

DOI: [10.20396/rfe.v14i2.8663610](https://doi.org/10.20396/rfe.v14i2.8663610)

## A construção da genealogia de Foucault a partir de Nietzsche

Rodrigo de Oliveira Figueiredo<sup>1</sup> 

### Resumo

Este artigo pretende abordar o procedimento genealógico de Foucault a partir da influência exercida por Nietzsche em seu pensamento. O objetivo é mostrar como a construção de conceitos fundamentais de Foucault tais como saber, poder, prática e discurso podem ser pensados como desdobramentos de alguns dos textos nos quais Nietzsche se dedicou a realizar uma crítica do conhecimento. Para isso, tais conceitos de Foucault serão lidos como “noções vazias” às quais, ao mesmo tempo que operam como ferramentas metodológicas em suas investigações, funcionam como demarcadoras do caráter contingente e arbitrário do conhecimento.

**Palavras-chave:** Foucault. Nietzsche. Genealogia.

### Introdução

A influência de Nietzsche sobre o pensamento foucaultiano é um tema recorrente em discussões e comentários sobre o percurso intelectual de Foucault. Desde a *História da loucura* até as últimas publicações de Foucault em vida – nos volumes II e III de sua *História da sexualidade* – essa influência apareceu sob variadas formas. Por isso mesmo, não é o intuito desse artigo esgotá-la. O foco será analisar como o pensamento de Nietzsche se relaciona com algumas das concepções fundamentais que Foucault alimentou em suas investigações dos anos 70, no seu momento “genealógico”. Apesar deste talvez ser o momento em que tal influência apareceu de maneira mais explícita – dada a própria incorporação por Foucault da palavra *genealogia* –, é importante entender em que, de fato, Foucault foi influenciado pelas reflexões nietzschianas. Para isso, a ideia é retomar alguns dos textos nos quais Foucault aborda aspectos “metodológicos” dos seus estudos, e com isso

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: [rodrigo.oliveira.figueiredo@usp.br](mailto:rodrigo.oliveira.figueiredo@usp.br)

mostrar como o seu procedimento genealógico é tributário da crítica ao conhecimento efetuada por Nietzsche.

Na primeira parte deste artigo abordo passagens de livros e cursos de Foucault, tal como a parte do método do primeiro volume da *História da sexualidade* e a primeira aula do curso *Em defesa da sociedade*, em que se destacam a implicação mútua existente entre poder e saber para a produção de sujeitos e objetos. Em um segundo momento, tratarei da “decisão” metodológica de Foucault, formulada no curso *Nascimento da biopolítica* e também na conferência *O que é a crítica?*, de negar os universais antropológicos como grade de inteligibilidade para as práticas históricas. Nesta segunda parte, a ideia é relacionar tal opção de método foucaultiana com algumas passagens da obra de Nietzsche acerca do problema do conhecimento. Ao longo de todo o artigo, me utilizarei dos comentários de Paul Veyne tanto em seu ensaio *Foucault revoluciona a história* quanto em seu livro *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*.

Na primeira da série de conferências proferidas na PUC-Rio em 1973, publicadas no Brasil com o título de *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault defende que só há certas ordens de verdade e domínios de saber a partir das condições políticas e econômicas de existência. Segundo ele, tais condições seriam o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Por isso, seria premente se afastar dos “grandes temas” de um sujeito de conhecimento “ao mesmo tempo originário e absoluto” e, com isso, tornar possível a produção de uma história da verdade. O seu objetivo residia em mostrar que são as práticas que, por meio de novos domínios de saber engendram objetos, conceitos, técnicas e até mesmo novas formas de sujeito. Tal como já havia sido feito em obras como *As palavras e as coisas*, colocava-se em questão o solo no qual estaria assentado o sujeito de conhecimento e as verdades que ele produz, com a diferença de que, agora, Foucault passa a dar uma maior ênfase à inserção desse sujeito em um campo político marcado pelas relações de poder (2005, p. 8).

