobiografias.

²¹⁶ Nietzsche. *Gaia Ciência*, 319.

No discurso sobre o sexo, a confissão não se limitou à descrição do ato sexual, mas à confiança dos prazeres individuais através do relato de pensamentos, obsessões e desejos. Ao serem disseminados os procedimentos de confissão, foi-se constituindo, paralelamente, um arquivo dos prazeres sexuais e todo um despropósito sexual foi sendo solidificado e tornado visível. Dessa forma, foi possível não só apenas classificar todos esses prazeres singulares como também suas estranhezas e aberrações. A verdade produzida passou a se referir ao corpo e à vida e a sexualidade passou a ter um discurso encarado como ciência apoiada nos conteúdos confessionais.

Foucault questiona o modelo jurídico-religioso da confissão e a extorsão da confiança segundo as regras científicas para a produção dessa verdade.

A hipótese repressiva identifica duas modalidades de produção de verdade discursiva: os procedimentos da confissão e a discursividade científica. É possível identificar-se cinco possibilidades de extorsão da verdade:

- 1.- a codificação clínica do “fazer falar” – combinação entre confissão e exame, onde se incluem os interrogatórios, a hipnose, a evocação das lembranças, associações livres;
- 2.- o postulado de uma causalidade geral difusa em que o poder de interrogar e a sua justificação estão inseridos no princípio de que o sexo é capaz de produzir todo o tipo de conseqüências. A maioria dos distúrbios e doenças tem sua causa atribuída ao sexo, a chamada “causa de tudo e de nada”, cuja justificação é a de que o sexo traz consigo perigos ilimitados;
- 3.- o princípio de uma latência intrínseca à sexualidade - onde a extorsão se justifica pelo fato de o sexo ser obscuro, de escapar à sua própria natureza. O sexo passa a ser integrado ao discurso científico e sua verdade deve ser trazida à tona;
- 4.- o método da interpretação – A interpretação é necessária porque dela se extrai a sua validade científica. A verdade está presente na via daquele que fala e se completa na via daquele que escuta e que tem a obrigação de decifrá-la, sendo, portanto, considerado o dono da verdade;
- 5.- a medicalização dos efeitos da confissão – operações terapêuticas. O sexo se torna campo para diversas patologias, estabelecendo a divisão entre o normal e o patológico, nele se inscrevendo os instintos, as tendências, as imagens, o prazer e a conduta. A confissão passa a ser um meio de diagnóstico e de cura.

b.- A constituição de uma ciência sobre o sexo.

A sexualidade, segundo Foucault, “é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*.” A *scientia sexualis*, em ruptura com a *ars erótica*, teve como tarefa a produção de discursos verdadeiros baseados no procedimento da confissão²¹⁷, em obediência às regras do discurso científico, ou seja, a característica da sexualidade é definida no ponto de intersecção da técnica da confissão e da discursividade científica. É neste ponto de intersecção que seu domínio mostra-se penetrável por processos patológicos que necessitam de medidas terapêuticas e de normalização, com um campo de significações a serem decifradas, de processos ocultos e de relações causais infinitas.

A história da sexualidade²¹⁸, a partir do século XIX, tem suas características determinadas pela “economia” discursiva. De um lado, inscreve-a no campo da confissão, para que a sua verdade possa ser decifrada e, de outro lado, no campo da racionalização, para que ele próprio fale da verdade oculta sobre nós. Dessa forma, o sexo é inscrito num interrogatório e também numa problematização que pretende constituir uma “sexualidade” em função das suas táticas de poder

Foucault afirma que a produção da verdade produziu determinados prazeres diante da intimidação provocada pelos discursos científicos: vontade de descobri-lo, de conhecê-lo, de falar sobre o próprio prazer. Dessa forma, a *ars erótica* não desapareceu, nem se colocou tão distante da nossa civilização ocidental, sendo visível na multiplicação do prazer pelo discurso sobre o prazer: seja na leitura, na própria confissão, na interpretação e na análise da confissão, nas suas fantasias, em toda a curiosidade estabelecida em torno

²¹⁷ A exemplo do rito cristão, primeira técnica de produção da verdade do sexo, migrada posteriormente para os ramos da pedagogia, para as relações entre as pessoas, para a medicina e psiquiatria.

²¹⁸ Pierre Macherey. “Sobre uma historia natural de las normas” in *Michel Foucault, filósofo*: “...la historia da sexualidad no es una historia “de”, em el sentido de la historia de clãs transformaciones de un contenido objetivo (sujeto o ley) que sea anterior él mismo a esas transformaciones, ya se lo identifique esse contenido por la existencia de un sujeto de sexualidad, ya se lo identifique por la existencia de una ley de sexualidad. De ahí esse principio metodológico fundamental que reduce la historia de la sexualidad a una historia de lãs enunciaciones sobre la sexualidad sin que deban referirse esas enunciaciones a un contenido independiente, pues dichas enunciaciones no harían más que designar real o simbólicamente: sobre este particular, parece que Foucault renunció definitivamente a un trabajo de tipo hermenéutico tendiente a interpretar enunciaciones a fin de hacer que se manifieste detrás de ellas un sentido y hasta una ausencia de sentido”.

dele; a *ars erótica* aparece exatamente, segundo Foucault, “na surdina da confissão e na ciência do sexo.”

c.- As relações de poder e a análise metódica da ciência do sexo.

A constituição de uma ciência sobre o sexo só foi possível mediante a fixação e a multiplicação de discursos perpassados por relações de poder diversas. Tanto a admissão de uma centralização do poder sobre o sexo no casal monogâmico e procriador, as diversas formas de interdição e de censura discursiva que o sujeitaram, não funcionaram como mecanismos de repressão e de recalque, mas de incitação e multiplicação de discursos que objetivaram decifrá-lo, tornado conhecido, desvendado em seus múltiplos matizes.

Foucault, portanto, em “A Vontade de Saber”, abandona a adoção de uma linha repressiva e centralizadora de poder e adota uma nova forma que vê o poder como estratégico e disseminado por todo o organismo social. Para isto, é necessário pensar o poder como multiplicador e não como controlador de forças, como instaurador de normas, e não de leis, e como forças em relação, mas não em oposição. É preciso localizar a pesquisa foucaultiana fora do modelo do *Leviatã*, isto é, “fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal”, estudando e analisando o poder a partir das técnicas e táticas de dominação.

Em sua análise do poder, Foucault seguirá as precauções metodológicas enumerados no texto “Soberania e Disciplina”²¹⁹, no que diz respeito a análise de um poder não-soberano, não-dominador, não-limitador, não-regulador, compreendido na sua forma terminal, como uma multiplicidade de correlações de forças, jogo de lutas e de afrontamentos, apoios dessas forças umas nas outras e rede de atuações, enfim, como

²¹⁹ Texto contido na *Microfísica do Poder*. Foucault procura seguir algumas precauções metodológicas, ou seja, na análise do poder prescreve alguns cuidados referentes ao método utilizado: 1.- captar o poder nas suas extremidades, ramificações, cada vez menos jurídicas, e não admiti-lo na forma centralizada; 2.-o importante é estudar os corpos como sujeitos pelos efeitos de poder em vez de procurá-lo numa alma central, ou seja, no Estado. Em outras palavras não analisar o poder nas suas decisões finais, mas na sua prática efetiva; 3.- analisar o poder não como um fenômeno de dominação sobre indivíduos, mas analisar o indivíduo como efeito do poder e de sua transmissão; 4.- não se deve estudar o poder fazendo nele uma espécie de dedução, mas estudá-lo de forma ascendente, partindo dos mecanismos mais elementares para chegar aos mais globais; 5.- o poder para funcionar precisa formar, organizar e fazer circular saberes e essas construções de saber não são construções ideológicas, e sim instrumentos reais de formação e acúmulo de saber.

“estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais”. Dessa forma, a possibilidade de tornar o poder inteligível deve ser posta nas correlações de forças desiguais que induzem estados de poder, poder este que se mostra onipresente, não por estar concentrado em um único ponto, mas por estar disperso, multiplicado em vários focos em constantes remanejamentos e variações.

Segundo Foucault, o poder não é uma instituição, uma estrutura ou uma certa potência da qual alguns são dotados. O poder é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada, sendo necessário trabalhar-se anti-Leviatã. A multiplicidade de forças pode ser codificada na forma da guerra ou da política como duas estratégias diferentes, integrando essas correlações de forças tão heterogêneas, instáveis e tensas.

Pode-se inferir que dentro dessa linha, algumas proposições são introduzidas por Foucault: o poder não é adquirido, nem compartilhado, é exercido por meio de várias relações móveis e desiguais; as relações de poder são imanentes a outras relações, sejam elas econômicas, de conhecimento ou sexuais. Estas relações são efeitos dessas desigualdades e desequilíbrios e são as condições internas de produção dessas diferenciações; o poder se repercute em todos os níveis e não há, em seu princípio, relações de dominantes e dominados. As relações de poder atravessam o corpo social e redistribuem-se, reorganizam-se nesses afrontamentos locais, tendo como efeito produzir grandes dominações; todo poder é exercido visando objetivos e não devem ser considerados relações subjetivas; as relações estabelecidas são decididamente intencionais, estratégicas e funcionam baseadas em cálculo programado; o poder está sempre ligado à resistência que o acompanha, ou seja, é uma relação de forças que se articulam diretamente com outro campo de forças que tem por objetivo resistir.

Os múltiplos pontos de resistência são espontâneos, possíveis, dispostos irregularmente, articulados e disseminados em todo o lugar, não são marcas “em negativo”, mas pontos móveis, transitórios que perpassam os indivíduos, recortando-os e remodelando-os, atravessando as estratificações sociais e as unidades individuais. São estes pontos de resistência que tornam possíveis as revoluções e as conquistas.

Portanto, as análises dos mecanismos de poder devem escapar do modelo Soberano-lei e compreendê-los a partir de uma estratégia imanente às correlações de forças.

O que é colocado em discussão não é o poder, na sua forma de dominação e na lei que o preside. Foucault pretende determinar quais as relações de poder que se mostraram mais imediatas na articulação de seu discurso e de que forma esses discursos serviram de suporte para essas relações. Em outras palavras, quais os mecanismos que estiveram em jogo, quais os seus efeitos de resistência, qual a lógica que lhe serviu de estratégia.

Para a análise dos discursos sobre o sexo, Foucault considerou as implicações econômicas e ideológicas que pesaram sobre os mecanismos de proibição e que criaram focos-locais de poder-saber. Também considerou a maneira pela qual o poder se reparte, se distribui, se apropria do saber, quais os mecanismos que lhe servem de suporte, para controlar as manobras econômicas e políticas e articular o sexo, o saber e o poder. Sua proposta foi estender uma rede que pudesse articular o dito e o não dito, o exigido e o interdito, colocando em jogo a posição do poder, o contexto institucional, os seus deslocamentos e reutilizações. O discurso, compreendido dessa forma, passou a ser encarado tanto um instrumento como um efeito de poder. É através do discurso que o poder é veiculado, produzido, bloqueado, reforçado e incitado em duas vias diferentes: a da tolerância e a da severidade.

Em resumo, Foucault não analisa o poder sob o ponto de vista da lei, da soberania, da interdição, mas sob o prisma do objetivo, das correlações de forças, da sua eficácia-tática, sob o ponto de vista estratégico e não pelo direito.

4.- O dispositivo.

Ao analisar as relações de poder, Foucault procurará colocar, numa mesma rede, os discursos, as instituições, as decisões regulamentares, as leis, as proposições filosóficas etc., afirmando que, entre elementos tão diferentes como estes, existem mudanças de função e de posição que podem ser agrupados em torno de um dispositivo definido como “um tipo de formação que, em determinado momento histórico, tem como função principal responder a uma urgência, um imperativo estratégico de controle-domação”.

Portanto, o dispositivo possui uma estrutura de elementos heterogêneos com um objetivo que engloba um duplo processo: por um lado, visa estabelecer em cada efeito uma ressonância ou contradição com outros efeitos e, por outro, promover um preenchimento estratégico, isto é, na relação entre seus efeitos há um reajustamento, uma reutilização dos elementos heterogêneos. Por intermédio de sua natureza estratégica, o dispositivo se inscreve num jogo de poder, ligando várias configurações de saber que dele nascem e o condicionam²²⁰.

O dispositivo funciona como um conjunto multilinear, cujas linhas são de diferentes naturezas, dispostas em diferentes direções, com inúmeras variações, não abarcando nem rodeando sistemas homogêneos. Essas linhas compreendem tanto os objetos visíveis, como as enunciações, as forças em exercício e as diferentes posições do sujeito. Os dispositivos são máquinas para fazer ver e para fazer falar²²¹.

Estas diversas linhas que compõem o dispositivo, as linhas de visibilidade, de enunciação, de forças, de subjetivação, de ruptura, fissura, fratura se entrecruzam e se mesclam, produzindo variações, mutações e multiplicidades, recusando, assim, as universalizações, unificações e totalizações, entregando-se ao novo. A característica principal de um dispositivo é ter linhas de estratificação ligadas à sedimentação, e linhas de atualização relacionadas com a criatividade. A tarefa do filósofo é discernir as linhas de fratura e de fissura do dispositivo com a finalidade de promover o diagnóstico da atualidade²²².

Ao escrever a *História da Sexualidade*, Foucault mostrará que foram colocados em funcionamento vários discursos, vários saberes, prazeres e poderes, que instauraram um saber legítimo disseminado na superfície das coisas e dos corpos²²³ e que ordenaram “o

²²⁰ Machado, Roberto. “Por uma genealogia do poder”, introdução a *Microfísica do Poder*, pág. XXII: “...os dispositivos de sexualidade não são apenas do tipo disciplinar, isto é, não atuam unicamente para formar e transformar o indivíduo, pelo controle do tempo, do espaço, da atividade e pela utilização de instrumentos como a vigilância e o exame. Eles também se realizam pela regulação das populações, por um bio-poder que age sobre a espécie humana, que considera o conjunto, com o objetivo de assegurar a existência”.

²²¹ Deleuze. “Qué es um dispositivo?” in *Michel Foucault, filósofo*.

²²² Idem. *Ibidem*

²²³ Butler, Judith. “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions” in *The Journal of Philosophy*, vol LXXXVI. Number 11. Califórnia: Wadsworth Publishing Company, 1.989: Em *A Vontade de Saber*, há a alegação de que o corpo é um lugar de significados e o “sexo” um ponto imaginário, consequência de uma materialidade investida de idéias. O corpo, para Foucault, é uma construção cultural, uma superfície, um conjunto de forças multidirecionais com uma inscrição cultural. O corpo é o ponto de resistência dinâmica

dizer a sua verdade”, caracterizando, assim, a existência de um “dispositivo”, de um conjunto de vetores que lançaram luz sobre os objetos, tornando-os visíveis e incitando-nos a falar sobre eles.

a. - A entestehung do dispositivo.

A sexualidade²²⁴ é um ponto de passagem, um instrumento estratégico, de apoio e articulação nas relações de poder. As manifestações do sexo não aparecem como estratégia única, são vários os seus mecanismos de implantação e de ação, distribuídos pelos dois sexos, por todas as idades e classes sociais.

Foucault distingue quatro conjuntos estratégicos que desenvolveram dispositivos específicos e que acabaram por mostrar coerência e eficácia tanto na ordem do poder como na produtividade do saber: 1.- a histerização do corpo da mulher que procurou analisar o corpo feminino quanto ao seu tríplice processo de patologia: na sua responsabilidade biológico-moral com as crianças, na sua funcionabilidade no espaço familiar e como meio de comunicação com o corpo social; 2.- a pedagogização do sexo das crianças efetuada por intermédio da análise psicológica, familiar e médica, que procurou considerar a atividade sexual infantil como “natural” e, ao mesmo tempo, “contra a natureza”; 3.- a socialização das condutas de procriação, feita através de medidas econômicas, médicas e políticas de controle da fecundidade dos casais; e, 4.- a psiquiatrização do prazer perverso, desenvolvida pela análise, normalização e patologização da conduta, com a utilização de uma tecnologia específica desenvolvida para a sua correção.

Esses quatro mecanismos estratégicos controlaram e regeram a produção da sexualidade compreendida, por Foucault, como “um dispositivo histórico: uma rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao

para a cultura, limite e carência da sua própria construção, efetuada por um mecanismo chamado “história”, cuja operação é entendida como “inscrição”.

²²⁴ Pierre Macherey. “Sobre una historia natural de las normas” in *Michel Foucault, filósofo*: “...a sexualidad no es otra cosa que el conjunto de las experiencias históricas y sociales de la sexualidad sin que para ser explicadas esas experiencias deban ser cotejadas con la realidad de una cosa en sí, ya lo ésta situada en la ley, ya lo esté en el sujeto al que ella se aplica, una realidad que sería también la verdad de esas experiencias”

discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder”.

Foucault entende o dispositivo como um conjunto heterogêneo, uma rede estabelecida entre elementos diversos, capaz de englobar discursos, instituições, organizações arquitetônicas, leis, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, etc. Entre esses elementos tão distintos, existe um jogo com mudanças de posições e de funções. O dispositivo é um mecanismo usado em caráter de urgência, isto é, usado de forma estratégica num determinado momento histórico. Há um imperativo que funciona como matriz e, pouco a pouco, se transforma em mecanismo de controle e dominação²²⁵.

b .- Dispositivo da aliança e dispositivo da sexualidade.

As análises foucaultianas constataram que na sociedade moderna, as relações do sexo deram lugar a um *dispositivo de aliança*, que compreendia o sistema de matrimônio, a fixação e desenvolvimento de parentescos, a transmissão de bens e de nomes, que foram perdendo a importância para dar lugar a um *dispositivo da sexualidade* operante de maneira completamente diferente.

Algumas diferenças podem ser detectadas nesses dois dispositivos. O dispositivo da aliança instala-se no limite do proibido e do permitido, reproduzindo a trama de relações mantendo a lei que o produz, enaltecendo o vínculo entre parceiros com estatuto definido. Vincula-se fortemente à economia, tendo como seu momento principal a reprodução e a sua ligação com o direito.

Em oposição, o dispositivo da sexualidade funciona de acordo com as técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder, estende-se nos domínios e formas de controle, privilegia as sensações do corpo e a qualidade dos prazeres. Sua ligação com a economia se dá através do corpo que o produz e o consome, sua razão de ser está na proliferação, inovação e invenção de maneiras globais de controle.

Pode-se apontar algumas teses contrárias àquela que admite a sexualidade como reprimida nas sociedades modernas, como por exemplo: a ligação da sexualidade com

²²⁵ Foucault. “Sobre a História da Sexualidade” in *Microfísica do Poder*, pág. 244/247

dispositivos recentes de poder, sua expansão a partir do século XVII, a articulação diferente da reprodução que a sustenta, o corpo como objeto de saber e como elemento nas relações de poder.

O que Foucault afirma é que o dispositivo da sexualidade não substituiu o da aliança, mas se instalou e se formou a partir da prática da penitência e do exame de consciência. Dessa forma, a sexualidade “brotou”, funcionou e se apoiou numa técnica de poder centrada na aliança. Foi na forma da família que se desenvolveram os quatro mecanismos estratégicos: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso, não sendo o papel da família reprimir, interditar, reter a sexualidade, deixá-la escoar pela via da utilidade, mas fixá-la, “transportando a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade, a economia do prazer e a intensificação das sensações para o regime da aliança”.

Essa fixação do dispositivo de aliança e da sexualidade na forma da família foi importante para o Ocidente, tendo como raiz a intensificação afetiva do espaço familiar. A sociedade ocidental após o século XVIII é paradoxal, porque, ao mesmo tempo em que inventou tecnologias de poder estranhas ao direito, tentou recodificá-las na forma da lei. O dispositivo da sexualidade desenvolveu-se às margens das instituições familiares, mas encontrou seu centro na família, nos laços estreitos que unem seus membros, no apoio exterior dado pelos profissionais especializados nas relações da aliança, que fazem valer os seus direitos. Foucault afirma que: “a família é o cristal no dispositivo da sexualidade: parece difundir uma sexualidade que de fato reflete e difrata. Por sua penetrabilidade e sua repercussão voltada para o exterior, ela é um dos elementos táticos mais preciosos para seu dispositivo”²²⁶.

Separar o domínio da sexualidade do sistema da aliança, seja pela prática médica, vinculando-o a um modelo neurológico, seja pela prática psicanalítica, analisando as relações familiares saturando-as de desejo, não demonstrou ser uma tarefa consistente. O domínio do dispositivo da sexualidade está intimamente interligado com a formação e a vivência na família.

Podemos, segundo Foucault, verificar a existência de dois momentos nesse domínio que devem ser abandonados: o primeiro que corresponde à necessidade de se

²²⁶Foucault. “A Vontade de Saber”, *História da Sexualidade*, pág. 107.

constituir uma “força de trabalho” em que toda a energia deve ser concentrada na atividade laboral e, um segundo momento, correspondente à época do capitalismo tardio, onde a energia é canalizada e reprimida para vários circuitos controlados pela economia.

c.- A cronologia do dispositivo.

“Aos que menosprezam o corpo quero expor a minha opinião. O que devem fazer não é mudar de regras, porém simplesmente dizerem adeus ao seu próprio corpo e, por conseguinte, ficarem mudos... Porém o que está desperto e atento diz: “Tudo é corpo e nada mais; a alma é simplesmente o nome de qualquer coisa no corpo”. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do seu corpo é também a sua razão pequena, a que você denomina espírito: um instrumentozinho e um brinquedozinho da sua grande razão...Por detrás dos seus pensamentos e sentimentos, meu irmão, habita um senhor mais poderoso, um guia desconhecido. Chama-se “eu sou”. Habita no seu corpo; é o seu corpo...Quero dizer uma coisa aos que menosprezam o corpo: desprezam aquilo a que devem a sua estima... Menosprezadores do corpo: até na vossa parvoíce e no nosso desprezo sereis o vosso próprio ser. Eu vos digo: o vosso próprio ser quer morrer e se afasta da vida”.²²⁷

O sexo não foi desqualificado, recalcado e anulado pela burguesia em favor daqueles que o dominaram. A burguesia constituiu, a partir da sexualidade, um corpo “de classe” com saúde, higiene, descendência e raça específicas. Foi, através do dispositivo da aliança, na forma do “sangue” e da “saúde”, que a burguesia constituiu o seu corpo e o seu sexo, expandindo sua força, seu vigor, sua vida. A consciência de classe foi construída a partir da afirmação do corpo. “A valorização do corpo deve ser ligada ao processo de crescimento e de estabelecimento da hegemonia burguesa, não pelo seu valor mercantil alcançado pela força do trabalho, mas pela sua representação política, econômica e histórica para o presente e futuro de uma ‘cultura’ de seu próprio corpo”.

No século XIX, a burguesia estava muito longe de reconhecer e considerar a existência de um corpo nas outras classes. Para que isso fosse admitido, foram necessários vários conflitos que se circunscreveram principalmente aos espaços urbanos relativos à saúde, à habitação, aos limites de convivência, à possibilidade de contaminação nas

²²⁷ Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, I, “Dos que menosprezam o corpo”.

epidemias e à transmissão de doenças venéreas. A necessidade de uma tecnologia de controle dos espaços urbanos, urgências de natureza econômica e vigilância da sexualidade foram sentidas, nas escolas, nas instituições, de assistência e previdência, na medicalização, enfim, importou-se um dispositivo da sexualidade para a classe explorada. Como esse dispositivo continuava a servir à classe dominante, o proletariado resistiu em aceitá-lo, considerando a sexualidade como uma dupla hipocrisia: burguesa, por ser dominante e, proletária, por rejeitar a sua sexualidade em oposição à ideologia burguesa imposta na forma da sujeição.

Foucault define a sexualidade como “um conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa” e, dessa maneira, retoma a sexualidade como originária e historicamente burguesa, mas indutora de efeitos de classe específicos.

Continuando sua análise, Foucault refere-se a uma linha demarcatória que singulariza e protege o corpo e que não instaura a sexualidade, mas lhe serve de barreira. A teoria da repressão tem aí o seu ponto de origem, justificando a extensão autoritária e coercitiva do dispositivo da sexualidade, colocando-o sob o efeito da lei e analisando o jogo das interdições de acordo com as classes sociais. Podemos localizar este ponto de origem como o século XVIII, quando a burguesia passa a falar de si mesma, de formas de controle, de cuidados com a saúde. O sexo passa a ser um segredo temível e deve ser reduzido ao silêncio, porque deve obedecer a determinadas leis pedagógicas, médicas, moralistas, espirituais. “A diferenciação social não se afirmará pela qualidade ‘sexual’ do corpo, mas pela intensificação da sua repressão”.

É exatamente neste ponto que é inserida a psicanálise, no século XIX, com suas implicações com a lei e com o desejo. Ao controlar a repressão, seu objetivo foi não torná-la patogênica.

Podemos dizer que, a emergência da psicanálise não se dissocia do dispositivo da sexualidade, mas diferencia-se dele pela sua luta em desvencilhá-lo do recalque, questionando a interdição através da via da confissão.

A história do dispositivo da sexualidade funcionou como uma arqueologia da psicanálise, fixando a sexualidade no sistema da aliança, se opondo à teoria da degenerescência, funcionando como elemento diferenciador na tecnologia geral do sexo.

Dessa forma, foi possível reinterpretar-se o dispositivo da sexualidade vinculando seus mecanismos repressivos a mecanismos de dominação e exploração. Assim constituiu-se a crítica da repressão sexual feita no período entre as duas grandes-guerras, que, embora tenha produzido efeitos relevantes, mostrou-se insuficiente tanto para descrever a história do dispositivo da sexualidade, como para justificar a revolução sexual e a luta anti-repressiva através das promessas e condições políticas descritas por Reich. Essa revolução representou uma reversão tática do dispositivo da sexualidade.

5.- O bio-poder

“Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo; sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.”²²⁸

Até meados do século XVIII, o poder soberano sempre teve como uma de suas características o poder de vida e morte, derivado da *pater potestas*, que permitia ao pai, livre disposição da vida de seus filhos e escravos, já que a tinha “dado”. Entre o soberano e seus súditos, esse poder podia ser visto de forma mais atenuada, quando ficava restrito ao chamado direito de réplica, ou seja, em casos onde a defesa do Estado tornava necessária a exposição da vida ou, de natureza direta, onde a soberano tinha o direito de matar o súdito a título de castigo pela infração das leis ou em caso de atentado à sua própria vida. Dessa forma, o direito de vida e morte não era pleno, na forma de um privilégio nas sociedades primitivas, mas condicionado à defesa do soberano, à sua sobrevivência e manutenção da paz²²⁹; era o direito de “causar a morte e deixar viver” relacionado com a instância do confisco, isto é, da apropriação de riquezas, do tempo, dos corpos e da vida.

A partir da época clássica, o confisco passou a organizar e produzir forças, a ser visto como um reforço, uma vigilância, um poder destinado a barrá-las e destruí-las. Poder matar passou a ser uma estratégia.

²²⁸ Nietzsche. *Gaia Ciência*, 121.

²²⁹ De acordo com a visão hobbesiana de poder no *Leviatã*.

O direito de morte deslocou-se para um poder capaz de gerar e ordenar a vida. O direito do soberano de decretar a morte de seus súditos, transferiu-se para um direito de todo o corpo social de garantir, manter e desenvolver a vida. As guerras que foram travadas nesse período não aconteciam para garantir a vida, a segurança do soberano ou do Estado, mas para impedir a destruição mútua em nome da necessidade de viver. Matar não era mais uma questão jurídica vinculada à soberania, mas uma questão biológica, com a função de garantir, sustentar, reforçar e multiplicar a vida. As guerras sangrentas e seus massacres surgiram como um exercício ao nível “da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”.

Foucault procurou esclarecer que o poder, ao assumir a função de gerir a vida, usou sua própria lógica e a sua razão de ser para dificultar a aplicação da pena de morte. Portanto, a pena capital passou a ser possível, apenas e tão somente, quando exercida sobre alguém, que fosse considerado um perigo à vida de outras pessoas. Nota-se aí um deslocamento para um poder político que assumiu a tarefa de gerir e proteger a vida²³⁰. O direito de “causar a morte e deixar viver” foi substituído pelo poder de “causar a vida ou devolver a morte”.

No século XVII e XVIII, esse poder desenvolveu-se em dois pólos diferentes que passaram a investir na vida: as disciplinas anátomo-políticas, desenvolvidas a partir de um procedimento de um poder centralizado no corpo-máquina, portanto, necessitado de um adestramento canalizador de forças, aptidões, utilidades, enfim, inserido e integrado aos sistemas econômicos; e, uma bio-política da população, desenvolvida a partir de um mecanismo regulador de um poder centralizado em torno de um corpo-espécie, suporte dos processos biológicos.

O poder de morte, que simbolizava o poder soberano, foi substituído pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolveram-se disciplinas e

²³⁰ Deleuze, *Foucault*, pág. 98/99. ‘Quando o diagrama do poder abandona o modelo da soberania para fornecer um modelo disciplinar, quando ele se torna “biopoder”, “biopolítica” das populações, responsabilidade e gestão da vida, é a vida que surge como novo objeto de poder. Então, o direito renuncia cada vez mais ao que constituía o privilégio do soberano, ao direito de causar a morte (pena de morte), mas paralelamente permite mais e mais hecatombes e genocídios: não retomando o velho direito de matar, mas, ao contrário, em nome da raça, do espaço vital, das condições de vida e de sobrevivência de uma população que se julga melhor, e que trata seu inimigo não mais como inimigo jurídico do antigo soberano, mas como um agente tóxico ou infeccioso, uma espécie de “perigo biológico”.

surgiram problemas referentes à natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, diversas técnicas de sujeição dos corpos e de controle das populações.

Com o abandono do modelo jurídico, inaugurou-se uma nova era para o poder, que passou a ser inserido em um outro modelo, ligado à vida e aos seus mecanismos: um “bio-poder”, amparado, de um lado pelas disciplinas e instituições pedagógicas, militares, tendo como função a aprendizagem e a manutenção da ordem e, de um outro lado, com a função de gerenciar e regular a população e a demografia, abrindo espaço para a filosofia da ideologia, que com seu discurso, elaborou uma teoria que lhe serviu de apoio. A articulação desses dois vértices constituiu a tecnologia do poder presente no século XIX, onde podemos localizar o dispositivo da sexualidade.

Mais importante que a moral ascética que desqualificou o corpo, este bio-poder, isto é, a colocação da vida na ordem do saber/poder, produziu a formação e desenvolvimento do capitalismo, garantido “à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho da reprodução e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”. O capitalismo passou a precisar de um aumento de suas forças, desenvolvendo aparelhos de Estado, por exemplo, as instituições; estas, por sua vez, foram inventadas para servirem de técnicas de poder, agindo ao nível dos processos econômicos e das forças envolvidas, operando como fator de segregação e hierarquização e, garantindo, assim, as relações de dominação, colocando os “fenômenos relativos à vida, na ordem do saber/poder e no campo das técnicas políticas”.

Esta inserção da vida na história ocorreu no período após a Revolução Francesa, portanto, posterior à fome e à peste presentes até o século XVIII. O campo biológico passou a interferir no político na medida em que o homem começou a aprender sobre o seu corpo, seu funcionamento e sua saúde. A morte passou, então, a fazer parte do plano de controle do saber e da intervenção do poder, referindo-se a uma bio-história e a uma bio-política. Na primeira constatou-se uma intervenção na história através de movimentos vitais e, na segunda, a vida e seus mecanismos entraram no domínio dos cálculos, fazendo com que o saber/poder fosse um agente de transformação da vida humana. O homem que, segundo Aristóteles, era um animal vivo com existência política, passou a ser considerado, na era moderna, um animal político cuja vida biológica foi colocada em jogo.

a.- A normatização da vida.

As conseqüências dessa transformação podem ser enumeradas da seguinte maneira: a vida e o homem romperam com o discurso científico clássico e adquiriram uma nova posição relacionada com a história. A vida passou a ser vista fora e dentro da história diante das técnicas de saber/poder; proliferaram as tecnologias políticas que investiram no corpo, na saúde, nos hábitos, que mudaram as relações com o tempo e com o espaço, proporcionando melhores condições de saúde e de vida, produzindo a ativação da norma. Enquanto a lei referia-se ao gládio, à punição à sua desobediência e estava inscrita na morte, a norma passou a regular, corrigir, distribuir e inserir-se na vida.

Em outras palavras, o discurso científico colocou em questão a relação da história com a vida, permeando-a com as relações de saber e poder, com as proliferações das tecnologias políticas que investiram no corpo, dando à norma uma importância crescente. O novo poder abandonou a lei e passou a operar em torno da norma que tem como função fundamental, a regulamentação, apoiada na vida e no homem, enquanto ser vivo.

“Uma sociedade normativa é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”, em que o poder deixa de operar pela via do direito e se efetiva nas necessidades humanas, na realização de suas virtualidades e na luta pela vida.

A vida passou, portanto, a ser objeto político, embora as lutas políticas se formulassem através do direito à vida, ao corpo e às necessidades humanas, situando-se além das opressões e alienações e não fazendo parte do direito tradicional da soberania.

Dessa forma, o sexo fazendo parte das disciplinas do corpo como matriz e, da regulação das populações como princípio e inserido em todos os poderes do corpo, assumiu papel importante nas disputas políticas, porque seu controle, implicava em uma economia de energia.

A sexualidade, ao longo do século XVIII foi discutida em todos os seus aspectos e inserções, sendo tema das operações políticas e econômicas, demonstrando sua força, porque nela, estavam reunidas as energias tanto políticas como biológicas.

Distinguem-se dois poderes diferentes que são capazes de atravessar o dispositivo da sexualidade: de um lado, um micro-poder operante no corpo singular e, de

outro lado, um macro-poder que atravessa o corpo social, enquanto espécie. O sexo configura-se, assim, como a matriz das disciplinas e como princípio de regulamentação.

b.- O sangue e o dispositivo: bio-política.

*“Assim me ensinou um dia a vida..”.*²³¹

Foucault retoma as quatro linhas de ataque, por meio das quais, a política do sexo avançou. Todas elas se configuraram como técnicas disciplinares²³² com procedimentos reguladores: a sexualização infantil e a histerização das mulheres, como técnicas que se apoiaram em exigências de regulação para a obtenção de efeitos disciplinares, concentrados, principalmente ao nível da saúde, da salvação pública, da ameaça de morte; e, inversamente, o controle da natalidade e a psiquiatrização das perversões, como intervenção reguladora apoiada na exigência das disciplinas e adestramentos.

O sangue foi, por muito tempo, o elemento importante nos mecanismos de poder, predominando nos sistemas de aliança, na forma política, na diferenciação de castas, nas linhagens. Foi papel instrumental e funcional e adquiriu uma “realidade com função simbólica”. Seus mecanismos de poder dirigiam-se ao corpo e à vida, mas a sexualidade não foi considerada um símbolo como o sangue, ela foi um objeto e um alvo.

O fato de que a sexualidade é considerada “um efeito com valor de sentido”, confere-lhe uma importância baseada na necessidade de se exercer sobre ela um controle. Ao contrário do que se possa pensar, a sexualidade, nas sociedades contemporâneas, não foi reprimida. Foram através de seus mecanismos de poder que foi possível promover a passagem de uma simbólica do sangue, com suas leis, sua soberania, seu temor da morte, para uma analítica da sexualidade, com suas normas, seu saber, sua vida, sua disciplina.

²³¹ Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, II, “Da superação de si”.

²³² Gamboa Muñoz. *Fios, teias e redes: o solo foucaultiano*, pág. 90. “Pode-se pensar que, numa sociedade disciplinar – em cuja cadeia institucional haveria só determinadas escolhas dirigidas - a resistência intelectual teria como tarefa lutar. Dentro dessa luta, fãr-se-ia, por exemplo, o mapeamento dos encerramentos, pois, ao mostrá-los encadeados de certa forma se ajudaria a ‘desvelar’ as instituições disciplinares e as relações de poder que as atravessam”.

A passagem da sanguinidade para a sexualidade foi contemporânea aos estudos eugenistas, mas entre eles estabeleceu-se uma diferença significativa. Para os eugenistas, o aperfeiçoamento da espécie implicava um controle sobre o sexo e medidas coercitivas, que analisavam o sexo através de mecanismos e que o articulavam com um poder soberano, isento de norma, mas submetido a uma lei ilimitada. Dessa forma, “o sangue absorveu o sexo”.

A partir da segunda metade do século XIX, a temática do sangue sustentou o poder político exercido através do dispositivo da sexualidade. Neste ponto forma-se o racismo e suas intervenções no corpo, como o nazismo, por exemplo, que ordenando e disciplinando, eugenicamente, os corpos, intensificou os micropoderes, em escala macroscópica, sacrificando inúmeras vidas em nome de um sangue considerado superior.

No final do século XIX, tentou-se reinscrever o sexo no sistema da lei, como por exemplo, através da psicanálise e do seu esforço para reunir em torno do desejo a antiga ordem do poder estabelecida através da lei da aliança, da consangüinidade interdita, do Pai-Soberano. Mas esta posição esteve ligada a um determinado momento histórico. Seu dispositivo foi pensado a partir das técnicas de poder que lhe foram contemporâneas.

Algumas objeções foram feitas ao trabalho foucaultiano. Uma delas, bastante importante, questiona o fato de Foucault suspeitar o sexo por toda parte, de transpor para o corpo social o que a psicanálise individualizou. Falando de outra forma, antes de Freud a sexualidade era restrita à função reprodutora, a um mínimo biológico e Foucault objetivou ramificá-la, distribuí-la por toda a sociedade.

Os dispositivos de poder, pela óptica de Foucault, articularam-se diretamente nos corpos, nas suas funções, nos seus processos fisiológicos, nas suas sensações e prazeres. Nesses dispositivos, biológico e histórico, foram desenvolvidas tecnologias modernas de poder que tiveram por objetivo a administração da vida.

Foucault distingue duas posições importantes: a sexualidade vista como dispositivo político. Essa posição vai trabalhar o corpo, analisando-o onde o biológico e o histórico não se mostram seqüenciais, mas ligados, promovendo o desenvolvimento das tecnologias modernas de poder direcionadas para a vida; e, o sexo visto como ponto de fixação da sexualidade em que as diferentes estratégias de poder devem ser examinadas.

Foucault inseriu e articulou os duplos: “um” e “outro”, “tudo” e “parte”, “princípio” e “falta”, “presente” e “ausente”, “oculto” e “manifesto”, “instinto” e “função”, “finalidade” e “significação”, “economia” e “prazer”, aplicando-os às suas quatro linhas de pesquisa: a histerização da mulher, a sexualização da criança, a psiquiatrização das perversões e a socialização das condutas procriadoras. Dessa forma, foi possível analisar, historicamente, o dispositivo da sexualidade, verificando que, a partir do século XIX, tentou-se localizar “algo” além dos corpos, analisando o sexo de uma forma mais complexa do que simplesmente estudar seus órgãos, suas funções, seu sistema, suas sensações e prazeres. Tornou-se possível o reconhecimento do sexo como obediente às suas próprias leis, configurando-se como um jogo estratégico e, a partir daí, promover a *erfindung* de uma teoria que lhe fosse pertinente.

Uma das funções importantes do dispositivo da sexualidade foi mostrar o funcionamento do sexo de duas maneiras distintas: como significante único, agrupando, artificialmente, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e, como significado universal, fazendo funcionar essa unidade como um princípio causal, um segredo a descobrir.

Foi possível marcar-se uma linha de contato entre dois saberes: a sexualidade e as ciências da reprodução. Isto lhe garantiu uma característica de quase cientificidade, um princípio de normalidade, uma representação das relações entre o poder e a sexualidade, permitindo pensar o poder apenas como lei e interdição e o sexo como uma instância, capaz de nos fascinar tanto pelo poder que manifesta, como pelo segredo que oculta.

CONCLUSÃO

“Outrora, a alma olhava o corpo com desprezo, e esse desprezo era o que havia de mais sublime. A alma queria o corpo magro, horrendo, faminto. Pensava, assim, sobrepor-se a ele e a terra”.²³³

²³³ Nietzsche. *Assim falava Zaratustra*, “Prólogo”, III.

É pelo elemento interior presente num dispositivo de sexualidade, “que o poder organiza suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres”.

O sexo é o ponto pelo qual deve-se passar para ter-se acesso à sua própria inteligibilidade, à totalidade de seu corpo. É nesse impulso secreto, obscuro, que encontramos nossa identidade, daí toda a nossa obstinação em desvendá-lo, conhecê-lo, afirmá-lo, para nos opormos a ele, não apenas enquanto desejo, mas como ponto crucial dos corpos e de seus prazeres.

O dispositivo da sexualidade suscitou o desejo, um dos seus princípios internos mais essenciais. Desejo de ter, descobrir, liberar, articular o sexo em discurso, formulá-lo em busca de sua verdade, fixá-lo com a finalidade de revelar sua lei, seu poder, torná-lo conhecido. É curioso perceber como, apesar de toda a lei do silêncio instaurada sobre ele, de todos os procedimentos burgueses utilizados para ocultá-lo, censurá-lo e controlá-lo, nós o glorificamos e somos atingidos pelos seus mecanismos de poder.