Neste contexto, é possível afirmar que a mutação fundamental assinalada pelo livro *Vigiar e punir* – publicado em 1975 – e pelo primeiro volume da *História da sexualidade* – publicado em 1976 – é justamente a introdução da análise histórica das relações de poder como um instrumento capaz de explicar a produção dos saberes. Foucault não pensa os acontecimentos históricos como condicionados por uma “infraestrutura” material, e os objetos de conhecimento não são considerados epifenômenos, efeitos ideológicos do modo de funcionamento das relações de produção. O saber é, de outro modo, apreendido como uma materialidade, como uma prática que é peça de um dispositivo político, dispositivo este que se articula com a estrutura econômica. Foucault mostra como os domínios de saber se formam a partir de dispositivos, que incluem tanto práticas discursivas quanto não discursivas. O dispositivo como um objetivo de análise aparece em sua obra justamente pela necessidade de incluir práticas não discursivas – as relações de poder – entre as condições de possibilidade dos saberes<sup>2</sup>. A esta análise dos saberes, que os coloca como “peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político” (Machado, 1981, p. 187), Foucault chamará de *genealogia*, em uma apropriação do termo nietzschiano.

Paul Veyne, em seu célebre ensaio *Foucault revoluciona a história*, afirma que o método de Foucault se originou de uma meditação sobre o parágrafo 12 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Nesse parágrafo, Nietzsche efetua uma crítica aos “genealogistas da moral” que confundem finalidade e origem ao colocarem a finalidade no começo, como se, por exemplo, a finalidade atual a que se presta o castigo fosse aquilo que o origina. Em contraponto a este erro, Nietzsche afirma que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, transformado e redirecionado para uma nova utilidade. Para ele, todos os fins e utilidades constituem indícios de que uma vontade de poder tomou conta de algo menos poderoso, imprimindo-lhe uma nova função. A história

---

<sup>2</sup> Paul Veyne mostra, em seu livro *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, como o “dispositivo de poder” de Foucault se caracteriza por misturar ideias, representações e doutrinas com instituições, práticas sociais e econômicas. No dispositivo, não há nenhum primado do saber sobre o poder, mas sim uma espécie de implicação mútua entre os dois (2011, p. 57).

de uma coisa pode ser lida como “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (2009, p. 61). O desenvolvimento de um objeto não é, então, o progresso em direção a uma meta. Ele é marcado pela sucessão de processos de subjugamento que nele ocorrem, bem como pelas resistências encontradas, as metamorfoses tentadas e os resultados de ações contrárias bem-sucedidas.

A importância dessa passagem de Nietzsche torna-se clara se tomamos a concepção que Foucault sustentou em algumas de suas obras e cursos dos anos 70 acerca das relações de poder. No curso ministrado em 1976 no Collège de France, *Em defesa da sociedade*, ele apresenta a chamada hipótese Nietzsche. De acordo com essa hipótese, o poder caracteriza-se por ser um jogo em que as relações de forças, com suas lutas e afrontamentos incessantes, são transformadas, reforçadas, invertidas. A procura pela condição de possibilidade do poder não deveria se realizar tomando como pressuposta a existência de um ponto central, um foco único de soberania de onde partiriam as formas descendentes, mas por meio do suporte móvel das correlações de forças que, por serem desiguais, induzem a estados de poder – estados estes sempre localizados e instáveis. Se o poder está em toda parte, não é por englobar tudo em uma unidade, mas sim por provir de todos os lugares. A posição de Foucault a este respeito é assumidamente nominalista: o poder não como instituição nem estrutura, nem como potência de que alguns seriam dotados, mas sim como o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. O poder não é o “motivo inconfessável” do conhecimento, mas o seu suporte permanente e necessário (2014, p. 186).