O que a *História da Sexualidade* tem o condão de mostrar é que, ao estudá-la, podemos notar a ascensão de um dispositivo complexo que nos perpassa com seus mecanismos de poder. Já nos meados do século XVIII, antes de Freud, o sexo colocava-se como ponto estratégico na relação de saber e poder e, assim, foi colocado em discurso.

Os discursos sobre o sexo circulam em todas as instâncias desde meados do século XVIII como efeitos das estratégias de saber e poder. Nem o moralismo ascético levando-nos a desprezar e a negar o corpo, nem os mecanismos utilizados pela economia, que tentaram controlar nossos desejos, conseguiram sufocar a nossa vontade de extrair do sexo a sua verdade. É a vontade de saber a verdade sobre o sexo que imprime ordem ao seu discurso, tornando-o, assim, normatizado, gerenciado e não reprimido.

Compondo a *História da Sexualidade* e examinando seus dispositivos, Foucault, ao aplicar o modelo Nietzsche como seu instrumento de trabalho, delimitou a *marca* da repressão, a *emergência* dos discursos e a *invenção* de uma ciência interessada em desvelar os segredos do sexo, produzindo um sujeito de conhecimento, ansioso por decifrar seus próprios mistérios.

Ao mesmo tempo, Foucault articulou, em relação à constituição do poder, dois supostos: a via reicheana, que trabalhou a repressão e a interdição do poder e a via

nietzscheana, que trabalhou a correlação de forças e seus mecanismos estratégicos. Nas duas vias, a palavra de Nietzsche se faz presente nos interstícios do discurso foucaultiano.

Ao levarmos a efeito esse capítulo, procuramos demonstrar a presença significativa de Nietzsche no discurso de Foucault, pelas vias: metodológica e como hipótese temática.

Presença como ferramenta indispensável na sua maneira de fazer história, seja através da utilização da genealogia, com suas marcas e emergências, seja pelo surgimento de um sujeito de conhecimento no interior de um discurso e como efeito das práticas sociais, ou por intermédio da invenção de um conhecimento sobre a sexualidade.

Presença como hipótese para uma análise e um estudo do poder, tanto do dispositivo estratégico responsável pelas relações de forças, como pela rede que se estabelece de forma difusa, abrangente e significativa.

Presença, também, como “sintoma” da crise e dos questionamentos do século XIX, como “diagnóstico” da decadência dos valores da cultura ocidental, e, principalmente, presença que declara a ruptura revolucionária com a tradição e, um pioneirismo na retirada do corpo da condição de desprezo, para um sentir e um pensar a carne²³⁴ como integrante do processo da vida.

²³⁴ Souza, Paulo César de. “Posfácio”, *Ecce Homo*, pag. 139.

CAPÍTULO IV

**O PENSAMENTO DE NIETZSCHE PRESENTE NO DISCURSO DE
FOUCAULT**

INTRODUÇÃO.

“Um filósofo: é um homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é colhido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de cima e de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos; que é ele próprio um temporal, caminhando prenhe de novos raios; um homem fatal, em torno do qual há um murmúrio, bramido, rompimento, inquietude. Um filósofo: oh, um ser que tantas vezes foge de si, que muitas vezes tem medo de si – mas é sempre curioso demais para não ‘voltar a si’”²³⁵ ...

Quando, na introdução a esta dissertação, nos referimos à maneira como Foucault utiliza-se dos autores com os quais trabalha, usamos o termo “apropriação” para designar o uso com que um autor usa o pensamento de outrem como uma ferramenta, trabalhando-o de forma livre e autêntica, através de um exercício de si.

A noção de autor, de acordo com a crítica moderna, que adota critérios de autenticidade já anteriormente explicitados por São Jerônimo, procura superar as contradições presentes em uma determinada escritura, apresentando: um centro de expressão que garanta um valor, uma coerência conceitual ou teórica, uma unidade estilística; a definição de um momento histórico; e o ponto de confluência de alguns acontecimentos, reduzindo “as diferenças pelos princípios da evolução, do amadurecimento e da influência”²³⁶.

Entretanto, segundo Foucault, embora alguns signos, presentes nos discursos, sempre remetam a um autor e aos critérios de autenticidade, descritos por São Jerônimo, pareçam ser suficientes, a função-autor implica um rompimento entre a figura do escritor e o próprio discurso, determinando, assim, dentro da escrita, uma pluralidade de egos. Em outras palavras, muitos textos apresentam três egos diferentes: o ego que diz as circunstâncias em que a composição foi feita, o ego que assume a primeira pessoa que, em determinada época e lugar, efetua o trabalho e, o ego que fala sobre as dificuldades e o sentido da escrita propriamente dita. Assim, dentro de um mesmo texto, coexistem egos simultâneos que dão lugar a várias posições-sujeitos.

²³⁵ Nietzsche. *Além do bem e do mal.*, 292.

²³⁶ Foucault. *O que é um autor?*, pág. 11.

Neste mesmo sentido, as vozes que circulam no interior dos discursos e que poderiam ser consideradas, tradicionalmente, pertencentes à categoria de “influência”, de acordo com o pensamento foucaultiano, são submetidas ao redescobrimto, regresso ou reatualização por parte de quem as utiliza²³⁷. Retomaremos esse assunto na conclusão desta dissertação.

Nietzsche, pela posição livre que assume em relação à filosofia, teria, então, reatualizados seus escritos, tanto por seus leitores, como por seus intérpretes, entre os quais poderíamos situar Foucault.

Dessa forma, Foucault, em seus escritos, destina várias páginas à interpretação do pensamento de Nietzsche²³⁸, utilizando-o como ferramenta para seu método de trabalho: seja como modelo, como tarefa filosófica e histórica, como suposto temático, ou ainda através dessa reatualização, inserindo-o no presente para, mediante sua instrumentalização, efetuar um “diagnóstico da atualidade”.

Este capítulo tem por objetivo mapear alguns aspectos do pensamento nietzscheano, fornecendo, ao leitor de Foucault, elementos para melhor compreendê-lo em suas escolhas metodológicas e em sua nova maneira de pensar a história.

Ao construir seu modelo instrumental, Foucault efetuou uma seleção cuidadosa dos textos nietzscheanos, concentrando-se no período após 1.882, não esquecendo, entretanto, elementos estudados por um Nietzsche ainda jovem, como por exemplo, as análises apresentadas nas *Considerações Extemporâneas*. Portanto, é necessária a seleção de alguns pontos constitutivos do pensamento de Nietzsche para que seja possível delinear-se, com alguma precisão, as escolhas feitas por Foucault dos elementos nietzscheanos relativos ao experimentar, problematizar, ruminar, diagnosticar, pressentir, transformar, selecionar e tornar, abarcados em seus escritos, bem como as concepções referentes ao poder, saber e verdade.

Para isso, nossa pesquisa irá concentrar-se em alguns aforismos da *Gaia Ciência*, de *Além do bem e mal*, da *Genealogia da Moral*, no prefácio *Uma Tentativa de Autocrítica*, escrito para *O Nascimento da Tragédia* e no conteúdo geral do *Ecce Homo*. A intenção não será promover uma análise de cada texto estudado isoladamente, mas articulá-

²³⁷ Idem. Ibidem, pág. 16.

²³⁸ Nos textos estudados nesta dissertação.

los, tornando possível a sua percepção na filosofia de Foucault. Enunciaremos, assim, alguns elementos do pensamento nietzscheano procurando facilitar a leitura e compreensão do texto em seu todo.

“Agudo e suave, grosseiro e fino,
Familiar e estranho, impuro e limpo,
Local de encontro de tolos e sábios:
Tudo isso sou e quero ser,
Pomba, serpente e porco a um tempo!”²³⁹

1.- O impulso e a problemática das forças

“Todo acontecer no mundo orgânico é um sobrepujar, um tornar-se senhor, e que, por sua vez, todo sobrepujar e tornar-se senhor é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual o “sentido” e “fim” de até agora tem de ser necessariamente obscurecido ou inteiramente extinto... todos os fins... são apenas sinais de que uma vontade de potência se tornou senhora de algo menos poderoso e, a partir de si, imprimiu-lhe o sentido de uma função”²⁴⁰

O conceito de impulso ou pulsão²⁴¹ no pensamento nietzscheano é recorrente, sendo, com certeza, termo que apresenta uma importância considerável. Há uma grande dificuldade em fixar-lhe um sentido, sendo esta uma tarefa atribuída a um intérprete.

O termo “impulso” ou “pulsão”²⁴² é a tradução feita, por alguns comentadores e tradutores da obra de Nietzsche, do termo alemão *Trieb*, derivado do verbo *trieben*, que apresenta vários sentidos como: impelir, mover, empurrar, conduzir, animar. A tradução do termo *Trieb* por “instinto” é criticada por alguns tradutores, porque a palavra “instinto” designa um comportamento fixo, comum a indivíduos da mesma espécie, o que seria contrário ao entendimento de Nietzsche no que diz respeito à ausência de fixidez da *Trieb*. No entanto, alguns tradutores utilizam-no pela sua descendência do termo latino *instinctu*, que significa instigação, estimulação. Nietzsche usa, muitas vezes, a palavra *Trieb* como

²³⁹ Nietzsche. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 11, “O Provérbio fala”.

²⁴⁰ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, II, 12.

²⁴¹ Giacóia Jr. *O conceito de pulsão em Nietzsche* e Paulo César de Souza, *Nota 21 do tradutor*, in Nietzsche, *Para além do bem e do mal*.

²⁴² Pulsão no sentido de: ímpeto, movimento, propulsão, pressão, vontade.

“instinto”, quando enfatiza o seu caráter ativo, um “guia para o pensamento consciente de um filósofo”, mas, em outras ocasiões, faz uso de um sentido mais estrito, principalmente quando se refere ao instinto como contraposto à razão, uma “sabedoria da carne, a mais inteligente das espécies de inteligência”. Tanto *Instinkt* como *Trieb* não podem ser separados; podem ser usados para um mesmo objetivo ou complementando-se, pois não existe a possibilidade de haver impulso sem a utilização dos instintos.

Para Nietzsche, todo acontecimento no mundo orgânico e mecânico é resultado de uma batalha entre impulsos. Nada é estático, tudo é movimento. A ânsia de domínio, a vontade de poder, sua direção e motricidade, sua conjugação com as resistências que a acompanham, é o que Nietzsche chama de pulsões e/ou instinto. Estas pulsões são sempre efetuadas no plural porque se inscrevem numa estrutura múltipla e social de muitas almas²⁴³, energias que se findam, que são substituídas por outras, recompondo-se, revitalizando-se, hierarquizando-se continuamente. São as correntes pulsionais que determinam cada movimento, cada novo ajustamento nas relações de poder e geram toda vontade de potência.

A noção de pulsão, em Nietzsche, está ligada, necessariamente, à problemática das forças e à quantidade de energia dinâmica. Essas forças são sempre entendidas como plurais, relacionadas e em oposição e, nunca, como grandeza, unidade, em síntese ou em conciliação. A relação entre as forças sempre será de tensão entre “quantas” dinâmicos de forças diferentes e nunca de apaziguamento, mesmo quando há dominantes e vencidos. Assim, o efeito das forças pulsionais será a própria força que o atualiza no vir-a-ser de seus “quantas” dinâmicos, que ora dominam, ora são dominados²⁴⁴, no ato de sua efetivação.

Quanto à sua dimensão simbólica, num de seus primeiros textos, Nietzsche distingue os impulsos entre apolíneos e dionisíacos. Procuraremos, com a finalidade de esclarecimento, enumerar algumas características desses dois tipos de impulsos.

²⁴³ Nietzsche admite que o nosso corpo é uma "estrutura social" de muitas almas, de muitas vontades. Pode-se dizer, então, que as almas são hierarquizadas de acordo com as determinações da duplicidade mando/obediência, ora dominando, ora resistindo, isto é, sujeitando-se à dominação. Dessa forma, as forças dominantes e as que se submetem identificam-se com o êxito de todas. *Além do bem e do mal*, 19.

²⁴⁴ Giacóia. *O conceito de Pulsão em Nietzsche*. "Pulsão é, em Nietzsche, um sem-fundo misterioso onde se abisma todo indicar e denotar, carga energética impalpável, invisível e plurívoca, ao mesmo tempo matéria e demiurgo de toda a concreção do mundo orgânico e cultural".

Apolíneo

ordem
antagonismos
equilíbrio
medida

plasticidade , figuração
exaltação da forma
predomínio da razão
desespero diante do sofrimento

sonho criativo
deslumbramento
unidade
contemplação
proteção

ingenuidade
complementação da existência
dialética
eternidade dos fenômenos
consonância
sanidade
logos

Dionisíaco

desordem
harmonia na guerra dos contrários
Assumir o risco de andar na corda sobre o abismo
Desmedida, reconhecimento do caráter exuberante
da vida.

musicalidade, não-figuração
fertilidade, criação, trabalhar com a diferença
predomínio do instinto
descobrimento de uma nova existência
criadora e seletiva.

embriaguez diante da possibilidade da criação
nojo, fastio.
despedaçamento, fragmentação
participação
intensidade destrutiva; destruir para construir
novamente

prazer, arrebatamento
espelho transfigurador
compaixão trágica
mudança de fenômenos
dissonância
insensatez
mythos

No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche diz que “estes dois instintos tão diferentes caminham um ao lado do outro, quase sempre em aberta discórdia e excitando-se mutuamente a dar à luz frutos novos e cada vez mais vigorosos”.

O instinto apolíneo e o dionisíaco brotam da natureza e, quando engendrados, formam o que Nietzsche denomina “força plástica”, ou seja, os múltiplos feixes de forças,

dependendo das configurações de potencial energético diferente, acarretam o domínio de algumas pulsões e o subjugamento de outras, embora cada pulsão tenha em si um querer-sobrepujar. Podemos entender como “força plástica” a configuração de forças no instante.

Posteriormente, Nietzsche revê e sofisticava seu pensamento. Entender a vida seria entendê-la como uma batalha incessante entre impulsos que utilizam o conhecimento como uma ferramenta, que garantam o vir-a-ser e, conseqüentemente, promovam a sua expansão. Os impulsos, desta forma compreendidos, entram em conflito e se exercem, ora vencendo, ora sendo vencidos, em uma hierarquia que nunca se mostra definitiva, em um processo constante, como na produção de novas células pelo organismo.

Estes impulsos são direcionados pelo resultado de um combate de forças ativas e reativas. As forças ativas são aquelas que afirmam e geram as ações, portanto, a vida e se encontram presentes, no instinto, no eterno vir-a-ser e na capacidade de transvaloração dos valores. As forças reativas são aquelas que implicam um movimento de reação a um estímulo e não promovem a criação. Podem ser de dois tipos: as que apenas reagem e aquelas que resistem. Podemos entender as forças que reagem como forças negativas, ressentidas, negadoras da vida e que, portanto, tem como tarefa manter a vida estagnada e infrutífera; são ordenadas pela racionalidade e pelo peso dos valores que o homem carrega. As forças que têm como tarefa a resistência²⁴⁵ são, na maioria das vezes, positivas, afirmativas de vida, porque impedem a incorporação de valores, incentivando a liberdade, a aceitação da imprevisibilidade como forma de criação e de permanente superação.

Em seus primeiros escritos, Nietzsche vai propor uma harmonia derivada da relação entre esses instintos, ou seja, o impulso gerador dionisíaco ordenado pelo apolíneo e, em escritos posteriores, afirmará a supremacia do impulso dionisíaco para o tornar-se, para a possibilidade de transvaloração dos valores e criação do além-do-homem.

Em suma, para Nietzsche, uma força, tanto ativa como reativa, que se expressa como um “querer-dominar” é a sua própria quantidade de energia dinâmica, a vontade de vida, seu “quantum”²⁴⁶, seu caráter dionisíaco.

²⁴⁵ É conveniente lembrarmos aqui da importância da força de “resistência” no pensamento de Foucault.

²⁴⁶ Nietzsche. *Genealogia da Moral*, I, 13

2.- O querer.

A pluralidade de forças em permanente relação fundamenta aquilo que podemos chamar de vontade ou querer. Na análise, empreendida da “vontade”, Nietzsche verificou que o engano da maioria dos filósofos concentrou-se no entendimento do “querer” apenas como palavra, como termo e, assim, procurou-se lhe atribuir um significado último, único, conciso, “sem acréscimo ou subtração”. Dessa forma, exagerou-se este juízo antecipado, dando à “vontade” uma unidade que não possui. Torna-se necessário, portanto, ser-se “afilosófico” na tarefa da análise, isto é, não ser apressado e descuidado, agindo com mais cautela, paciência, leveza, para que seja possível verificar-se toda a multiplicidade que a compõe.

Ao analisar a “vontade”, Nietzsche admite toda a sua complexidade, examinando seus elementos constitutivos, seus “ingredientes”²⁴⁷, que não devem ser sintetizados e sim decompostos. O primeiro “ingrediente” implica numa multiplicidade de sensações: uma sensação de “um estado que se deixa”, que se abandona; uma sensação do “estado para o qual se vai”; e, uma sensação de “*deixar e de ir*”, impressa num movimento muscular, onde Nietzsche afirma entrar em jogo uma espécie de “hábito”²⁴⁸ tão logo queremos. O segundo, pode ser definido como o “pensar”, isto é, o comando, a ordem para a realização do movimento, ainda que ele seja apenas imaginário e não se efetive.

Nietzsche nos diz que a “vontade” não pode ser reduzida apenas “a um sentir e a um pensar”, mas também e, sobretudo, a um “afeto”²⁴⁹, terceiro ingrediente da vontade, uma perturbação não revelada que direciona o olhar a um objetivo determinado e necessário. No momento que ordenamos através de nosso pensamento, um determinado movimento de “deixar e de ir”, para que ele realmente se concretize, atribuímos a ele, imediatamente, um valor, considerando-o estritamente necessário e passível de obediência. Em outras palavras, a liberdade de quem comanda vincula-se à certeza interior de que haverá obediência à ordem dada.

²⁴⁷ Idem. *Além do bem e do mal*, 19.

²⁴⁸ Idem. *Gaia Ciência*, Livro III, 247: hábito é o que “faz nossa mão mais engenhosa e nosso engenho mais destro”.

²⁴⁹ A palavra “afeto” é empregada de duas maneiras distintas: como substantivo, isto é, no sentido de afeição, simpatia, e, como verbo, no sentido de afetar, abalar.

“Um homem que quer comanda dentro de si algo que obedece ou que ele acredita que obedece”. Usando termos físicos, a título de elucidação, a força de agir que determina o deixar e o ir direciona, ao mesmo tempo, em sentido contrário, uma outra força que tem como tarefa resistir, tornando conhecidas “as sensações de coação, sujeição, pressão e resistência”. Quando manifestamos nossa vontade, entram em jogo dois comandos: um que ordena o cumprimento à ordem dada e outro que determina a sua obediência, ou seja, quando queremos algo, o comando das forças que nos levam a obter o que desejamos, estimulam um movimento de obediência, mas, também produzem, um outro movimento, o de resistência à ordem dada. Dessa forma, dependendo do direcionamento às forças relacionadas com esses movimentos, teremos ou não obediência ao comando. De qualquer forma, ainda que a ordem seja a realização de um determinado movimento, a obediência ou não a essa ordem externa está relacionada com uma outra ordem interna, que é a de obedecer ou resistir a ela.

Somos, simultaneamente, “a parte que comanda e a parte que obedece”, mas, ao sintetizarmos o conceito do “e u” , isto é, ao combinarmos os diversos elementos separados que nos compõem, tendemos a ignorar a dualidade mando/obediência, carregando a crença de que, para obtermos o que queremos, necessitamos apenas da nossa ação, excluindo a nossa própria reação.

Ao se ordenar alguma coisa, fica-se na expectativa do cumprimento dessa ordem, espera-se o seu efeito, a sua obediência. Há, portanto, contida na ordem, uma “necessidade de efeito”. Em outras palavras, vale dizer que para aquele que quer, vontade e ação se igualam. O querente acredita que o êxito da sua ordem deve-se apenas à sua própria vontade e, dessa forma, usufrui não apenas o prazer de dar a ordem, como também de vê-la executada. Ele sente que “triumfa sobre as resistências” e que só com a sua vontade é capaz de superá-las, acreditando que o sucesso de suas ordens deve-se ao seu comando e não à sua própria obediência a este comando. É isto que Nietzsche denomina “livre-arbítrio”²⁵⁰, a

²⁵⁰ Nietzsche. “Porque sou tão sábio”, 6, *Ecce Homo*.: “Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor, até ao interior da doutrina do “livre-arbítrio” – a luta contra o cristianismo é apenas um caso particular dela -, compreenderá porque coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática”. A concepção de Nietzsche sobre o livre-arbítrio é bem diferente daquela imposta pelo cristianismo. De acordo com a posição religiosa, o livre-arbítrio é uma faculdade concedida por Deus ao homem, tornando-o senhor de seus atos e de seu próprio destino, cabendo-lhe direcionar a sua vida para o Bem com o objetivo de obter a felicidade na vida eterna. Dessa forma, o livre-arbítrio é entendido como um direcionamento racional. Dentro dessa concepção

junção do prazer obtido pelo êxito das ações, ao prazer da própria sensação de mandar. O querente, subtraindo a força reativa, passa a ser a causa da ordem e também o seu efeito.

Segundo o pensamento de Nietzsche, esta relação de mando/obediência está sujeita à relação de forças, isto é, à dominação ou subjugamento dos instintos. A compreensão da “*vontade*”, como resultado de uma relação de mando/obediência e, portanto, relacionada com uma correlação de forças, serve como elemento básico para o entendimento dos diversos matizes presentes no pensamento de Nietzsche.

A libertação do fardo imposto pela cultura, a transvaloração dos valores, a inversão dos pólos apolíneo-dionisíaco e o surgimento do além-do-homem, serão resultados de uma liberdade no direcionamento de forças e, conseqüentemente, de um posicionamento da “*vontade*”.

“quem comigo tem afinidade pela “altura” do querer, experimenta nisto verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que asa nenhuma cruzou, eu conheço abismos onde pé algum jamais se extraviou. Disseram-me que é impossível pôr de lado um livro meu – que eu perturbo inclusive o repouso noturno...Não existe em absoluto espécie mais orgulhosa e mais refinada de livros – eles alcançam aqui e ali o mais elevado que se pode alcançar na terra, o cinismo; é preciso conquista-los com os dedos mais ternos, e com os punhos mais bravos. A menor fragilidade da alma os profbe de uma vez por todas, mesmo a menor dispepsia: é preciso não ter nervos, é preciso ter um ventre feliz”²⁵¹

3.- Vontade de Potência

“Onde encontrei vida, ali ouvi falar a obediência. Todo vivente é um obediente...onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor”²⁵².

há um paradoxo em relação à idéia de um Deus onisciente, onipresente e onipotente, evidente nas frases bíblicas que indicam: - Deus põe e dispõe, - Se Deus quiser..., - Se Deus assim o permitir... Para Nietzsche, o livre-arbítrio é uma relação de forças direcionadas pela *segurança instintiva* na prática, um ingrediente indispensável e indissociável da “*vontade*” e está vinculado com o prazer interior presente tanto na relação de mando/obediência como a uma *necessidade de efeito*, que faz com que o querente identifique a causa da sua ordem com seu efeito. O livre-arbítrio, para Nietzsche, é o “tomar a si mesmo como um fado”.

²⁵¹ Nietzsche, *Ecce Homo*. “Por que escrevo tão bons livros”, 3.

²⁵² Idem. *Assim falava Zaratustra*, II, “Da superação de si”.

Como já dissemos, a Vontade²⁵³, segundo Nietzsche, é uma multiplicidade, uma pluralidade de sensações determinada pela batalha constante entre os impulsos/instintos e, nessa guerra permanente, haverá sempre um sobrepujar, um tornar-se senhor, de um instinto sobre outro. Ainda que esta supremacia seja contingente e, com uma validade impressa apenas no instante, a ânsia de domínio está presente em todos os instintos envolvidos na contenda, tanto nos que dominam, como nos que são vencidos.

Em todo acontecer age uma força que é o efeito da “vontade”. Em outras palavras, vale dizer que a “Vontade” só atua sobre a “vontade” como uma forma elementar compreendida como vontade de poder, que se ramifica e embasa a nossa vida instintiva. Dessa forma, o caráter inteligível do mundo, toda a força atuante, todas as funções orgânicas, a realidade de nossos impulsos e a relação existente entre eles, se traduzem em ‘vontade de potência’²⁵⁴.

A maneira pela qual a vontade de potência direciona os impulsos pode ser traduzida da seguinte maneira: na batalha permanente de forças que movem os impulsos, o prazer e o desprazer são critérios de dominação. A redução do desconhecido para o conhecido, não apenas tranqüiliza, mas proporciona o sentimento de poder, isto é, o fato de o desconhecido produzir uma certa inquietude faz com que o primeiro instinto procure eliminar o desconforto provocado pela incerteza do outro. A prova do prazer²⁵⁵ funciona como critério de verdade, condicionando o instinto causal ao instinto do medo. Dá-se ao desconhecido uma causa conhecida, inscrita na memória, que elimina o sentimento de estranheza em relação ao novo, ao não vivido. A causa dominante passa a ser a mais habitual, excluindo-se as outras causas estranhas.

²⁵³ Podemos traçar aqui o distanciamento entre as concepções de Platão e de Nietzsche em relação à vontade; Em Platão a Vontade visa a expulsão do simulacro e, conseqüentemente, da diferença, tendo como resultado, a moral escrava descrita por Nietzsche. Para Nietzsche, os pensamentos são ações e não representações, expressões do desejo e sua unidade consiste na chamada vontade de poder. Em Platão opera uma vontade de potência, cujos instintos organizados, expulsam o simulacro, marcando a diferença. Em Nietzsche a unidade instintiva dos desejos especializados e que produzem a vontade de potência, elimina as categorias metafísicas e abarca as diferenças como afirmação de vida.

²⁵⁴ Idem *Além do bem e do mal*, 36.

²⁵⁵ Para Nietzsche “a dor é também prazer, a maldição é também uma benção, a noite é também um sol – ide embora ou aprendei: um sábio é também um parvo. Dissestes alguma vez sim a um prazer? Oh, meus amigos, então dissestes sim também a toda a dor. Todas as coisas estão encadeadas, enoveladas, enamoradas, - quisestes alguma vez uma vez duas vezes, falastes alguma vez “tu me agradas, felicidade! Vem! Instante!”, então quisestes tudo de volta! – Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, enovelado, enamorado, oh, então amastes o mundo – vós, eternos, o amais eternamente e todo o tempo: e também à dor vós falais: passa, mas retorna! Pois todo prazer quer – eternidade!”. Assim falou Zarathustra, IV, “A Canção Bêbada”, 10.

Dessa forma, usamos as palavras como recipientes, introduzindo nelas conteúdos conhecidos para nos sentirmos confortáveis; fabricamos regras, argumentações, articulamos experiências que nos possibilitem acreditar num mundo que se mostra verdadeiro e imutável; criamos verdades que nos possam trazer segurança, enfim, usamos esses artifícios com a finalidade de direcionar as forças, movimentando-as de acordo com o prazer obtido pela necessidade de controle, favorecendo, assim, a racionalidade e obliterando o uso livre dos instintos.

O caminho imposto pela racionalidade torna-se, assim, obrigatório, determinado, negador do movimento de devir do mundo, traduzido na fórmula imperativa: “Faça ou não faça isto e será feliz!” Nietzsche diz que um povo sucumbe quando é fisiologicamente degenerado, quando necessita de uma dose de estímulos cada vez mais fortes e freqüentes para reagir, quando não é capaz de resistir às enfermidades e carrega o bem, não como instinto, desprovido de peso, mas como um fardo obrigatório. Ao despojar o “querer” da inocência do devir e admitindo que as ações humanas são derivadas desse “querer” cuja origem encontra-se na consciência, a doutrina da Vontade introduziu o conceito de culpa com a finalidade de impor castigos ao uso livre dos instintos.

A introdução do conceito de Vontade de Potência por Nietzsche não permite a separação do homem da natureza. O ser humano, em suas mais nobres capacidades, é corpo, animal, instinto, ímpeto e, como a natureza, é amoral. Assim, a Vontade de Potência afirma o caráter relativista do mundo porque acolhe a transitoriedade das relações de forças, introduzindo, assim, o valor crítico na análise e na observação da vida, o “instinto de liberdade”²⁵⁶. Não se trata apenas de exaltar o uso livre²⁵⁷ dos instintos e negar a

²⁵⁶ Idem. *Genealogia da Moral*, II, 18. Vontade de poder como “oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrível trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa má consciência ativa também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza”.

²⁵⁷ Idem. *Além do bem e do mal*, 208: “Paralisia da vontade: onde não se encontra hoje esse aleijão! E com freqüência enfeitado! Sedutoramente enfeitado! Para se engalantar e se enganar, essa doença dispõe dos mais belos trajes; e a maior parte, por exemplo, daquilo que hoje se expõe nas vitrines com ‘objetividade’, ‘cientificidade’, ‘l’art pour l’art’, ‘conhecimento puro, livre da vontade’, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade...a doença da vontade está difundida irregularmente na Europa: mostra-se mais intensa e variada onde a cultura se estabeleceu há mais tempo, desaparece à medida que o bárbaro – ou novamente – faz valer seu direito sob as vestes frouxas da educação ocidental”

racionalidade, mas de colocar em discussão as debilidades²⁵⁸ produzidas pela ditadura de forças ressentidas presentes na civilização ocidental de tradição grego-judaico-cristã. A crítica²⁵⁹ nietzscheana, diz respeito, portanto, à forma pela qual a cultura ocidental acarretou no homem a obrigatoriedade de dizer “Não” à vida e ao corpo através do domínio das forças ressentidas sobre as criadoras, forças estas que acabaram por negar uma “vontade de poder encarnada que aspira o crescimento, a expansão, o ganho do predomínio, não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder”²⁶⁰.

A relação das forças, portanto, determinam o caráter sadio ou enfermo²⁶¹ da Vontade de Poder. Para se estar com saúde, é necessário primeiramente ter estado doente²⁶²; para afirmarmos a vida é necessário primeiro negá-la, acolher suas misérias; para situar-se além do bem e do mal, é preciso haver sido um decadente; não saber separar o “dizer Sim”²⁶³ do “fazer Não”; é ser um homem da fatalidade, carregando consigo a marca de uma natureza dionisíaca. De acordo como o indivíduo “tempera” sua vida²⁶⁴, isto é, aumentando o seu poder de forma lenta, súbita, segura, ou perigosa, assim será caracterizada a sua vontade de potência: sadia ou doentia, afirmativa ou negadora da vida.

²⁵⁸ Idem. *Genealogia da Moral*, III, 14: “A vontade dos enfermos de representar uma forma qualquer de superioridade, seu instinto para as vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos – onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!...em toda a parte a luta dos enfermos contra os sãos – uma luta quase sempre silenciosa, com pequenos venenos, com agulhadas, com astuciosa mímica de mártir, por vezes também com esse farisaísmo de doente de gestos estrepitosos, que ama mais que tudo encenar a nobre indignação”

²⁵⁹ Idem. *A Gaia Ciência*,. 307: “Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está querendo viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica”.

²⁶⁰ Idem. *Além do bem e do mal*, 259.

²⁶¹ Idem. *Humano, Demasiadamente Humano*, II, I, 4: “Doença é, em todo caso, a resposta, quando queremos duvidar de nossos direitos à nossa tarefa – quando começamos em algum ponto a tornar as coisas mais fáceis para nós. Curiosos e terrível ao mesmo tempo! Nossas *facilidades* são aquilo por que temos de pagar mais duramente! E se queremos, depois, retornar à saúde, não nos resta nenhuma escolha: temos de nos carregar mais *pesadamente* do que jamais estivemos carregados antes...” Segundo a explicação do tradutor, as palavras: fáceis, facilidade e pesadamente, possuem, em alemão, um duplo sentido, devendo ser entendidas tanto no sentido de peso (leveza) como no sentido de alívio (de um fardo).

²⁶² Idem. *Humano, demasiadamente Humano*, V, 289. “O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo; ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga”

²⁶³ Idem. *Ecce Homo. NT*, 2: “fórmula de *afirmação* suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo...Esse último, mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida e não apenas a mais elevada percepção, é também a *mais profunda*, a mais rigorosamente firmada e confirmada por ciência e verdade”.

²⁶⁴ Idem. *A Gaia Ciência*, I, 13.

Nietzsche cria, portanto, um instrumento diferencial que é a Vontade de Potência, apresentada como móvel e pluralista, utilizando o passado como ferramenta para jogar os dados com o futuro e que, em sua “evolução”²⁶⁵, é compreendida como a nova psicologia.

A utilização do passado, para Nietzsche, será a colocação da história a serviço da vida, não monumentalizando e exercendo uma veneração dos grandes acontecimentos, prendendo-se a eles, mas utilizando-a, de forma crítica, para lançar fios ao futuro. Dessa forma, só será possível utilizar a história, empreendendo-se em um estudo genealógico.

A genealogia pode ser entendida como o estudo das marcas que o tempo imprime no corpo da história, de tudo o que foi considerado desprezível e conseqüentemente excluído pelos historiadores tradicionais. Ela traz à luz essas marcas, devolvendo-lhes o estatuto de acontecimento. A tarefa do genealogista é desconstruir a história, fragmentando-a, localizando em seu corpo, as diversidades, os locais de emergência e, através delas, delinear um novo “sentido histórico”.

A evolução da vontade de poder produz a nova psicologia que será a arte do “grande” ritmo, do “grande” estilo, capaz de expressar uma paixão que flui e reflui²⁶⁶, se aprofunda nas entranhas do homem, ensinando-o a desprezar²⁶⁷ e a converter suas forças em direção ao amor de si.

O psicólogo²⁶⁸ é, para Nietzsche, o filósofo do porvir, o médico da civilização, capaz de diagnosticar e encontrar o caminho para os problemas fundamentais²⁶⁹; é aquele que fareja, capta, sente, saboreia, lança-se nos perigos, ama, sabe escolher os melhores remédios, tem “bom gosto”, mostra-se contrário ao decadente, enfim, aquele em que na sua vontade de potência saem vitoriosos os impulsos destruidores e criativos, os impulsos dionisíacos. Ao problematizar as relações de forças na Vontade de Potência, o questionamento nietzscheano concentra-se, também, no conhecimento e na fabricação da verdade.

²⁶⁵ Idem. *Além do bem e do mal*, I, 23.

²⁶⁶ Idem. *Ecce Homo*, III, 4.

²⁶⁷ O psicólogo, segundo Nietzsche, é o primeiro a desprezar, é o oposto do “superior embusteiro”, do “idealista”, dotado de abissalidade. *Ecce Homo*, IV, 6.

³²² O psicólogo para ser bom é um amigo dos maus, concebe a realidade como ela é e tem em si tudo o que dela é terrível e questionável, esta é a prova da sua grandeza. *Ecce Homo*, IV, 5.

²⁶⁹ Idem, *Além do bem e do mal*, I, 23.

4.- O conhecimento.

“Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer”²⁷⁰

Para Nietzsche, o conhecimento é uma invenção do homem, um impulso que o leva a tentar dominar a natureza, a ter controle sobre a sua existência e nele estão envolvidos o prazer e o desprazer²⁷¹, o proveitoso e o nocivo²⁷². O homem fabrica o conhecimento com o intuito de proporcionar a si mesmo, tranqüilidade, conforto, segurança, aumento de sua vontade de potência e busca do que lhe é útil.

O conhecimento é fonte de prazer porque torna o homem consciente de sua força, fornece a ele a crença de que é vitorioso diante de antigas concepções e de seus representantes, fornece-lhe o sentimento de estar acima dos outros e ainda representa a dominação de uma série de “instintozinhos muito humanos²⁷³” que dependem da sua própria natureza. Tornar a vida e o mundo objetos de conhecimento significa tentar preencher uma lacuna do pensamento, confirmar uma idéia, afastando o tédio e a sensibilidade emocional, procurando tornar-se superior, enfim, um erudito.

Nietzsche vê o saber como pura ironia, pois a vida é incerteza, é movimento contínuo, é desmedida, imprevisibilidade. Seu caráter contingente e transitório não permite o conhecer, mas sim e tão somente o observar, interpretando e avaliando essa observação. Será na observação de si mesmo, do mundo, na afirmação do erro como fonte de vida, na aceitação de seus desejos, que a tranqüilidade do homem perante sua existência será possível²⁷⁴.

Nietzsche afirma: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: ‘onde estiver teu

²⁷⁰ Idem. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, 1.

²⁷¹ Idem *O Livro do Filósofo*, I, 67.

²⁷² Idem. *Humano Demasiadamente Humano*, I, 34.

²⁷³ Idem. *Ibidem*, V, 252.

²⁷⁴ Idem, *ibidem*, I, 56.

tesouro, estará também teu coração’. Nosso tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo ‘para casa’. Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos”²⁷⁵

Um espírito livre tem a si mesmo como fonte de experiência²⁷⁶, ama as coisas na sua “largueza e abundância de dobras”²⁷⁷, perdoa a si mesmo e a seus desacertos, caminha destemido pelos labirintos, zomba, lamenta, detesta, aceita a pluralidade presente no existir²⁷⁸, escolhe e executa um recorte naquilo que observa e o interpreta dentro de uma determinada perspectiva, não a petrifica dando à esta interpretação o estatuto de verdade, mas aceita com alegria o seu caráter contingente.

O conhecimento, para Nietzsche, é “um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e de jogos”. A vida como uma experiência de quem busca conhecer é, também, entendida como meio de conhecimento.²⁷⁹

A filosofia experimental, como Nietzsche a concebe, antecipa as possibilidades do niilismo radical, atravessando-o, ou seja, passa do dizer e do viver o “não”, para o dizer e viver o “sim”, afirmando o mundo em todo o seu curso espiral e imprevisível; dionisicamente de bem com a vida, aceita todos os lados da existência, sem nada descontar, sem nada excluir²⁸⁰.

5.- A vontade de saber.

“...não creio que um impulso ao conhecimento seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do

²⁷⁵ Idem. *Genealogia da Moral*, Prólogo, 1.

²⁷⁶ Idem. *A Vontade de Potência*, ‘Eterno Retorno’, 1041: “da longa experiência, que me deu uma tal andança através de gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora; - a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim”.

²⁷⁷ Idem. *Ibidem*, V, 291.

²⁷⁸ Idem. *A Gaia Ciência*, IV, 333: Nesse aforismo Nietzsche se lança contra Spinoza e a sua concepção do que significa o ‘conhecer’: *Non-ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere!*

²⁷⁹ Idem. *Ibidem*, IV, 324.

²⁸⁰ Idem. *A Vontade de Potência*, *O Eterno Retorno*, 1041.

desconhecimento!²⁸¹) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuados como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo senhor dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e portanto procura filosofar.”²⁸²

De que forma os impulsos agem em relação ao conhecimento? Nietzsche afirma que mesmo no homem do conhecimento, no chamado “erudito”, atuam impulsos diferentes. Ao mesmo tempo, que esse homem tende a imprimir um caráter dominador ao instinto do conhecimento, os desejos de seu coração almejam dizer “Não” a ele. Alimentar o “não-querer o conhecimento”, magoar a vontade fundamental do espírito que busca a aparência e a superfície, é imprimir ao “querer-conhecer” uma profundidade e uma radicalidade, fazendo com que esse novo homem do conhecimento, de acordo com as suas relações de forças, atue como um artista e transfigurador da crueldade²⁸³.

Esta é a posição contrária à de Spinoza, que admite como características fundamentais do conhecer não rir, não lamentar e não odiar. O que Nietzsche afirma é que conhecer a vida implica em aceitar a ironia, a sua imprevisibilidade, aprendendo a rir, a lamentar e a detestar, aceitando a malícia e o prazer na malícia²⁸⁴, a maldade como poderoso estimulante²⁸⁵, não desprezando o que é amargo, acre e doloroso da vida como fonte de saber... “*Incipit tragoedia, incipit parodia...*”²⁸⁶.

Atuam, portanto, no espírito, dois instintos opostos que se mantêm em permanente relação. Por um lado, um impulso ao conhecer, a transformar todo o desconhecido em conhecido, o novo em velho, uma busca pela certeza, mantendo a simplificação e a aparência, debruçando o manto da verdade sobre todas as coisas, enfim, aceitando o conhecimento como útil, sério, bom e justo, alimentando, assim, a vontade de

²⁸¹ Paulo César de Souza. *Notas do Tradutor*, in Nietzsche. *Além do bem e do mal* esclarece que a palavra *Verkenntnis* é uma criação de Nietzsche, derivada do substantivo *verkennen* que significa não perceber, não reconhecer, errar no julgamento, conhecer erradamente, trocar uma pessoa por outra e não desconhecer no sentido de não conhecer por ignorância. Por não ser possível dar ao termo *verkenntnis* uma tradução mais precisa, utilizou-se a palavra *desconhecimento*. Entretanto, o leitor deve compreendê-lo atribuindo ao prefixo *des-* a denotação de *distorção de-* e não de negação ou privação.

²⁸² Nietzsche. *Além do bem e do mal*, I, 6.

²⁸³ Idem. *Ibidem*, VII, 229.