### A implicação mútua entre saber e poder: uma apresentação da genealogia de Foucault

Foucault sublinhava, em relação às suas análises sobre as relações de poder, que o que ele procurava compreender com sua analítica era o *como* do poder. Um dos aspectos fundamentais e inovadores possibilitados por este modo de análise é a importância conferida aos efeitos de verdade produzidos

pelo poder – efeitos estes que tanto são conduzidos por ele quanto o reconduzem. Pois, de fato, as múltiplas relações de poder que constituem o corpo social não poderiam funcionar sem uma certa “economia” dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Ele submete à produção da verdade, ao mesmo tempo que precisa dela para se exercer, visto que o discurso verdadeiro é a norma, aquilo que decide e veicula os efeitos do poder. Nas palavras de Foucault: “regras de poder e poder dos discursos verdadeiros” (2000, p. 29).

Essa visão que destaca a implicação mútua entre poder e saber já aparecia delineada em textos e conferências do começo dos anos 70 nos quais Foucault, com a necessidade de se afastar de modelos de análise próprios da fenomenologia e do marxismo, abordava a filosofia de Nietzsche. Em sua “aula sobre Nietzsche” do curso intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*, de 1971, o tema da vontade de verdade é apresentado a partir da seguinte ideia: para Nietzsche, na tradição filosófica reinaria uma concepção segundo a qual a vontade deveria eliminar de si mesma tudo o que não fosse um “puro querer”; a vontade não deveria, afinal de contas, predeterminar o objeto. Predominaria na filosofia a intenção de pensar um sujeito puro e livre de determinações, que estaria pronto para acolher, sem nenhuma deformação, a presença dos objetos do conhecimento. Foucault mostra como para Nietzsche, por outra via, a articulação da vontade com a verdade não era pautada pela liberdade, mas pela *violência*. Esse deslocamento promovido por Nietzsche tem como uma de suas implicações, entre outras coisas, a negação de que o saber seja tomado como um efeito da atividade livre do sujeito (2014, p. 193-194).

Na mesma direção, no final do ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, também publicado em 1971, Foucault aponta para o tema do sacrifício do sujeito de conhecimento em Nietzsche, recordando o que, para o autor da *Genealogia da moral*, seria a “mentira mais profunda” a que nos submetemos: a crença de que o saber existe independentemente do poder. Em diversos momentos, como se sabe, Foucault defenderá justamente a

implicação mútua entre esses dois eixos – saber e poder. Sobre essa implicação, vale mobilizar um trecho esclarecedor de *Vigiar e punir*:

[...] Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem ser então analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito do conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento (2014, p. 31).

Assumida essa relação de reciprocidade entre poder e saber, Foucault buscou estudar algumas das práticas que foram instrumentais para a formação do indivíduo moderno tanto como objeto quanto como sujeito. No primeiro volume da *História da sexualidade*, a sua questão não era, afinal, esclarecer qual seria a dominação global a que teria servido a produção de discursos verdadeiros sobre o sexo. Foucault analisava, antes, as relações de poder que considerava “mais imediatas” e “mais locais” em jogo nesses discursos. Ele colocava em questão como essas relações os tornam possíveis, e, ao mesmo tempo, como esses discursos servem de suporte a tais relações. O seu problema fundamental era fazer com que a produção de discursos sobre o sexo aparecesse no campo das relações de poder, pois, se a sexualidade havia se constituído como domínio a conhecer, foi porque relações de poder a instituíram enquanto objeto possível. Em troca, tentava também mostrar que o poder tomou a sexualidade como alvo investindo sobre ela por meio de técnicas de saber e procedimentos discursivos. Poder e saber são tomados, assim, como dois eixos em constante relação. Com isso, ademais, o domínio da sexualidade deixa de ser pensado como um domínio no qual exigências de poder, econômicas ou ideológicas, teriam pesado mecanismos de proibição sobre um conhecimento que, de outro modo, seria livre e desinteressado (2015, p. 107).