²⁸⁴ Idem. *A Gaia Ciência*, I, 23.

²⁸⁵ Idem. *Humano, demasiadamente Humano*, II, 50.

²⁸⁶ Idem. *Ibidem*, Prólogo, 1.

superfície. Por outro lado, um impulso ao que é estranho, obscuro, um gosto na incerteza, um querer tomar as coisas profunda e radicalmente em sua pluralidade, enfim, derramar uma certa gota de crueldade na vontade de arriscar-se pelos caminhos do novo e do complexo. Portanto, enquanto um impulso diz “Sim” ao conhecimento, há um outro que lhe fecha as janelas e aceita a imprevisibilidade e o desconhecimento diante da vida.

A vontade de saber opera no homem erudito como uma força que se sobrepõe à outra que aceita o não-saber. No entanto, para o homem do porvir acontece o inverso. Se o impulso ao conhecimento atua como uma vontade dominante de negar o caráter mutável e incerto da vida e de tentar fixa-lo numa certeza, o impulso dominante nos espíritos livres faz com que a vontade de saber funcione como um querer libertar-se da ditadura da razão, um entregar-se à liberdade instintiva, um amor ao destino, uma afirmação da vida como movimento.

6.- A verdade

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas, obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem orça sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”²⁸⁷.

Para Nietzsche, a “convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las e, que todo aquele que tem convicções, utilize-se de métodos perfeitos”²⁸⁸.

A postura de ruptura assumida por Nietzsche com a filosofia tradicional ante a postulação de verdades absolutas, pode ser constatada na maioria de seus escritos. As opiniões oriundas das paixões e cristalizadas como convicções em decorrência da “inércia do espírito”, podem ser evitadas através de uma contínua mudança produzida pelos

²⁸⁷ Idem. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, 1

²⁸⁸ Idem *Humano, Demasiadamente Humano*, IX, 630.

espíritos livres. As opiniões, dessa forma, não serão mais consideradas convicções, mas probabilidades.²⁸⁹

Esta interpretação de Nietzsche da história da filosofia e, conseqüentemente, da maneira pela qual os filósofos, chamados por ele de homens do conhecimento, erigiram um monumento à Verdade encontra-se condensada na “História de um erro ou como o ‘verdadeiro mundo’²⁹⁰ acabou por se transformar numa fábula”, aforismo presente no *Crepúsculo dos Ídolos*.

A crítica corrosiva de Nietzsche atinge aqui o mundo ideal platônico, o mundo salvador cristão, o lógico-previsível-tranquilizador epicurista, o do dever-ser kantiano, porque todos estes mundos mostram-se apáticos, indolentes guiados pelo medo, pela necessidade de salvação, de apaziguamento, carentes de vida. O horizonte apresenta-se impregnado de abandono, de fastio, de imutabilidade, de bocejos longos e resignados²⁹¹. Para Nietzsche, é necessário usar a esponja e apagar este horizonte²⁹².

Nesse aforismo, Nietzsche inicia uma crítica a Platão e à instauração de um mundo cuja verdade só é possível de ser alcançada através do exercício da sabedoria, devoção e virtude. A Idéia platônica assume a posição de verdade absoluta, transcrição da proposição “eu, Platão, sou a verdade”.

Nietzsche dirige-se, então, à concepção cristã do mundo verdadeiro, um outro momento da história da filosofia em que o encontro com a verdade é uma promessa feita não apenas ao devoto, ao virtuoso e ao sábio, mas ao penitente. A verdade, alcançável na concepção platônica, através da sabedoria e virtude, passa a ser prometida, inalcançável durante a vida, mas possível de ser alcançada através da morte e da prática da penitência.

No terceiro momento desse aforismo, o verdadeiro mundo é convertido numa obrigação, num imperativo, num “dever-ser”²⁹³, o que nos remete à filosofia kantiana. E,

²⁸⁹ Idem. *Ibidem*, IX, 637.

²⁹⁰ Idem. *Ecce Homo*, Prólogo, 2. “A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que *forjou* um mundo ideal. O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro”.

²⁹¹ Idem. *Crepúsculo dos Ídolos*, “A história de um erro”.

²⁹² Idem. *Idem*. *A Gaia Ciência*, 125.

²⁹³ Idem. *Assim falou Zarathustra*, I, *Das três transmutações*: “Qual é o grande dragão, a que o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? “Tu deves” se chama o grande dragão. Ma o espírito do leão diz “eu quero”. “Tu deves” está em seu caminho, cintilante de ouro, um animal de escamas, e em cada escama resplandece em dourado: “Tu deves!”. Valores milenares resplandecem nessas escamas, e assim fala o mais

em seguida, o mundo inalcançável cristão passa a ser considerado inalcançado e, portanto, desconhecido e não obrigatório. Neste momento, para Nietzsche, canta o galo do positivismo, a manhã mostra-se desbotada, sem esperança²⁹⁴, enquanto a razão boceja²⁹⁵, metáfora usada que pode designar dois estados diferentes: o bocejo pode ser interpretado como fastio, como um cansaço²⁹⁶ diante de uma espera por uma felicidade não obtida, retorno das promessas nunca cumpridas, início de mergulho no vazio; e o bocejo pode ser também interpretado como um sinal do despertar, manifestação de um espreguiçamento, expectativa e amor ao novo dia.

No quinto momento, o verdadeiro mundo é apresentado com aspas, sintoma de que algo está para ser modificado. O mundo platônico, cristão, obrigatório e positivista não apresenta mais nenhuma utilidade. O próprio Utilitarismo o expulsa e o dia se mostra claro. É o momento da aurora, o bom senso cartesiano é descartado, as verdades cedem seu lugar para as opiniões, para as probabilidades, o homem desatrela seu coração, liberta-o da razão, caminha sereno no sol da manhã²⁹⁷.

Ao meio-dia, o sol a pino, não há mais sombra sobre o homem, tendo expulsado o mundo verdadeiro, “ilusão de ótica e de ética”²⁹⁸, e o aparente, por participação, ele segue livre, transfigurado, vigilante, desejando o “mar aberto”.

Após a leitura desse aforismo, uma pergunta mostra-se pertinente: porque o homem ainda permanece devoto²⁹⁹, apesar de suspeitar das convicções, de saber-se mergulhado no nada?³⁰⁰

poderoso de todos os dragões:”todo o valor das coisas – resplandece em mim”. “Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu. Em verdade, não deve haver mais nenhum “Eu quero!” Assim fala o dragão”.

²⁹⁴ Nietzsche nos diz que a partir dele não há mais esperança, conseqüentemente, não havendo mais esperança, não há também promessas a serem esperadas e cumpridas, sua filosofia é, portanto, da fatalidade, do amor ao destino. *Ecce Homo*, IV, 1.

²⁹⁵ Idem. *Assim falou Zaratustra*, III, *O convalcente*, 2: “...O grande fastio pelo homem – era ele que me sufocava e havia rastejado para dentro de minha garganta: e aquilo que o profeta profetizou: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”. Um longo crepúsculo coxeava diante de mim, uma tristeza mortalmente cansada, mortalmente bêbada, que falava com a boca bocejante. “Eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o homem pequeno” – assim bocejava minha tristeza e arrastava o pé e não conseguia adormecer”.

²⁹⁶ Idem. *Ibidem*, I *Dos ultramundos*: “Cansaço, que de um salto quer chegar até o último, de um salto mortal; um pobre cansaço ignorante, que nem mesmo querer quer mais: foi ele que criou todos os deuses e ultramundos”.

²⁹⁷ Idem. *Humano, demasiadamente humano*, IX, 638.

²⁹⁸ Idem. *A razão na filosofia*, 6, in *Crepúsculo dos Ídolos*.

²⁹⁹ O homem necessitou dar um *sentido* à sua existência, encontrar uma justificativa para seu sofrimento, o que lhe foi dado pelo *ideal ascético*. Mas a interpretação do sofrimento trouxe consigo um outro sofrimento mais corrosivo para a vida, colocando-a sob a perspectiva da *culpa*. Mesmo assim, o homem achou que havia

Nietzsche responde a essa pergunta colocando em questão a necessidade e o valor que o homem atribui à “verdade”³⁰¹. Ainda que no campo da ciência a verdade não tenha “direito de cidadania”, seja sempre provisória, vinculada à experiência e progredindo por tentativa e erro, a verdade implica na crença de que todo o resto, tudo aquilo que foge à sua circunscrição, tem um valor de segunda ordem. Portanto, a verdade, segundo Nietzsche, tem um valor de primeira ordem porque toda a ciência apóia-se numa crença, que é a crença na verdade³⁰².

“... que sentido teria nosso ser inteiro se não o de que, em nós, aquela vontade de verdade teria tomado consciência de si mesma como problema?”³⁰³ “

A Verdade torna-se um “problema” porque podemos dizer que, apesar de toda a tentativa de “derrubar os antigos valores”, ainda acreditamos na “verdade” da ciência, no fato de que ela nos parece absolutamente irrefutável. Esta crença assemelha-se à velha crença socrática do conhecimento de si mesmo, de uma verdade divina e sagrada instituída pela religião. O cientista acredita que se desfaz de Deus, mas o substituiu pela ciência, colocando-a no lugar da verdade. Essa substituição é feita em três níveis diferentes: no nível lógico através de proposições, no nível religioso através da fé e no nível moral através das suas convicções. Dessa forma, a “verdade” científica, a “verdade” religiosa, a “verdade” lógica, cristalizam-se, paralisando o homem e impossibilitando o seu “tornar-se”.

um *sentido* para o sofrer e pode manter a salvo sua *vontade*. Entretanto, esse *querer* desmedido, negou a felicidade, a mudança, repeliu os sentidos, o vir-a-ser, converteu-se numa *vontade de nada*, na negação de todos os pressupostos fundamentais da vida. Nietzsche conclui que o homem prefere ainda querer o *nada*, a *nada* querer. *Genealogia da Moral*, III, 28.

³⁰⁰, Idem. *Gaia Ciência*, 344.

³⁰¹ Idem. *Ecce Homo. Porque sou um destino*, 1

³⁰² Idem. *Genealogia da Moral*, III, 24: “Não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito à existência. (Quem entende o contrário, que, por exemplo, se dispõe a colocar a filosofia “sobre base estritamente científica”, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade de cabeça para baixo: a pior ofensa ao decoro que se poderia cometer com duas damas tão respeitáveis)...A própria ciência requer doravante uma justificação (com isto não se quer dizer que exista uma tal justificação)...Porque o ideal ascético foi até agora o senhor de toda a filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. Compreende-se este “podia”? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa -, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...”

³⁰³ Idem. *Ibidem*, 27

7.- A vontade de verdade.

Ao fabricarmos um mundo, impomos a ele três categorias: fim, unidade e verdade, embora nenhuma delas possa interpretar a existência. Em todo acontecer há uma pluralidade, não há alvo a ser alcançado e o próprio caráter da existência é falsificado. Não há, portanto, como fundamenta-lo e como continuar a crer nesse mundo “verdadeiro” fabricado. As categorias que criamos, impuseram ao mundo um valor e, agora, para nós, esse mundo parece “sem valor”³⁰⁴. A inaplicabilidade das categorias diante da vida é constatada quando o homem torna-se capaz de admitir ter projetado a falsidade na essência das coisas, considerando-se como o sentido e a medida de valor destas mesmas coisas.

A necessidade que o homem tem de fabricar a verdade, para ter algo em que acreditar está conectada, diretamente, com a vontade de “não enganar e não se deixar enganar”, na medida em que o embuste lhe parece perigoso e prejudicial para a vida.

Embora na ciência não existam certezas, a crença de que a ciência é fundamentada em pressupostos não é baseada nesse “cálculo de utilidade”.

“Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’; sabemos (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser útil: e até mesmo o que aqui é denominado ‘utilidade’ é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação e, talvez precisamente aquela estupidez a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos”³⁰⁵.

Sabemos que tanto a verdade como a inverdade, a confiança e a desconfiança, caminham juntas no progresso do conhecimento. Sendo assim, Nietzsche conclui que o “não enganar” não se mostra tão nocivo quanto o “deixar-se enganar”. Nesta segunda possibilidade, ou seja, o “não quero enganar nem sequer a mim mesmo”, o problema da verdade é inserido no âmbito da moral e limita o homem nas suas escolhas. Admitir que o “querer enganar” está ao lado dos inescrupulosos é confirmar a vida como aparência, engano, simulação. Coloca-se, portanto, “vontade de verdade” como inimiga e destruidora

³⁰⁴ Idem *Sobre o Nihilismo*, 12, *Queda dos valores cosmológicos*, A e B.

³⁰⁵ Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 354

da vida, substituindo-a por uma “oculta vontade de morte”, reconduzindo-nos à pergunta: Por que ciência, para quê a moral, se tudo à nossa volta, “vida, natureza e história”, são provisórios, mutáveis, imorais e, dependem, portanto, “da aparência e do erro?”.

Nietzsche reitera sua postura crítica ao encontrar a resposta na “crença metafísica” abarcada até pelos homens mais sedentos de conhecimento, de que o engano é perigoso e a ciência repousa, com toda a sua prudência e utilidade, “na afirmação de um outro mundo” capaz de lhe fornecer um fundamento. Negando o caráter transitório da existência, somos levados a considerar a verdade como divina obtida a todo e qualquer custo. Nietzsche nos pergunta: “em que medida nós ainda somos devotos se nada mais se revela divino e o próprio Deus se mostra como a nossa mais longa mentira?”³⁰⁶

A resposta está no que Nietzsche compreende como Niilismo³⁰⁷, o “para quê?”, pergunta que nos vem do hábito que temos de admitir o nosso alvo, nossa finalidade de vida, como uma exigência vinda de fora, de alguma “autoridade sobre-humana”, da “consciência”, ou ainda, do nosso “instinto social³⁰⁸, de rebanho”³⁰⁹, que nos imprime a necessidade de termos um guia.

O estado psicológico que constitui o Niilismo decorre da constatação da carência e da impossibilidade de justificação do mundo, através das três categorias que impusemos a ele, isto é: da falta de sentido, vista como um tomar consciência do desperdício de força, do “em vão”, da vergonha de si mesmo diante do longo período de “engano”; da falta de unidade, percepção de que não há como organizar o mundo num todo sistemático e atribuir-lhe um valor determinado; e, da falta da verdade, o mundo tido como “verdadeiro” mostra-se inconsistente e ilusório, o que acarreta o vazio diante da constatação de uma existência transitória, contingente, mutável, que “já não se pode regar”.

8.- Carência e abundância de forças – decadência e superação.

“Sem considerar que sou um *décadent* sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins:

³⁰⁶ Nietzsche. *Gaia Ciência*, 344.

³⁰⁷ Nietzsche. *Sobre o Niilismo*, 12, *Queda dos valores cosmológicos*, A.

³⁰⁸ Idem. *Ibidem*, 20.

³⁰⁹ Idem. *Ibidem*, 53: “Nossa inteira sociologia não conhece nenhum outro instinto senão o de rebanho, isto é, dos *zeros somados*, - onde cada zero tem “direitos iguais”, onde é virtuoso ser zero.”

enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam. Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*.”³¹⁰

Saúde e enfermidade são atributos fornecidos pelo ajuste de forças nas relações de dominação, de mando/obediência a que estão sujeitos os instintos. Os três vetores diferentes: conhecimento, moral e religião funcionam como uma casca ordenadora que mantém, no seu interior, uma estrutura na qual operam os instintos. A petrificação responsável pela decadência ou a superação dos valores, será determinada pela hierarquização das “muitas almas”³¹¹ direcionadas pelo arranjo positivo ou negativo das correntes pulsionais, isto é, pelo domínio ou subjugamento das forças ativas ou reativas.

Ao falar de seu tempo, mais precisamente do século XIX e da decadência do período romântico, Nietzsche fala de empobrecimento e abundância de vida. A carência ou empobrecimento de vida relaciona-se com o repouso, com as forças ressentidas, com a lógica, na qual poderiam ser localizadas a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner. A abundância de vida estaria ligada à criação, à vontade de destruir para construir novamente, de acolher o insensato, o diferente, enfim, uma força grávida de futuro, dionisíaca. Dessa forma, o pessimismo romântico estaria ao lado do predomínio de forças ressentidas e da falta de forças criativas, enquanto que o pessimismo dionisíaco estaria ao lado do excesso de forças criativas e afirmativas de vida.

A superação de si, isto é, o ir “além”, depende da “obrigação de varrer para longe” toda forma de tirania, seja ela vinda do conhecimento, da moral escrava ou da fé metafísica. O ir “além” significa: a afirmação de uma vontade de criar, aceitando o acaso; uma nova moral capaz de rejeitar a reatividade e o ressentimento, assumindo a tarefa de decretar a morte do Deus severo, punitivo e salvador, para celebrar a alegria, a expansão de si mesmo; o abandono da idéia de uma alma imortal, assumindo a crença no corpo, no instinto, na liberdade, na transmutação do espírito e na aceitação do próprio destino.

Podemos dizer, então, que a filosofia de Nietzsche trata do poder de agir e não de reagir. O pensamento nietzscheano é, portanto, de afirmação e acréscimo de vida, imperando a abundância e não a carência de forças, daí a aparição frequente, nos textos de Nietzsche, dos advérbios *mais*, *além de*, efetuados através da partícula *Über* (*übermensch* –

³¹⁰ Idem, *Ecce Homo*, “Prólogo”. 25

³¹¹ Nietzsche. *Além do Bem e do Mal*, 19.

além do homem, *Überfülle des Lebens* – superabundância de vida), do substantivo *jenseits* (*Jenseits von Gut und Böse* – traduzido como *Além do Bem e do Mal*) e do prefixo *Um*, que significa “em torno de”, o que remete à idéia de deslocação, daí a tradução de *Umwertung der Werte* para *transvaloração de valores*.

9.- Ruminando...

O pensamento de Nietzsche não é estático. Entendendo a vida como movimento e o pensamento como ação em seu caráter dinâmico, não é possível interpretar seus escritos sem um determinado grau de aprofundamento, isto é, mantendo-se alheio a uma “arte de interpretação”³¹². Deve-se retornar várias vezes ao seu conteúdo, a fim de que cada poder dominante em cada nova releitura, tire desse instante suas melhores conseqüências³¹³. O próprio Nietzsche, utiliza-se dessa arte interpretativa, ao rever seu pensamento, exercendo, sobre si, a grande tarefa da filosofia, da psicologia³¹⁴, que é a de “ruminar” os seus escritos e a de conquistar a “grande saúde”³¹⁵.

Embora não seja possível delimitar claramente uma divisão de períodos na obra de Nietzsche, alguns autores o fazem para facilitar a compreensão de seu pensamento. Em sua primeira fase, de 1869 a 1876, chamada de estética do pessimismo romântico pelos comentadores, Nietzsche sofreu uma forte influência tanto de Schopenhauer como de Wagner, depositando neles toda a sua esperança em relação à possibilidade de um novo renascimento cultural europeu. A exaltação do pessimismo, nos moldes da Grécia Antiga, pareceu a Nietzsche, inicialmente, estar sendo retomada por intermédio do pessimismo schopenhauriano e da música wagneriana. É deste período, mais precisamente de 1.871, a

³¹² Nietzsche. *Genealogia da Moral*, Pr, 8.

³¹³ Idem *Além do bem e do mal*, I, 22.

³¹⁴ Idem. *Ibidem*, 23: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreende-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até então silenciado”.

³¹⁵ Idem, *A Gaia Ciência*, 382; “ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom,, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente a sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento, ou no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com freqüência parecerá inumano...e com o qual, não obstante tudo, só então se alce a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece...”

publicação de sua obra *O Nascimento da Tragédia no espírito da Música*, em que o “Prefácio” foi dedicado, especialmente, a Richard Wagner.

Este escrito, como criação literária e filosófica, é um exemplo claro de como uma obra reflexiva surge como decorrência de um enfraquecimento cultural provocado por alguns acontecimentos importantes, no caso específico, a Guerra Franco-Prussiana, ocorrida em 1870 e 1871. A análise dos sintomas e o diagnóstico das enfermidades culturais, morais e sociais do período vivido por Nietzsche, aparecem, claramente, nessa obra, como tarefa filosófica revolucionária.

O período da guerra e todas as implicações dela decorrentes fizeram surgir, em Nietzsche, a necessidade de analisar o pessimismo helênico, anotando suas considerações sobre os gregos. Em meio a toda problemática política e social de sua época, Nietzsche também apresentou um abalo bastante sério em sua saúde, o que possibilitou, durante o período de sua convalescença, uma dedicação aos estudos e reflexão.