Temos então que o saber não está fora do poder, ele é produzido graças a “múltiplos estrangimentos” e é um elemento fundamental na transformação dos regimes de verdade. A articulação entre poder e saber se dá no *discurso*, concebido como uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme e nem estável<sup>3</sup>. A partir dessa posição, Foucault pode afirmar que as condições de possibilidade histórica de um fenômeno não devem ser procuradas apenas nas relações de produção, na “infraestrutura” material. É preciso, também, levar em consideração que o saber é peça de um dispositivo político que se articula com a estrutura econômica, sem que seja determinado primariamente por ela. Se as tecnologias políticas não tivessem sido sustentadas com eficácia em nível local, não seria possível que a burguesia as utilizasse como instrumento de dominação de classe. As relações de poder, aponta Foucault, são “intencionais e não subjetivas”. Isto significa que, em nível local, não há poder que se exerça sem uma série de fins e objetivos – a sua racionalidade é a das táticas explícitas no nível limitado em que são inscritas, encadeadas e propagadas através de apoios encontrados em outras partes. A inteligibilidade do poder reside dessa intencionalidade, sem que isso implique uma outra instância que o explique. Não há um sujeito que coordene as consequências dessas funções locais, e por isso é inviável a busca de um agente que explique a racionalidade delas (2015, p. 103).

Paul Veyne, em seu ensaio *Foucault revoluciona a história*, defende que uma das intenções de Foucault com as pesquisas que ele inicia nesta época seria, por meio de uma historicização da verdade, escapar de uma filosofia do sujeito, própria da Fenomenologia, sem cair nas “aporias do marxismo” – isto é, também era necessário fugir de uma filosofia do objeto. O marxismo manteria a ingenuidade de compartilhar uma certa crença nos objetos, uma vez que suas análises partem de um dado objeto para a

---

<sup>3</sup> Segundo Paul Veyne, os discursos não constituem outra coisa que não o traçado de “fronteiras históricas” que delimitam o acontecimento. Os discursos são imanentes aos fatos históricos – eles acompanham as mudanças nas práticas, pensamentos, costumes, instituições, e funcionam, afinal, como aquilo que delimita as fronteiras históricas desses domínios que formam o dispositivo. Não à toa, Foucault menciona, ao longo de seus volumes da *História da sexualidade*, o discurso dos “prazeres” pagãos, o discurso da “carne” cristã, o discurso da “scientia sexualis” (2011, p. 60).

compreensão de outros. As análises marxistas desconsiderariam, assim, que a relação de produção, enquanto um objeto histórico, é ela mesma um fato condicionado. Por não se fazer a pergunta sobre as razões históricas da existência de uma forma determinada tal como é a relação de produção, este objeto torna-se uma explicação “em última instância” (2007, p. 347).

Veyne pontua que, por sua vez, a filosofia de Foucault é uma *filosofia da relação*. Em outras palavras, no lugar de um mundo onde a consciência conhece previamente os seus objetos, ou um mundo no qual a consciência seria feita pelos objetos, temos um mundo onde a relação é primeira – são as relações que dão seus “rostos objetivos à matéria”<sup>4</sup>. A primazia da relação na analítica do poder foucaultiana mostra-se claramente em trecho do resumo do curso *Em defesa da sociedade*:

[...] Dever-se-ia tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos [...] (2000, p. 319).

Segundo Paul Veyne, a partir desta perspectiva que confere um primado às relações de poder que fabricam as diferentes formas de sujeito, é possível compreender porque Foucault se dedicou a estudar o poder. Tratava-se de entender como as relações de dominação e submissão podem fabricar sujeitos, em vez de partir do sujeito ou de qualquer um dos “objetos naturais” eternos. A loucura não existe: o que existe é a sua relação com o resto do mundo. O procedimento de Foucault produz assim “quadros estranhos” em que as relações substituem os objetos. Ele mostra que os pretensos objetos

---

<sup>4</sup> Para entender esta concepção marcada pela relação, vale trazer um bom exemplo apresentado por Paul Veyne acerca do alcance de uma obra. Mais especificamente, a questão sobre a obra ter de fato todos os alcances que podemos nela descobrir, e no que se torna o alcance que o autor, principal interessado, procurava dar a ela. Esse problema, afirma Veyne, só se põe caso consideremos que a obra existe “erigida como um monumento”, uma individualidade completa. É possível, por outra via, considerar que a obra não existe, que o seu sentido só é dado por relação. Neste caso, todos os alcances que ela teve, seja no momento em que foi escrita, seja depois, podem ser vistos apenas como alcances diferentes, mas não rivais – portanto, como individualizações diversas de uma matéria que os recebe indiferentemente. Isto não significa que a obra é um “nada”; ela é sempre determinada em cada relação. Existe a matéria da obra, mas essa matéria não é nada até que seja determinada por uma relação que faça dela alguma coisa. O mesmo se daria, seguindo esta linha de argumentação, com objetos tais como a “loucura” ou a “sexualidade”. (2007, p. 344).

naturais se relacionam com as práticas que os objetivam, objetivação que parte das práticas vizinhas, em vez de ser direcionada por um motor único. Foucault não opõe a realidade à aparência, o que ele faz é “destituir” os supostos objetos naturais dos seus horizontes de racionalidade promissora. O discurso e as práticas não são instâncias ou infraestruturas que comandam a realidade ou a evolução social, pois não há por trás da realidade uma segunda realidade que a comande e explique. Não há acontecimento em última instância – todos são condicionados por certas práticas (2007, p. 347-348).

Veyne pode defender, assim, que Foucault não é um relativista. A sua história “humorística ou irônica” dissolve as aparências, nega os objetos naturais, mas não é relativista, pois um relativista consideraria que os seres humanos, ao longo dos séculos, pensaram coisas diferentes sobre o mesmo objeto. Em Foucault, no entanto, o ponto em questão não é o mesmo de uma época para a outra. Em relação a objetos como “a” sexualidade ou “o” poder, não é possível encontrar o que eles são, e não porque não se possa alcançar a verdade sobre eles, mas porque estes grandes objetos efetivamente não existem. Ainda assim, a história-genealogia foucaultiana seria capaz de preencher o programa da “história tradicional”, pois ela não deixa de lado a economia, a sociedade, apenas estrutura essa “matéria” de outro modo. Nas palavras de Veyne: “[...] não os séculos, os povos ou as civilizações, mas as práticas; as intrigas que ela conta são a *história das práticas* em que os homens viram verdades e das suas lutas em torno dessas verdades” (2007, p. 347).

O procedimento genealógico de Foucault à luz de Nietzsche: o pensamento que recusa os universais

Na primeira aula do curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault afirma que, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade para as práticas, prefere operar com as práticas concretas e o discurso “singular e estranho” que tais práticas supõem. Os universais, por conseguinte, precisariam passar pela grade dessas condutas práticas, e não o

contrário. Ele se move pela “decisão” teórica e metodológica de supor que os universais não existem. Por exemplo: é possível partir do princípio de que a loucura não existe e, assim, buscar compreender o que faz com que ela acabe existindo; com isto, a questão se torna entender o que é que determina a loucura enquanto objeto. Mais especificamente, para Foucault, seria o caso de entender qual seria a história a se produzir acerca dos diferentes acontecimentos e das diferentes práticas que se pautam por um suposto objeto que é a loucura. Foucault ressalta que não era o caso de interrogar os universais se utilizando do “método crítico” da história, mas sim de tomar como pressuposta a inexistência dos universais para indagar qual seria a história possível de ser produzida. Em poucas palavras, no lugar de analisar os universais pela história, tratava-se de fazer com que a história passasse pelo fio de um pensamento que recusa os universais (2008, p. 28-29).