Em sua juventude Nietzsche escolheu a tragédia grega como ponto crucial de seu trabalho. Trata-se de uma interrogação que o próprio Nietzsche responderá algum tempo depois, reavaliando seu pensamento em dois momentos: no novo “Prefácio” escrito para a edição revisada do *Nascimento da Tragédia*, intitulado “Uma tentativa de autocrítica”, no aforismo 370 da *Gaia Ciência* e, em sua última obra, *Ecce Homo*.

A reflexão nietzscheana sobre o pessimismo helênico concluiu que a arte foi, para o homem grego, o remédio adequado para sua salvação e superação do horror diante do sofrimento da vida, a fórmula encontrada para a obtenção e manutenção de sua “saúde”. De modo similar, a música de Wagner e a filosofia de Schopenhauer pareceram ao jovem Nietzsche, os remédios certos para a enfermidade cultural de seu tempo. Entretanto, ao analisar criticamente seu pensamento alguns anos depois, isto é, “ruminando” seus escritos, Nietzsche observou que, tanto Schopenhauer como Wagner, não eram instrumentos de cura, mas sintomas de decadência de uma época. A análise efetuada por Nietzsche desse período, levou-o a demonstrar que a articulação dos elementos apolíneo e dionisíaco, e não a sua contraposição, seria capaz de converter a enfermidade de seu tempo, em uma “grande saúde”³¹⁶, sendo o sofrimento diante da vida, não um fim último, mas sim, o fato gerador de uma busca de novos meios para novos fins.

³¹⁶ Nietzsche. *Gaia Ciência*, 382.

Falando de outra forma, no período pré-socrático, a dureza da existência e seu destino inexorável, era superada pelos gregos graças ao mundo intermediário do Olimpo, processo pelo qual a partir da ordem titânica, chegava-se, em lenta transição, aquele impulso apolíneo da beleza, à ordem divina olímpica da alegria. O mundo dos deuses operava, segundo Nietzsche, como espelho transfigurador da impotência sentida pelo homem diante das forças da natureza, objetivando a aspiração da continuação da vida. Para o homem grego, através da “vontade”, era possível obter-se um consolo na espera por uma vida poderosa e alegre de forma indestrutível.

Nas suas primeiras considerações, Nietzsche chega à conclusão de que, diante de um período esvaziado de criatividade, os gregos não encontraram forças suficientes para dominar seus instintos e procuraram no racionalismo socrático um meio para a superação da decadência. Posteriormente, levado à absurda radicalização e estagnação, o socratismo, do qual somos herdeiros, tornou-se o elemento fundamental do sucumbir, não apenas da criatividade helênica, como também da nossa civilização ocidental. Da mesma forma, para Nietzsche, o romantismo pessimista schopenhauriano embalado pela música de Wagner, mostrou-se, num primeiro momento, a salvação de um período decadente, uma possibilidade de retorno da criatividade cultural européia e, mais tarde, provou ser, apenas, o sintoma da sua enfermidade.

“Onde você estiver, cave bem fundo!

Lá embaixo está a fonte!

Deixe que gritem os homens escuros:

‘Lá embaixo é sempre – inferno!’”³¹⁷

No *Ecce Homo*, Nietzsche reflete sobre suas obras, analisando-as, destinando um capítulo ao questionamento de seu livro *Nascimento da Tragédia*. Nesta reflexão, Nietzsche atribui um certo mérito às suas considerações, colocando, em evidência, duas novidades importantes: a compreensão do fenômeno dionisíaco como raiz para a criatividade grega e a colocação do socratismo como instrumento responsável pela sua dissolução, isto é, como “força perigosa, solapadora da vida”.

³¹⁷ Nietzsche. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 3, “Intrépido”.

Embora o *Nascimento da Tragédia* silencie em relação ao cristianismo, um dos principais alvos de suas críticas posteriores, Nietzsche, no *Ecce Homo*, afirma que, já nas entrelinhas de sua primeira obra, se encontra o reconhecimento do cristianismo como a negação de todos os valores estéticos e, portanto, negador da vida, niilista por excelência.

Em “Uma tentativa de autocrítica”, Nietzsche reconhece que a grande contribuição do *Nascimento da Tragédia* foi contrapor, não o otimismo e o pessimismo, mas a degeneração e a afirmação, a decadência e a coragem, colocando como condição necessária para a superação, a abundância de forças, a compreensão do “dionisíaco” em sua plenitude, a vontade de vida, o encontro da alegria “em si mesmo, no eterno vir a ser, no prazer que traz em si também o prazer em destruir.”

Após o *Nascimento da Tragédia*, prenúncio de seu pensamento livre e reformador, Nietzsche escreveu outras obras, como *Para além do bem e do mal*, *Gaia Ciência* e, posteriormente, o *Ecce Homo*, tratando do abandono da influência de Schopenhauer e Wagner, revendo o dualismo apolíneo-dionisíaco, deixando de lado, definitivamente, o desespero pela vida e afirmando o caráter criador e seletivo da existência.

Nietzsche, portanto, analisou os sintomas da decadência de sua época e constatou sua enfermidade, a escassez de forças, seu sucumbir. Assim como o homem grego buscou no otimismo socrático e euripídiano uma fagulha de esperança para seu mundo saturado e insatisfeito. O homem moderno do século XIX atravessou o seu mundo agonizante, eternamente repetido, deserto de ilusões, tentando encontrar uma justificativa para sua existência inútil na arte de Wagner e no pessimismo de Schopenhauer.

Ao rever seu pensamento, Nietzsche constatou que a salvação do homem não poderia ser encontrada na renúncia e na auto anulação da vontade, na fuga para o nada, mas sim no sentido mais extremo do niilismo que é a afirmação, a vontade de vida, o eterno prazer do vir-a-ser.

Nesta constatação, é evidente a aproximação de Nietzsche com Heráclito, na busca pela harmonia dos contrários, na interação do destruir e do construir continuamente e, de certa forma, até na antecipação de *Zarathustra*, como proclamador da supremacia do “instante”³¹⁸, no pressentimento da chegada de uma geração destemida e

³¹⁸ Nietzsche. *Assim falou Zarathustra*, III, “Da Visão e Enigma”.

forte o bastante para inverter a seriedade, colocando-a ao lado daqueles que aprenderam a rir e a dançar³¹⁹.

10.- A afirmação da vida - o pessimismo dionisíaco.

*“...como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não **desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?**”³²⁰*

Como já dissemos, Nietzsche já traz nos seus primeiros escritos uma centelha de seu pensamento posterior, contido numa filosofia que afirma a vida e cuja tarefa principal é a de “diagnosticar os perigos e deslocar perspectivas”. O fato de Nietzsche ter nascido e vivido no século XIX, em pleno período romântico, nos dá o pano de fundo para localizarmos e compreendermos a forma pela qual o novo filósofo, o “grande mensageiro”, aquele que trará a ‘boa nova”, exerce a função fundamental de médico da civilização.

Como já vimos anteriormente, o homem trágico é visto no século XVIII diferentemente do que na Grécia Antiga. Não é aquele que sabe das suas paixões e percebe sua impotência diante delas, mas sim um homem que luta com elas e tenta dominá-las racionalmente. Dessa forma a tragédia é vista, na época de Nietzsche, como um enfeite cultural, um luxo, um excesso permitido, consentido, possibilitado por essa cultura preenchida por todas as restrições morais e religiosas e, carregando o fardo de ressentimentos e culpas impostas pela civilização ocidental.

O pessimismo schopenhauriano, analisado por Nietzsche na sua fase madura, mostra-se debilitado, fraco, desprovido de forças ativas e sem nenhuma possibilidade de reabilitação, carregado de um sofrimento que conduz ao vazio. Da mesma forma, a música wagneriana é vista por Nietzsche de duas formas diferentes: num primeiro momento como esperança de resgate da tragicidade grega, pois recupera através do “drama musical”, o mito, o caráter, o pensamento e a catarse, elementos fundamentais da tragédia e, num segundo momento, como “arte narcótica”³²¹, disfarce da decadência, impregnada de mentira, consolo, salvação, vazia de instinto e, tentativa deliberada de, através da tensão

³¹⁹ Idem. *Gaia Ciência*, 382/ 383.

³²⁰ Nietzsche. *A Gaia Ciência*, 341

³²¹ Nietzsche. *Ecce Homo*, comentários a *Humano, Demasiadamente Humano*.

harmônica e dos 'leitmotives', provocar a embriaguez e o envolvimento nos ouvintes, conduzindo-os a um destino escolhido pré-determinado.

“Mais nenhum caminho! Apenas abismo e silêncio!” -
Assim você quis! Sua vontade deixou o caminho!
Agora, ande, andarilho! Tenha o olhar frio e claro!
Perdido estará, se acreditar no perigo”³²²

A constatação de que Wagner havia se transformado num devoto, não apenas em relação à sua conversão ao cristianismo, expressa de forma clara no *Parsifal*, mas também em relação à música, quando passou a acreditar em si mesmo como “verdade”, assumindo o papel de ‘pastor de rebanho’, possibilitou a Nietzsche a consciência de sua enfermidade cultural e a esperança de recuperação através de um primeiro passo em direção à sua convalescença, com o despertar de uma “tenaz vontade de saúde”, um auto-oferecimento à aventura e à descoberta de uma filosofia para “espíritos livres”³²³.

A guerra³²⁴ continua a aparecer como pano de fundo de sua reflexão, mas já não é uma guerra escrita com perdas, com dor e com sangue, como a Guerra Franco-Prussiana, mas “uma guerra sem pólvora e fumaça, sem atitudes guerreiras, sem *páthos* e sem membros retorcidos”; uma guerra fria capaz de congelar “o santo”, o “gênio”, o “herói”, a “fé”, a “convicção”, a “compaixão”, a “coisa em si”. Podemos dizer que Nietzsche não rompe com Wagner, mas liberta-se dele, de sua herança, alterando seu metabolismo ao rever a alimentação de seu espírito e, com uma nova dieta, “inverte seus hábitos”, dando a si mesmo o presente do “ócio, da quietude, da paciência, da cura”, obrigando-se a “ouvir outros Eus”, abraçando a nova tarefa de caminhar por si mesmo³²⁵.

A forma nietzscheana peculiar de trabalhar pode ser constatada na interpretação do aforismo 370 da *Gaia Ciência*, exposto a seguir e já parcialmente comentado no item anterior. Neste aforismo, Nietzsche praticamente repete e completa sua reflexão já

³²² Idem. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 27, “O Andarilho”.

³²³ Idem. *Humano, Demasiadamente Humano, Prólogo*, 4.

³²⁴ A guerra deve ser entendida aqui de forma metafórica, como um momento de “crise”, conseqüentemente, um momento doentio, de esvaziamento de forças externas. Entretanto, ao verificar que a vida *afunda*, torna-se necessária a canalização de uma força suprema interna, uma instintiva seleção para que se destrua, se envenene, se embriague numa vontade de destruição, mergulhar na *vontade de cair no nada*, para poder superar esse tempo. Ver Nietzsche, *Sobre o Nihilismo*, 55.

³²⁵ Idem. *Ecce Homo*, comentários sobre *Humano, Demasiadamente Humano*.

apresentada no prefácio “Uma tentativa de Autocrítica”. Dessa forma, podemos entender o aforismo também como uma auto-reavaliação, na medida em que reflete sobre o que foi supervalorizado numa determinada ocasião, a superestimação da cultura grega e a compreensão dos estados dionisíaco e apolíneo

Nesse texto, Nietzsche faz uma análise do período que viveu, iniciando-o, propositalmente, com a pergunta platônica: “O que é?”. O que Nietzsche propõe com esse aforismo é um caminho diferente do de Platão, pois não há a preocupação em definir o romantismo, de encontrar a sua essência, mas sim, em verificar quais as forças que o compõem

Se a vida pressupõe sofrimento e sofredores, são as forças que interagem nesses sofredores, que determinarão a tônica do romantismo, sua decadência ou afirmação. Para aqueles que sofrem, Nietzsche determina duas causas para o sofrimento: o que vem por empobrecimento de vida, ou seja, para aqueles cujo “valor das árvores é a sombra”³²⁶ e o que vem por abundância de vida, para aqueles que se permitem destruir, decompor, negar e abandonar, mesclando ações e reações, choques e resistências, dilatações e compressões, convivendo e interagindo, de forma saudável, forças ativas e reativas. A crença desmedida e inabalável no conhecimento, na racionalidade, dá lugar ao amor pelo desconhecido e pelo ilusório.

Somente dessa forma, a arte e a filosofia colocam-se a serviço da vida e, conseqüentemente, de seu romantismo. Neste ponto, é bastante clara, novamente, a aproximação do pensamento de Nietzsche com o de Heráclito. A divindade, tal como é admitida pelo romantismo, não é aquela que permite apenas os possíveis, mas sim aquela que gera, fertiliza, aceita o pressentido, o intuído, o inesperado, o novo, tudo o que vem do instinto, tudo o que é devir.

A arte romântica do século XIX, para Nietzsche, é aquela que sofre por estar faminta de vida, que retira seu alimento de sua dor e, por isso, permanece esvaziada e, ainda que tente emergir das profundezas de seu desencanto, acaba por cair na revolta estéril e anarquista.

O Romantismo, nas palavras do próprio Nietzsche, tem um “quê de deserto, exaustão, descrença, enregelamento na própria juventude, essa velhice interposta no lugar

³²⁶ Idem. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 46, “Juízo dos Fatigados”.

errado, essa tirania da dor, superada ainda pela tirania do orgulho que rejeitou as conseqüências dessa dor - e conseqüências são consolos - esse radical isolamento para se resguardar de um desprezo aos homens que se tornara morbidamente clarividente, essa fundamental limitação ao que é amargo, acre, doloroso no conhecimento, prescrita pela náusea que pouco a pouco nasceu de uma incauta e complacente dieta espiritual”³²⁷.

Há, portanto, para Nietzsche, aqueles que sofrem de carência de vida, que compreendem a tragédia como algo que leva à purificação e aqueles que sofrem de abundância de vida, que possuem um excesso de forças. Estes estão situados para “além do bem e do mal”, conseguem aprofundar-se no sofrimento e possuem força bastante para sair dele.

O pessimismo romântico, abandonado por Nietzsche, é o que se enraíza na filosofia de Schopenhauer e na música de Wagner, padece de carência de vida, a dualidade destruição - construção não existe, nada desenvolve, nem evolui, porque nada “deixa de lado”, nada exclui, nada sacrifica. Dessa forma, permanece estagnado e não progride³²⁸, apaga sua luz diante da dor, curva-se diante “daqueles que sempre necessitam de outros e desenham a infelicidade na parede”³²⁹, sobrevive à custa de sua própria sombra e só a ela permite dirigir seu olhar.

Pode-se fazer uma analogia interessante, da crise do romantismo europeu, com a enfermidade típica desse período histórico, a tuberculose. Celebrada como “doença dos românticos”, seu diagnóstico era tardio, acarretando a morte prematura. Os sintomas, além da tosse típica, seca e curta, eram o emagrecimento progressivo, o lento definhamento, a palidez, culminando com dispnéia, perda de sangue e óbito.

O romantismo é definido como a transformação estética e poética desenvolvida em oposição à tradição neoclássica setecentista, tendo como inspiração os modelos medievais relacionados com os sentimentos místicos, patrióticos e de amor ao folclore. Suas características fundamentais são o subjetivismo, o idealismo, a sentimentalidade e a valorização da intuição, da fantasia, da instabilidade emocional, da melancolia, do amor exacerbado, da fuga e a idealização da realidade.

³²⁷ Idem. *Ibidem*, Prólogo, I.

³²⁸ Idem. *Genealogia da Moral*, II, 12.

³²⁹ Idem. *Gaia Ciência*, I, 56.

O que restou do romantismo no período vivido por Nietzsche foi a aceitação de uma certa deterioração, um caminhar lento em direção a um destino inexorável, esmaecido, desvalido, bramânico, sombrio, tuberculoso, capaz de conferir a esse sofrimento inevitável um certo “charme”, privilégio de uma certa nata intelectual, dotado de uma espécie de aura sagrada e salvadora.

Nietzsche fala dessa deterioração³³⁰ que acomete o século em que vive, de que forma a dor que queima as entranhas da filosofia acaba por encobrir a nossa humanidade. Como ele próprio afirma, uma dor assim não aperfeiçoa, apenas nos aprofunda e não nos fortalece. Para emergirmos dela, são necessários exercícios de autodomínio que deixem florescer a vontade de questionar, o que não nos foi, até então, permitido. Se a vida tornou-se um problema, é o fascínio de sua incerteza e perigo, que nos trará a felicidade.

“Depois que cansei de procurar
Aprendi a encontrar.
Depois que um vento me opôs resistência
Velejo com todos os ventos.”³³¹

Nietzsche admite seu equívoco com relação ao pessimismo e propõe um novo romantismo, no qual não há lugar para ídolos com “pés de barro”³³², onde tudo que constrói, movimenta-se, ligeiramente, com delicadeza, característica da filosofia alada e livre daqueles que possuem “pés de pomba”.

“Melhor na ponta dos pés
Do que de quatro!
Melhor pela fechadura
Do que por portas abertas!”³³³³³⁴

³³⁰ Idem. *Gaia Ciência*, “Prólogo”, 3.

³³¹ Idem *Brincadeira, astúcia e vingança*, 2, “Minha felicidade”.

³³² Nesta classificação estão incluídos Schopenhauer e Wagner.

³³³ Idem. *Ecce Homo*. “Assim falava Zaratustra”, 6. *O caso Wagner*. “Carta de Turim, maio de 1888), 1.

³³³ Nietzsche. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 42, “Princípio dos refinados”.

³³³ Superabundância de vida.

³³⁴ Nietzsche. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 42, “Princípio dos refinados”.

Ao ser atribuído um novo significado para o romantismo, surgem duas novas necessidades: a distinção entre o verdadeiro e o falso espírito dionisíaco e, a inversão dos pólos estéticos: o apolíneo e o dionisíaco, referente ao ser e ao vir-a-ser .

Em outras palavras, a mudança do pensamento do jovem Nietzsche para o Nietzsche maduro, está presente na oposição: pessimismo dionisíaco e pessimismo romântico. Para constituir o pessimismo romântico, Nietzsche retoma seu pensamento de juventude, quando tudo era visto como *Überfülle des Lebens*³³⁵. Daí a importância da leitura de Schopenhauer, na qual está impressa a idéia da vida impregnada de uma vontade tirânica e metafísica. O pessimismo, assim compreendido, não provém da abundância de forças positivas, mas da fome, da força reativa dos fracos. Dessa constatação, Nietzsche retira duas conclusões: primeiro, que o pessimismo romântico coloca-se ao lado da carência, enquanto que o novo pessimismo, o dionisíaco, mostra-se ao lado do excesso; e, segundo, que suas forças são convertidas em mudanças, em criação, em aceitação da vida como fluxo.

Ainda em relação ao pessimismo, Nietzsche analisa a causa do criar, localizando duas possibilidades: o desejo de eternizar e o desejo de destruir. O desejo de eternizar pode estar presente na causa ditirâmbica, repleta de beleza, glória, gratidão e amor, mas, pode também estar contido na tirania e na tortura, na transformação do sofrimento pessoal em coação e vingança. Nietzsche situa neste ponto a música wagneriana e a filosofia pessimista de Schopenhauer, considerando-as como o último³³⁶ grande acontecimento da civilização, o chamado pessimismo romântico.

Por sua vez, o desejo de destruir, que tem por objetivo a inovação, a renovação e a aceitação plena do vir-a-ser, pode ser compreendido como uma força de revolta, anarquista, que acaba no nada, ou ainda, como uma força grávida de futuro, dionisíaca³³⁷. É

³³⁵ Superabundância de vida.

³³⁶ O termo "último" nos remete a Zaratustra e à referência de Nietzsche ao "último homem" que é aquele sem valor, que inventa a felicidade rebaixando-a ao nível do conforto, aquele que crê que os homens têm todos os direitos, que todas as pequenas coisas são autorizadas, que reconhecendo a ausência dos antigos valores e a morte de Deus e movido pela fraqueza é conduzido à decadência e ao niilismo. (Comentários sobre o último homem; Heber-Suffrin. *O "Zaratustra" de Nietzsche*). O "último" acontecimento pode ser entendido dessa forma, como o auge de uma pretensão, de uma tirania que não conduz a criação de novos valores.

³³⁷ Nietzsche. "O Eterno Retorno". *A Vontade de Potência*, 1050. "com a palavra "dionisíaco" é expresso: um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais oscilantes; o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como aquilo que, em toda a mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até

a celebração embriagada da vida, feita por Dioniso, que faz: “dançarem os tetos e oscilarem as vigas”³³⁸. Este é, para Nietzsche, o pessimismo do futuro.