O objeto de estudo de Foucault no curso *Nascimento da biopolítica* era a emergência do regime de verdade que advém com o princípio de autolimitação do governo. Ele chega a apontar que essa questão – sobre a emergência de um regime de verdade – é a mesma que já colocara anteriormente a respeito da loucura, da doença, da delinquência e da sexualidade. Em nenhum desses casos tratava-se de mostrar como tais objetos permaneceram por muito tempo ocultos até serem enfim descobertos, ou como eles seriam “torpes ilusões ou produtos ideológicos” a serem dissipados à luz da razão. O seu problema era mostrar quais interferências possibilitaram que toda uma série de práticas pudesse fazer com que universais que não existem, como a loucura e a delinquência, tornassem-se uma coisa, um objeto. O Estado e a economia, objetos tratados ao longo do curso, não são pensados como erros, ilusões ou ideologias. Esses objetos são coisas que não existiam, mas que, ainda assim, se estabeleceram no real – não pela construção de um erro, mas por um conjunto de práticas reais (2008, p. 27).

Em seu livro sobre Foucault, Paul Veyne defende que, uma vez que as variações que marcam a história dos “temas eternos do conhecimento” se explicitam até o fim, o tema ou objeto eterno se apaga. Por isso, ao analisar um objeto, em vez de se balizar por uma ideia geral bem conhecida – opção

na qual sempre se corre um risco maior de limitar-se a essa ideia –, seria mais fecundo partir do detalhe das práticas, do que se fazia e do que se dizia, e realizar o esforço intelectual de explicitar o discurso operante nelas. Pois, mesmo caso se concedesse que as ideias que se tem da sexualidade ou da loucura fazem referência a uma “coisa em si”, a uma realidade representável, a existência desses fenômenos é sempre singular. A generalidade deles é enganosa, pois ela procede, a cada vez, de diversos acasos e da complicada concatenação existente entre diferentes causalidades (2011, p. 20-21).

Foucault afirmava preocupar-se em situar a singularidade dos acontecimentos para além de toda finalidade monótona, e levar, assim, o mais longe possível a análise das formações históricas. Por meio desse procedimento, sob as continuidades enganosas, tornavam-se visíveis a singularidade e arbitrariedade dos fenômenos. Vale ressaltar que, para ele, a razão dessa arbitrariedade não se justificava pelas formas universais serem uma mentira, mas sim porque a colocação em jogo dessas formas é sempre histórica, marcada por rupturas e descontinuidades (Veyne, 2011, p. 33).

Na “aula sobre Nietzsche” do curso *Aulas sobre a vontade de saber*, de 1971, Foucault aborda dois importantes pontos concernentes à concepção sobre o conhecimento do autor da *Genealogia da moral*. O primeiro trata-se da asserção nietzschiana segundo a qual o conhecimento se produz em um “espaço de jogo” no qual está em questão algo diferente dele. O segundo ponto, correlacionado ao primeiro, corresponde à ideia de que não existe nenhuma garantia exterior para o conhecimento – o que permite pensá-lo por um viés outro que não o de leitura ou decifração da estrutura do mundo. De acordo com essa concepção de Nietzsche, aponta Foucault, os objetos não têm um sentido oculto a ser decifrado, nem uma essência que constitua sua inteligibilidade: “as coisas não são feitas para ser vistas ou conhecidas. Não voltam para nós um rosto inteligível que nos olhe ou que espere que nosso olhar cruze com elas” (2014, p. 184).

O §109 da *Gaia ciência* de Nietzsche parece corroborar com essa leitura, quando, para se contrapor à ideia de que o mundo poderia ser pensado

como um ser vivo ou como uma máquina, Nietzsche repudia a possibilidade de que ele fora construído com um objetivo. O “caráter” do mundo é o da ausência de ordem, divisão, forma e beleza, e não aquele preconizado pelos juízos estéticos e morais do homem (2001, p. 134-135). Na mesma aula do seu curso de 1971, Foucault aponta que, para Nietzsche, haveria até mesmo uma “maldade” do conhecimento, por ele sempre procurar por trás da superfície das coisas um segredo, e desse segredo buscar extrair uma essência. Nietzsche concebia o conhecimento como um *jogo* no qual diferentes camadas de aparência avançam indefinidamente sobre a própria aparência, e nisso consistiria a sua interminável novidade. O saber, nesse registro, é definido como aquilo que é preciso arrancar da suposta interioridade do conhecimento; pois, antes de ser busca pela verdade, o saber é o objeto de um querer, o instrumento de uma dominação, o fim de um desejo (2014, p. 18).