No novo romantismo devem coexistir os extremos, luz e sombra, amor e ódio, guerra e paz, num jogo de forças hierarquicamente distribuídas, organizadas. O que se festeja não é a morte, mas a vida; o prazer é tomado como originário da dor condicionada pela vontade e pelo prazer de criar, à maneira de Heráclito, como a criança que constrói castelos de areia para destruí-los e construí-los novamente. É concebido um estado supremo de afirmação da existência, da qual nem mesmo a suprema dor pode ser excluída: o estado trágico-dionisíaco³³⁹.

11.- A filosofia do porvir

“Os maiores acontecimentos e pensamentos - mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos - são os que mais tardiamente são compreendidos: as gerações que lhes são contemporâneas não vivem tais acontecimentos - sua vida passa por eles. Aqui acontece algo como no reino das estrelas. A luz das estrelas mais distantes é a que mais tardiamente chega aos homens; e, antes que chegue, o homem nega que ali - haja estrelas”³⁴⁰.

O pressentimento, tal como é entendido por Nietzsche, pode ser interpretado como o resultado da independência, mostrando-se presente tanto em relação ao pessimismo dionisíaco³⁴¹, capaz de criar e inovar, como também na “tarefa dos filósofos do porvir, ou seja, a vigília³⁴² e a descoberta”.

O “filósofo do porvir”³⁴³ é o homem que sabe algo “mais”³⁴⁴, que sabe direcionar suas forças para somar e não para subtrair e, principalmente, é aquele que não

mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento da unidade entre a necessidade do criar e do aniquilar”

³³⁸ Deleuze. *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*.

³³⁹ Nietzsche. *Vontade de Potência*, III, 853.

³⁴⁰ Idem. *Além do bem e do mal*, 285.

³⁴¹ Idem. “O Eterno Retorno”. *A Vontade de Potência*, 1019: “o pessimismo da força termina com uma teodicéia, isto é, com um absoluto dizer-sim ao mundo – mas pelas mesmas razões em função das quais outrora lhe foi dito não - e dessa forma leva à concepção deste mundo como o mais alto ideal possível, efetivamente alcançado”.

³⁴² Idem. *Além do Bem e do Mal*. Prólogo.

³⁴³ Idem. *Genealogia da Moral*, II, 24: “Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquele que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao

tem a preocupação de definir, nem de erigir sistemas, mas que questiona, diagnostica os riscos e perigos, “problematiza”; é este o filósofo desprovido de amarras, situado para “além do bem e do mal”, aquele que “elege, concede, confia, fareja, sabe esquecer”, o que tem bom “gosto”, que “seleciona e deixa de lado”³⁴⁵, capaz de superar o seu tempo, “seu romantismo”³⁴⁶, com mão bastante para “deslocar perspectivas”³⁴⁷ e “usar o machado para cortar pela raiz a “necessidade metafísica”³⁴⁸.

O “filósofo do porvir” situa-se muito além de seu tempo, precisa superá-lo, amar a diversidade, aceitar o fato de que a compreensão de seu pensamento está destinada a tempos vindouros, deve descer a montanha, cantar a alegria, celebrar a soberania do instante. Mas, para que isso seja possível, é necessário viver as aventuras da sua vivência, conquistar sua “grande saúde” em pequenas doses, obtida com uma dieta especial, alteração do metabolismo, escolha de lugar, clima, distração e gosto.

Cada um desses itens é analisado por Nietzsche no *Ecce Homo* de forma metafórica³⁴⁹. Para ele, o filósofo deve ter um estômago especial, deve escolher o que comer e o que beber. Não deve ser como os porcos que se alimentam de qualquer coisa, deve selecionar seus alimentos, assim como sua bebida. Nietzsche diz: Água basta... Conhecer o tamanho de seu estômago e ingerir, apenas, a quantidade de alimento que lhe é suficiente; colocá-lo em atividade para obter a condição básica para uma boa digestão. Digerir devagar... “ruminar”... e não entregar-se à vida sedentária, porque os preconceitos vêm das vísceras e da inércia.

O lugar e o clima influenciam também o metabolismo do filósofo. São capazes de paralisar-lhe os pés do espírito. É necessário se ter um certo refinamento, engenho e

homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia...”

³⁴⁴ Idem. *Ecce Homo. Porque sou tão inteligente*, 1. Aqui novamente podemos perceber a filosofia superlativa de Nietzsche. A utilização dos advérbios *mais, além de*, referem-se à abundância de forças, condição necessária para se chegar à grandeza. Neste sentido, Nietzsche emprega o adjetivo *grande* para se referir às grandes tarefas, à grande saúde. *Gaia Ciência*, 325: “Quem realizará algo de grande, se não sentir dentro de si a força e a vontade de *infligir* grandes dores? Saber sofrer é o mínimo: mulheres frágeis e até escravos tornam-se mestres nisso. Mas não sucumbir à aflição e incerteza interior, quando se inflige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento – isso é grande, isso faz parte da grandeza”.

³⁴⁵ Idem. *Ibidem*. “Por que sou tão sábio”, 3.

³⁴⁶ Idem. *Gaia Ciência*, 380.

³⁴⁷ Idem. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, 1.

³⁴⁸ Idem. *Ibidem*, comentários sobre *Humano, Demasiadamente Humano*, 6

³⁴⁹ Idem. *Ibidem*. “Por que sou tão inteligente”, 2

malícia para obter a felicidade, ter um “cuidado de si”, conhecer a própria fisiologia, procurando as companhias adequadas e escolhendo os ares certos para caminhar.

Quanto às distrações, o importante é livrar-se da seriedade, entregando-se à leitura, à música, ao acaso, aos estímulos de fora. Não esquecer a cautela com novos livros, com novas músicas, selecionar o que lê, o que ouve, assim como escolher os alimentos corretos, os remédios certos para os estados ruins.

Portanto, a “grande saúde” é conquistada pelos novos filósofos, pelos “sem-nome”, pelos imprevisíveis, pelos exploradores de novas terras, de novos mares sem limites, de novas paisagens. A “grande saúde” é deixada de lado, uma vez e outra, para ser conquistada sempre, através de um jogar ingênuo e de uma transbordante plenitude e potencialidade³⁵⁰ com a vida.

12.- O gosto

“Dar estilo” ao seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece com arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: - ambas às vezes com demorado exercício e cotidiano labor”³⁵¹

Em todas essas recomendações, Nietzsche afirma existir um instinto de auto conservação, de auto-defesa. Este instinto é o “gosto”. De acordo com o seu paladar, o filósofo diz não ou sim aos movimentos da vida. A quantidade de energia despendida estará sempre implicada com a preferência do filósofo. Dessa forma, ele deverá gastar, apenas, a quantidade de energia necessária para as suas ações, não as desperdiçando de forma negativa, não se colocando, sempre, na defensiva³⁵². Sua existência deve ser afirmada e não negada e o dizer “não” será positivo desde que não seja uma constante. O filósofo do futuro tem as mãos abertas para acolher a vida e não para negá-la.

³⁵⁰ Idem. *A Gaia Ciência*, V, 382.

³⁵¹ Idem. *Ibidem*, IV, 290.

³⁵² Nietzsche denomina essa posição do homem, como “agir como porco-espinho”.

“O gosto; é, ao mesmo tempo, peso e balança e pesador; e ai de todo o vivente que quisesse viver sem discutir de peso e balança e pesadores!”³⁵³

O outro instinto de autodefesa refere-se à reação. Todos nós reagimos aos estímulos, mas, quando passa a ser freqüente, a reação pode ser considerada como uma doença do espírito. Quando só existe a reação, a iniciativa do agente é bloqueada, sua liberdade suspensa, ele fica paralisado diante dos desacertos da vida, dos seus desvios e de suas mudanças.

“Bons dentes e bom estômago-
Eis o que lhe desejo!
Se der conta de meu livro,
Certamente se dará comigo!”³⁵⁴

Os instintos devem trabalhar em favor do “amor de si” e, por isso, devem ser desinteressados, hierarquizando as faculdades com a finalidade de deslocar perspectivas. O homem de bom gosto defende o necessário e reage o suficiente. O filósofo do porvir possui esse gosto apurado, seletivo, liberta-se do fardo imposto pela cultura, torna-se leve, começa a “reaprender a viver”³⁵⁵, a mudar seu sentir.”³⁵⁶

Ao descrever o homem feliz, Nietzsche diz que ele deve “ter finos sentidos e um gosto apurado; estar habituado às mais seletas e melhores coisas do espírito, como se fossem: o alimento simples e adequado; fruir de uma alma forte, ousada, temerária; atravessar a vida com olhar tranqüilo e passo firme, pronto para ir ao extremo como a uma festa, e pleno de ânsia por mundos e mares, homens e deuses ainda não descobertos; dar ouvidos a toda musica jovial, como se valentes seres, soldados, navegantes, ali fizessem um breve descanso e diversão, e nos mais profundo gozo do momento ser subjugado pelas lágrimas e por toda a purpúrea melancolia de quem é feliz; que pessoa não desejaria que tudo isso fosse justamente sua posse, seu estado?”³⁵⁷

³⁵³ Nietzsche. *Assim falava Zarathustra*, II, “Dos seres sublimes”.

³⁵⁴ Idem. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 54, “Ao meu leitor”.

³⁵⁵ Nietzsche. *Ecce Homo*, II, 1-10.

³⁵⁶ Idem. *Aurora*, II, 103.

³⁵⁷ Idem. *A Gaia Ciência*, IV, 302.

O espírito livre prefere a independência, a andança³⁵⁸ e a aventura ao sedentarismo e à clausura; vive livre e com pouco alimento. Sua alimentação privilegia o que possa trazer-lhe força e flexibilidade.

Indivíduos poderosos e influentes procuram impor o juízo de seu gosto de forma tirânica, tornando-o um hábito para os outros. Mas a maneira pela qual um indivíduo modifica o seu “saborear” é singular, depende da forma com que procura atender às suas exigências mais sutis. Por isso, é que a mudança de gosto é mais importante que a mudança de opinião³⁵⁹.

Para Nietzsche, “tudo depende de como o indivíduo está acostumado a “temperar” sua vida; é questão de gosto, se prefere um aumento de poder lento ou súbito, seguro ou perigoso e temerário – ele busca esse ou aquele tempero, conforme seu temperamento”³⁶⁰.

13.- Jogar com o acaso - Deslocando perspectivas.

“A luz do dia mais crua, a racionalidade a todo preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, oferecendo resistência aos instintos era, ela mesma, apenas uma doença, uma outra doença – e de modo nenhum um caminho de retorno à ‘virtude’, à ‘saúde’, à ‘felicidade’...”³⁶¹

O deslocar perspectivas, presente no pensamento de Nietzsche, está diretamente relacionado com as correlações e a configuração das forças em cada instante, no jogo do acaso. Nietzsche nos diz: “Não conheço nenhum outro modo de tratar com grandes tarefas, a não ser o jogo: isso, como sinal de grandeza, é um pressuposto essencial”³⁶². Jogar significa, portanto, trabalhar as forças, operando com as polaridades presentes em todas as coisas do mundo, sem contrapô-las, sem assumir um lado e excluir o outro, colocando-as,

³⁵⁸ Idem. Ibidem, V, 364 e 365: “A arte de andar com pessoas reside na habilidade de ingerir uma refeição em cujo preparo não temos confiança”. Para isso, devemos engolir a náusea, “melhorar” o semelhante, elogiando-o, e por último, fixa-lo bem para termos paciência. Também, quando andamos com “pessoas”, “vestimos modestamente a roupa com a qual nos conhecem e, assim, nos mostramos, com máscaras prudentes, desembaraçando-nos da curiosidade que não diga respeito a nossa “roupa””. Pode-se ainda andar como fantasmas se o objetivo é assustá-las, entrando por uma porta fechada, com as luzes apagadas ou depois que já morremos (artifício dos homens póstumos).

³⁵⁹ Idem. Ibidem, I, 39.

³⁶⁰ Idem. Ibidem, I, 13.

³⁶¹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*. “O problema de Sócrates”. § 11.

³⁶² Idem, *Ecce Homo*, “Por que sou tão esperto”, 10.

ao mesmo tempo, em permanente choque e interação, fazendo brotar novas possibilidades, descobrindo novos matizes. Jogar é, para Nietzsche, abandonar a racionalidade e entregar-se ao jogo de dados, livre, despretenso, ocasional dos instintos; é retesar o arco heraclítico mantendo permanentemente a tensão entre os opostos, sem dissociá-los; é desmanchar o que está feito e produzir algo novo, incorporando peças esquecidas e marginalizadas, excluindo outras já conhecidas, buscando, no impensado, ares mais leves e formas imprevisíveis.

“Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’, Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?...”³⁶³

Não é possível esquecer que Nietzsche não admite antíteses, isto é, não mantém em pólos diferentes os duplos, luz e sombra, vida e morte, bem e mal, justo e injusto, saúde e doença. Nietzsche encara essas dualidades como participantes de um mesmo novelo, a vida, cujo predomínio ou sujeição dependem de um arranjo provisório e circunstancial. Dessa forma, a vontade de potência movimenta-se em um terreno movediço, dependendo da utilização, em maior ou menor grau, dos instintos, daí o caráter perspectivista da sua filosofia.

14.- O escolher – aprendendo a esquecer e somar.

“Ser no fundo sadio é saber-se enfermo e encontrar na doença um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver; é proibir o desânimo e a pobreza transformando tudo o que vê, ouve e vive em suma soma fazendo da vontade de saúde, de vida, a filosofia”³⁶⁴.

Outro fator importantíssimo e fundamental no pensamento de Nietzsche e que está diretamente vinculado com as relações de forças é o “escolher”.

³⁶³ Idem. *Genealogia da Moral*, III, 12.

³⁶⁴ Idem. *Ecce Homo*, “Porque sou tão sábio”, II.

Sendo a matéria dotada de sensação e memória, Nietzsche vai dizer que a memória é mais velha que a consciência, o que equivale a dizer, nos tempos atuais, que ela está inserida no homem como uma informação genética. Temos uma memória instintiva oriunda da espécie e, uma memória subjetiva, seletiva, que está ligada às sensações individuais já vivenciadas. Nossas decisões estão vinculadas às sensações de prazer e desprazer e, dessa forma, ativam a memória que as distinguem. A escolha está, portanto, intimamente relacionada com o uso da memória e a capacidade de esquecimento, isto é, com a problemática das forças.

O indivíduo fraco³⁶⁵, o crente, aquele para o qual a vida apenas descende, absorve um excesso de conhecimento, supervalorizando-o, mergulha no ressentimento e na culpa, converte toda a sua energia na “fé” desmedida, inquestionável, paralisa o seu “querer”, admitindo uma única via para a escolha, um único caminho a seguir. No combate entre seus instintos, as forças que prevalecem são sempre as reativas. Sua capacidade de escolha fica comprometida, porque ele potencializa seu intelecto, tendendo a igualar o não-igual; é o construtor do edifício da cultura, direcionando-se para o previsível. Impelido pela necessidade de segurança, este homem estimula sua auto-defesa, procurando sentir de novo o que lhe trouxe conforto um dia, negando o que desconhece para não sentir insegurança e mantendo em sua memória a lembrança viva e permanente do que lhe foi desagradável, bloqueando, assim, o jogo livre de dados, limitando seu leque de alternativas de escolha. O predomínio das forças ressentidas leva o homem a eliminar sua capacidade de esquecimento e, desta forma, impedem-no de caminhar com liberdade, tendo seus pés permanentemente pesados e impregnados de “barro”. Este homem escolhe sempre as mesmas coisas, não se arrisca em terrenos desconhecidos e nada cria de novo.

O homem forte, ao contrário, pode ser considerado, segundo uma analogia feita por Nietzsche, aparentado com os pássaros, porque é “leve”, liberta-se do fardo da cultura, é capaz de esquecer e, por isso, não é ressentido. As forças predominantes e que direcionam os instintos são ativas, vigorosas e criativas.

³⁶⁵ Idem *Genealogia da moral*, III, 14; “Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o maior infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os animais de rapina. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles, são os mais fracos, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós. Quanta resignação humilde, viscosa, açucarada, flutua em seus olhos! Que desejam realmente? Ao menos representar o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria – eis a ambição desses ínfimos, desses enfermos!”

“Sim, eu sei de onde sou!
Insaciável como o fogo
Eu ardo e me consumo.
Tudo o que toco vira flama
E tudo o que deixo, carvão:
Sou fogo, não há dúvida”³⁶⁶

Ser comedido não aceitando artigos de fé é um sinal de força, de amor ao acaso e de uma certa dose de insensatez. O homem forte e sadio é seguro dessa força³⁶⁷. Para que ele avance, é necessário que sofra, que decline, que pereça, porque em cada movimento fecundo há também um movimento niilista anterior e, o sinal de seu crescimento, é o resultado da mais extremada forma de pessimismo, aquela que emerge do próprio niilismo³⁶⁸.

Ao declarar: “Eis o homem!”, Nietzsche está se referindo a este indivíduo soberano e forte, que aprendeu a rir, a dizer sim à vida, a escolher os alimentos certos para o seu bem estar. Este homem não digere tudo que lhe oferecem, não aceita imposições, nem escolhas alheias, direciona seus instintos, “escolhe os remédios certos contra os estados ruins”, sabe-se decadente mais em sua totalidade supera seu declínio e cura a si mesmo, experimenta e deixa de lado, degusta, elege o “que vê, o que ouve, o que vive”; as forças que prevalecem nele são as ativas porque são movidas por uma vontade de gerar. O “além-do-homem” escolhe o que ama³⁶⁹, ele é um “princípio seletivo”³⁷⁰.

³⁶⁶ Nietzsche. *Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 62, “Ecce Homo”.

³⁶⁷ Giacóia Jr. *Nietzsche como psicólogo*, pág. 145. Quando pensamos no além-do-homem, pensamos num “indivíduo soberano, cuja consciência moral não se abisma na negatividade da culpa, mas na positividade da inocência, da consciência de poder e liberdade... senhor de seus impulsos como de seus pros e contras, capaz de se dar a si próprio uma legislação auto-outorgada”.

³⁶⁸ Nietzsche. *Sobre o niilismo*, 53 e 112.

³⁶⁹ Nietzsche. *Assim falava Zarathustra*, “Prólogo”, IV.

³⁷⁰ Idem. *Ecce Homo*. “Porque sou tão sábio”, 2: “Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente sua soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em sua companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida que *elege, concede, confia*. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivaram – interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* – é forte o bastante para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele. – Pois bem, eu sou o *oposto* de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*”.

Os “filósofos do porvir”, do “talvez”, estão relacionados com a forma pela qual a memória age e como o esquecimento é possível. Nietzsche dirá que para criarmos novos valores precisamos do passado, não para ficarmos presos a ele, mas para lançarmos fios ao futuro. Portanto, o trabalho crítico com a história na filosofia é necessário porque ao trabalhar-se com o passado, problematizando-o diante de uma questão presente, os filósofos descortinam as nuances, os matizes, expõem as diversidades que serão derivadas em forças para o porvir.

15.- O corpo: a grande razão.

A problemática das forças, em Nietzsche, coloca em questão a capacidade de reabilitação do homem, a transmutação de seu espírito obtida através da liberação do fardo imposto pela escravidão cultural, a transvaloração de seus valores, o exercício pleno de seu querer, do amor e do cultivo de si na liberdade e independência obtidas pelo abandono de toda a crença, no uso dos instintos para que a vida possa ser pressentida, enfim, na entrega aos sentidos do corpo.

O desprezo pelo corpo mortal, imperfeito, deteriorável e a exaltação de uma alma imortal e imutável, presentes na cultura judaico-greco-cristã, marginalizaram a parte instintiva e animal do homem. Com a filosofia de Nietzsche, o homem descobre novamente a importância de seu “invólucro mortal”. O corpo passa a ser visto como a superfície de inscrição da vida, onde ficam marcadas dores e alegrias, feridas abertas pelo tempo e pela história, pela saúde e pela doença.

“O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas a interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo”.³⁷¹

³⁷¹ Idem. *Gaia Ciência*, Pr.2.

O corpo é onde habita o nosso “eu sou”, é um guia desconhecido, criador da sua estima e de seu desprezo, a grande razão³⁷². Daí a importância, em Nietzsche, do uso dos sentidos: o tato referente à seletividade e à tarefa do filósofo³⁷³; o ato de “farejar”³⁷⁴ relacionado com o instinto de limpeza, a “translocação dos sentidos”, no ouvir com os olhos³⁷⁵ e ver com os ouvidos³⁷⁶, a apuração do paladar³⁷⁷.

Será na fragmentação dionisíaca que Nietzsche encontrará os elementos para o “corpo” do além-do-homem³⁷⁸. Não será, entretanto, um “corpo” moldado, mas um espaço em que se inscrevem, a incerteza do devir, a fórmula do amor *fatti*³⁷⁹, a multiplicidade contida em um único sentido³⁸⁰.

Na busca pelo “tornar-se”, o homem não procura o auto-conhecimento, mas sim a tomada de consciência de si, de seu caráter transitório, falível, contingente, sua condição de “rio em permanente fluxo”, mantendo-se “limpo de qualquer dos grandes imperativos”³⁸¹.

“Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente “o que é”³⁸². A pré-condição necessária para isso é ser seletivo, veraz, autêntico, pensar por si mesmo, ser, ao mesmo tempo, águia e serpente, ter como qualidades, a altivez e a

³⁷² Idem. *Assim falava Zaratustra*, I, “Dos que menosprezam o corpo”.

³⁷³ Nietzsche fala das mãos em várias oportunidades. Utilizá-las para o trabalho operário, visando construir e desconstruir castelos de areia, em um movimento de afirmação da vida; proteger as mãos, “colocar luvas”, significando tomar distância, preservar-se do contato, ou ainda, usar as próprias mãos para um trabalho digno, como enterrar o equilibrista em *Assim falava Zaratustra*.

³⁷⁴ Nietzsche afirma no *Ecce Homo* que seu gênio está nas narinas.. A utilização do faro, parte mais animal do homem, demonstra um privilégio da vida instintiva, um redirecionamento da vontade.

³⁷⁵ A filosofia tradicional sempre valorizou o sentido da visão por estar relacionado com o ato de contemplação. A visão, também, é o sentido mais imediato: em primeiro lugar, observamos o evento e depois escutamos seu ruído. Com a translocação dos sentidos, o espectador passa a necessitar de um certo tempo de espera, de *vigília*, instrumento necessário para o filósofo do porvir, que tem como sua palavra de ordem, a “Cautela”, para que seu espírito não se entenda cedo demais. *Ecce Homo*, “Porque sou tão inteligente”, 9.

³⁷⁶ A audição, muito valorizada por Nietzsche, deve ser seletiva. Os animais de Zaratustra, a águia e a serpente com seus ouvidos especiais, pequenos, escondidos, aguçados, não se deixam conduzir por “melodias infinitas” (alusão a Wagner). Nietzsche afirma possuir as menores orelhas que existem. *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, 2.

³⁷⁷ Ver o item 12, relativo ao gosto.

³⁷⁸ Nietzsche. *Assim falava Zaratustra*, Pr, IV.

³⁷⁹ Idem. *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, 10.

³⁸⁰ Idem. *Assim falava Zaratustra*, I, “Dos que menosprezam o corpo”.

³⁸¹ Nietzsche. *Ecce Homo*, “Porque sou Tão inteligente”, 9.

³⁸² Idem. *Ibidem*

prudência³⁸³, trazendo consigo a “dureza do martelo” como “a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca”³⁸⁴.

Ao contrário de Platão, que procurou pescar o Sofista, encurralando-o na sua rede para despotencializá-lo, Nietzsche, com seus escritos, rejeitou o artista-filósofo-legislador e, como bom pescador, espalhou anzóis³⁸⁵, esperando que peixes novos, fortes e saudios “mordessem” livremente suas iscas. Foucault foi um deles.

³⁸³ Para Nietzsche a coragem é mais importante do que a prudência.

³⁸⁴ Idem. Ibidem. Comentários a *Assim falava Zaratustra*.

³⁸⁵ Idem. Ibidem. Comentários a *Além do bem e do mal*, 1.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Que importa quem fala? Esta é uma pergunta feita por Foucault numa conferência apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia em 22 de fevereiro de 1.969. Para Foucault, a escritura contemporânea constatou o desaparecimento do autor ao afirmar a impossibilidade de descrevê-lo corretamente, de situá-lo como proprietário, produtor, inventor ou responsável por seus textos.

De acordo com a tradição filosófica, atribui-se ao autor tudo o que foi dito ou escrito por ele, mas essa atribuição é, na verdade, o resultado de operações críticas que tentam localizá-lo e unificá-lo em diferentes tipos de discurso. A filosofia procura no interior desse lugar vazio, isto é, na sua ausência³⁸⁶, a função exercida por ele dentro das práticas discursivas.

O problema da autoria está presente em toda a história das idéias, seja ela científica, conceitual ou filosófica. A análise de Foucault aborda a relação do texto com a figura que lhe é exterior, com o que está fora do texto e que, ao mesmo tempo, lhe é anterior, ainda que apenas aparentemente.

O autor é, portanto, uma figura anterior e exterior ao discurso e, diante da indiferença quanto à sua posição dentro do texto, chega-se a um princípio ético fundamental presente na escritura contemporânea: uma regra que regula a escritura não como um resultado, mas como prática.

Um ponto importante, ressaltado por Foucault e que determina o desaparecimento do autor, é a libertação da expressão e da forma da interioridade através do jogo de ordenação³⁸⁷ dos signos, não pelo seu conteúdo significado, mas pela natureza do seu significante. Esta libertação abre um espaço no texto e quem o escreve desaparece.

Outro ponto importante é o parentesco da escritura com a morte. Enquanto na Grécia Antiga a narrativa tinha por objetivo glorificar ou impedir a morte do herói. Em nossa contemporaneidade, a narrativa sacrifica o autor, procura desviar sua marca para algo que o ultrapassa e o liquida, condená-lo ao desaparecimento, tornar ausente todas as suas características individuais. Para o benefício das formas próprias do discurso, o autor deve se apagar ou ser apagado dando lugar a uma função classificatória que Foucault denominará de “função autor”.

Muitas perguntas tornam-se pertinentes, não apenas pelo desaparecimento do autor, como também da noção de obra: como relacionar o autor com sua obra? Como estabelecer uma unidade dentro da noção de obra? Quais os textos, as anotações, as

³⁸⁶ A ausência é o primeiro lugar do discurso. Entendemos a ausência como a característica do que não está num lugar determinado, sendo o ponto de partida para a noção de tempo, pois comporta uma certa conduta de espera.

³⁸⁷ A percepção da ordem significa a que as coisas e os saberes devem ser organizados a partir de um certo critério, segundo um certo princípio. Para Foucault a ordem é “uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças” Prefácio de *As palavras e as coisas*, pág. 07.

referências que podemos incluir no que denominamos “obra” de um “autor”? O que é tratado, propriamente, na noção de escritura? Diante de tantas questões, chega-se à conclusão de que a unidade daquilo que denominamos “obra” é tão problemática como a individualização do autor.

Se analisarmos com rigor a noção de escritura, verificaremos que ela deveria dar referência ao autor e força à sua ausência, desligando-a tanto de quem a escreveu como daquilo que se pretendeu dizer, importando apenas as condições gerais do texto. A questão se refere à forma pela qual as experiências do autor são transportadas para a escritura. Aqui, podemos incluir duas modalidades: uma, de caráter sagrado ligada à herança e à tradição; e, outra de caráter criador, referente àquilo que se pode inovar, criticar..

Toda escritura, ao longo da história, está sujeita a ser esquecida ou reprimida e é representada através de dois princípios: um teleológico, escondido, religioso que nos leva à necessidade de interpretá-la³⁸⁸; e outro, estético, crítico, implícito, de caráter criador, que se refere à forma e que nos leva à necessidade de debatê-la e comentá-la³⁸⁹. Quando pensamos na escritura, desligando-a da autoria, não estamos repetindo as condições de possibilidade de conhecimento desses dois princípios: o religioso, como crença inalterável daquilo que é dado pela tradição e o estético que leva à sobrevivência e à conservação da obra além da morte do autor.

O uso da noção da escritura corre o risco de, *a priori*, isto é, pelos meios que a experiência supõe e que não são suficientes para explicá-la, manter o jogo das representações que permitem mostrar a imagem do autor. Seu desaparecimento sofre o bloqueio das condições de possibilidade do seu conhecimento e estabelece uma divisão entre a possibilidade de romper com a tradição histórica ou não. O que importa é localizar o vazio que essa ausência deixa e quais as funções livres que surgem em decorrência dessa ausência.

Quando voltamos a pensar na noção de “autor” e tentamos nomeá-lo, embora seu nome não seja um nome próprio como os outros, asseguramos a ele uma função classificatória, efetuamos uma relação dos textos entre si, um modo de ser dentro do

³⁸⁸ A interpretação é um trabalho na vertical do texto, o intérprete se aprofunda para descobrir e retirar-lhe as máscaras.

³⁸⁹ Importante lembrar aqui qual o significado do Comentário para Foucault: “Comentar é dizer *por fim* o que estava articulado silenciosamente *lá longe*”. *A Ordem do Discurso*. O trabalho do comentador é exercido no plano do texto, naquilo que é dito e no que não está dito, mas articulado nas suas lacunas.

discurso. “A função autor é, então, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade,”³⁹⁰ é “o princípio de agrupamento de discursos, o foco de sua coerência, a unidade e a origem de suas significações”³⁹¹.

Um discurso portador da função autor possui características muito peculiares. Em nossa cultura, o discurso é considerado, essencialmente, um ato colocado entre pólos distintos: sagrado e profano, lícito e ilícito. Dessa forma, é instaurado um sistema de propriedades entre os textos com suas relações, regras e direitos. Estabelecem-se, também, possibilidades de transgressão e de castigo, desde que este ato se enquadre em um dos pólos.

Além de ser objeto de apropriação, a função autor não é exercida de maneira constante e universal em todos os discursos, mostrando-se diferente nos campos científicos, literários, e constituindo-se também como um certo ser de razão, um poder criador, um projeto, uma instância profunda³⁹² na aplicação dos textos e nas exclusões praticadas, obedecendo determinados critérios de autenticidade, como valor, coerência conceitual, estilo e confluência de acontecimentos.

Foucault dirá que “a função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina, articula o universo dos discursos; não se exerce de maneira uniforme nem do mesmo modo sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; não se define pela atribuição espontânea de um discurso a seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; não remete pura e simplesmente a um indivíduo real; pode dar lugar a vários egos de maneira simultânea, a várias posições-sujeitos, que podem ocupar diferentes classes de indivíduos”³⁹³.

A advertência feita por Foucault sobre o “autor” alarga a sua forma de expressão, estabelecendo uma diferença entre aquele que é produtor de um texto, de um livro ou mesmo de uma obra e, os autores, que assumiram uma posição “transdiscursiva”. Podemos encontrar, principalmente, durante o século XIX, autores que produziram algo mais, que estabeleceram possibilidades indefinidas de discurso, que abriram um espaço e

³⁹⁰ Foucault. *O que é um autor?*, pág. 8

³⁹¹ Idem *A Ordem do Discurso*, pág. 7

³⁹² Idem. *O que é um autor?* pág. 10.

³⁹³ Idem. *Ibidem*, pág 12/13.

uma função que vai além da própria obra, mas que também fazem parte daquilo que criaram. Esses autores recebem a denominação de “instauradores de discursividade”, porque tornaram possíveis as analogias e as diferenças, introduziram transformações, abriram possibilidades de aplicação de tudo o que fundaram, fazendo com que tanto a ciência como a discursividade se relacionassem com sua obra, num movimento de “regresso” a ela.

Este “regresso a...” se distingue substancialmente da noção de reatualização e de redescobrimto. Para Foucault, reatualização é a “reinserção de um discurso em um domínio de generalizações, de aplicações ou de transformação, novo para ele” e o redescobrimto pode ser entendido como a “codificação retrospectiva do enfoque histórico”.

O “regresso”, entretanto, implica uma certa costura entre o autor e a obra e, para que seja possível, é necessário que haja um “esquecimento essencial e constitutivo”³⁹⁴, ou seja, torna-se imprescindível que se efetue um jogo entre o que se mostra visível no texto e a sua parte invisível, aquilo que encontra-se escondido em suas lacunas. O “regresso” é, portanto, um trabalho de transformação da discursividade.

Foucault cita, como “fundadores de discursividade”, Marx e Freud, mas mantém o silêncio em relação a Nietzsche. Isto se deve ao fato de Nietzsche ser um pensador sem doutrinas, de escrever para espíritos livres, um mensageiro do porvir.

A relação entre Nietzsche e Foucault não pode ser inscrita no âmbito do “regresso”. Oportuna a repetição da citação feita em epígrafe na introdução deste trabalho:

“Hoje fico mudo quando se trata de Nietzsche...Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço ‘genealogia da moral’...Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder...A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez ou que se fará sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é

³⁹⁴ Para Nietzsche, o esquecimento é a memória em movimento, é o elemento essencial para a criação, pois somente através dele será possível o pensar diferentemente, mergulhar na inocência do devir, dispor livremente do porvir. Só pelo esquecimento são corrigidas as características do homem domesticado: ser calculável, ser regular e necessário. A força do esquecimento opera diretamente nessas características, sendo o lado construtivo da destrutividade. Enquanto o ressentido não esquece e espera o além para corrigir o mundo, o além do homem não faz promessas, enovela coisas boas e ruins, responsabiliza -se por si e pelo destino.

precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar...Que os comentadores digam se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse”³⁹⁵.

Para Nietzsche, a fidelidade se constitui como “uma invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e até nos defeitos justamente com a moralidade dos costumes, educa o “caráter” e *difama* toda a mudança, toda reaprendizagem e transformação de si”³⁹⁶. Dessa forma, o reconhecimento de Foucault ao trabalho filosófico de Nietzsche só pode ser possível mediante a sua instrumentalização, inserindo-o, como ferramenta, em um movimento de permanente reatualização, em seu transporte para as problematizações atuais e, também, em seu redescobrimento, na revisão de vários elementos históricos presentes na sua filosofia, procurando interpretá-lo em seus esconderijos e revela-lo em seus disfarces.

O trabalho de transformação da discursividade empreendido por Foucault está presente na crítica feita por Nietzsche, e abarcada por ele, do papel da história, do caráter perspectivístico de seu pensamento, da análise do poder como relação de forças que se movimentam espacialmente, da concentração de um trabalho exercido sempre no “agora”.

“Toda a filosofia também *esconde* uma filosofia, toda a opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”³⁹⁷

A circulação de discursos desvinculada da noção de obra, de escritura, de influência e de autor, nos leva a desenvolver a noção de “anonimato do murmúrio”³⁹⁸ admitida por Foucault.

O objetivo desse trabalho foi filtrar esse murmúrio identificando, entre outras vozes, a voz de Nietzsche. Diante da pergunta: quem fala?, podemos respondê-la, valendo-nos do mesmo recurso usado por Foucault no final do *Theatrum Philosophicum*, e, com certeza, em meio a tantos disfarces, poderemos identificar Nietzsche, sem bigodes, calvo, gargalhando, escondido pela máscara de Foucault.

³⁹⁵ Foucault. “Sobre a prisão” in *Microfísica do Poder*, p. 143.

³⁹⁶ Nietzsche. *Gaia Ciência*, IV, 296.

³⁹⁷ Idem. *Além do Bem e do Mal*, IX, 289.

³⁹⁸ Foucault. *O que é um autor*, pág.18.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia básica.

NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas in Os Pensadores*,. Trad. Rubens Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1.978.

_____ *Genealogia da moral*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2.001

_____ *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2.001

- _____ *Ecce Homo*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2.001.
- _____ *Humano, demasiado Humano. Um Livro para Espíritos Livres*. Trad. Paulo. C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2.001.
- _____ *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2.001.
- _____ *O Crepúsculo dos Ídolos ou A Filosofia a Golpes de Martelo*. Trad. Edson Bini e Marcio Pugliese, São Paulo: Hemus Editora Ltda, 1.976.
- _____ *O Crepúsculo de los Ídolos ou cómo se filosofa com el martello*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid; Alianza Editorial, 1.973.
- _____ *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, 2ª. edição. Trad., Notas e Posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2.000
- _____ *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Eduardo N. Fonseca. Curitiba: Hemus S.A, 2.000.
- _____ *O Livro do Filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2.001.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____ "A Vontade de Saber" in *História da Sexualidade*, vol. 1. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A . Guilhon Albuquerque, 15ª. edição. São Paulo: Edições Graal. Ltda., 2.003.
- _____ "O Uso dos Prazeres" in *História da Sexualidade*, vol 2. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A . Guilhon Albuquerque, 10ª. edição. São Paulo: Edições Graal. Ltda., 2.003.
- _____ *As palavras e as Coisas*. Trad. Salma T. Muchail, 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2.002.
- _____ *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado, 5ª. edição. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1985.
- _____ *O Dossier, últimas entrevistas*. Introd.. Carlos H. Escobar Trad. Ana Maria de Lima e Maria da Glória R. da Silva, 2ª edição, Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1.984.

_____ *Vigiar e Punir*. Trad. Rachel Ramalhete. 27ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2.003.

_____ *O Poder e a Norma in Psicanálise, Poder e desejo*. Org. Chaim S. Katz. Rio de Janeiro: IBRAPSI, 1.979.

_____ *Em defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2.002.

_____ *Ditos e Escritos*, vol V, *Ética, Sexualidade, Política*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2.004

_____ *A verdade e as formas jurídicas*, 3ª. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2.002.

_____ *O que é um autor?*, Boletim da SFP, 1969, trad. Mayer Alves, USJ, 1995 .

_____ *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andrea Daher, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1.997.

_____ *Nietzsche, Freud e Marx*, São Paulo: Editora Princípio, 1.987.

_____ *Raymond Rousel*. Trad. Manoel B. da Motta e Vera Lucia A .Ribeiro, 1ª. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1.999.

Bibliografia complementar.

BALBIER, E, DELEUZE, G e outros. *Michel Foucault – Filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2a. edição, 1.999.

BUNNIN, N. e TSUI-JAMES, E.P. *Compêndio de Filosofia*. Trad: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2.002.

BUTLER, J. *Foucault and the Paradox of Bodily Inscription in The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI. Number 11. Califórnia: Wadsworth Publishing Company, 1.989.

DELEUZE, G. *Crítica e Clínica, Cap. 12 - O Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*, São Paulo: Editora 34, 1997.

_____ *Diferença e Repetição*. Trad Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1.988.

_____ *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 1.995

- _____ *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2.003.
- DESCARTES, R. *Meditações* in *Os Pensadores*, 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1.979.
- ESPINOSA, B. *Ética III, Ética IV e Tratado da Correção do Intelecto* in *Os Pensadores*, 2ª. edição. Trad. Marilena de S. Chauí e outros. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- GAMBOA MUÑOZ, Y.G. *Comentários ao aforismo 344 da Gaia Ciência*. Anotações de aula.
- _____ *Nietzsche como um paradigma?* in *Revista Margem* n.16. São Paulo: PUC, dez/2002.
- _____ *Fios, Teias e Redes: O Solo Foucaultiano*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: PUC, 1.994.
- _____ *Mapeamentos problemáticos de uma “tarefa intelectual” em Michel Foucault* in *Revista Margem*, n. 12, São Paulo: EDUC, 2.000.
- GIACÓIA Jr. O. *Nietzsche como psicólogo* in *Coleção Focus 6* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2.001.
- _____ *Nietzsche - Folha Explica*, São Paulo: Publifolha, 2.000.
- _____ *Labirintos da Alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1.997
- GRUBER, D.F. *Foucault's Critique of the Liberal Individual* in *The Journal of Philosophy*, vol LXXXVI. Number 11. Califórnia: Wadsworth Publishing Company, 1.989.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1.999.
- HOBBS, T. *O Leviatã* in *Os Pensadores: Obras Incompletas*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1.979.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1.986.
- KANT, E. *Os Pensadores*, 2ª. edição, vols. 1 e 2 Trad. Valério Rohden e outro (vol.1) e Tânia Maria Bernkopf e outros (vol.2). São Paulo: Abril Cultural, 1.980.
- KELLER, A.J. *Michaelis. Pequeno Dicionário Alemão-Português, Português-Alemão*. São Paulo: Melhoramentos, 1.994.

- KREMER-MARIETTI, A . *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Trad. César A . Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1.977.
- LEBRUN, G. *Quem era Dioniso?* in *Kriterion*. Belo Horizonte: Jana, 1985
- _____ *O que é Poder*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. São Paulo: Editora Abril Cultura com licença da Editora Brasiliense, 1.984
- _____ *Passeios ao léu*. Trad. Renato J. Ribeiro, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MC. WHORTER, L *Culture or Nature? The Function of the Term ‘Body’ in the Work of Michel Foucault* in *The Journal of Philosophy*, vol LXXXVI. Number 11. Califórnia: Wadsworth Publishing Company, 1.989
- RAMMINGER, T. *Sonhos Atrás da Porta* in revista *Psicologia Ciência e Profissão*, ano 22, n. 4. São Paulo: Conselho Federal de Psicologia, 2002.
- REICH, W. *Psicologia de Massas do Fascismo*. Trad. Maria da Graça M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 2 001.