Em uma conferência proferida em 1978, intitulada *O que é a crítica?*, Foucault advertia que os seus conceitos de saber e poder não são entidades, potências ou transcendentais. O saber é então definido por ele como todos os procedimentos e efeitos de conhecimento aceitáveis num dado momento e em um domínio definido. O poder, por sua vez, é definido como uma série de “mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos” (2019, p. 33). É assim, admite Foucault, que a sua prática filosófica fabricava a *ficção* de uma história atravessada pela relação entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro com os mecanismos de sujeição ligados a esse discurso. Essa prática procurava saber quais eram as conexões possíveis de serem estabelecidas entre os mecanismos de coerção e os elementos de conhecimento, quais os jogos de reenvio e envio que se desenvolveriam entre eles, e, afinal, o que tornaria possível que um elemento de conhecimento atribuísse efeitos de poder a algo que poderia ser tomado como verdadeiro ou provável, incerto ou falso (2019, p. 33).

Saber e poder não são, portanto, princípios gerais da realidade: são termos que cumprem uma função metodológica. A cada momento de análise, tais termos possuem um conteúdo determinado e preciso – não existe um

saber ou um poder que seriam operantes por si mesmos. Para Foucault, tratava-se de descrever um nexos entre saber e poder que permitisse apreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema como o sistema penal, ou o da sexualidade, da doença mental, entre outros. O conjunto de procedimentos de poder e saber não são, por isso, analisados como universais aos quais a história aportaria um certo número de modificações (2019, p. 35-36). Foucault sustentava, como aponta Veyne, um “ceticismo sistemático” em relação aos universais antropológicos – a existência de uma invariante histórica era admitida apenas como último recurso (Veyne, 2011, p. 32).

No procedimento foucaultiano, o que se retoma na análise das “positividades” históricas são singularidades puras – nem encarnações de uma essência, nem individualizações de uma espécie. Singularidades tais como a loucura no mundo ocidental moderno, a sexualidade, o sistema jurídico-moral das punições. A análise foucaultiana das positividades supõe uma rede causal “complexa e fina” que não obedece a nenhum princípio de unidade piramidal e necessário. Em suas palavras: “nenhum recurso fundador, nenhuma fuga numa forma pura, eis aí sem dúvida um dos pontos mais importantes e dos mais contestáveis dessa abordagem histórico-filosófica” (2019, p. 33). Foucault não buscava encontrar um procedimento que o permitisse conhecer adequadamente os objetos do conhecimento. Antes, em suas pesquisas, utilizava-se de noções vazias tais como as de discurso, práticas, dispositivo; noções que servem de auxiliares ao pensamento e que não são nem adequadas nem inadequadas a um referente, dado não corresponderem a qualquer objeto determinado (Veyne, 2011, p. 80).

Levando em conta esse procedimento de se utilizar de “noções vazias”, mobilizo uma passagem de Nietzsche que considero ilustrativa para a compreensão desse “espírito” da genealogia foucaultiana:

Todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e simplificação – não voltado para o conhecimento, mas sim para o *apoderar-se* das coisas: “fim” e “meio” estão tão longe da essência como os “conceitos”. Com “fim” e “meio”, o aparelho do conhecimento apodera-se do processo (– *inventa-se* um processo que é compreensível!): com “conceitos”, porém,

apodera-se das “coisas” que constituem o processo (2008, p. 266).

Nietzsche defende a ideia de que o conhecimento é uma forma de se apoderar de um processo inventado; os conceitos, por sua vez, permitem que aquele que conhece se “apodere” das “coisas” que constituem esse processo. O conhecer tem como fim esquematizar e impor, de acordo com necessidades práticas, regularidade e forma ao caos – a necessidade de esquematizar serve aos fins de compreensão e de conformação das coisas ao semelhante. No interior desta concepção, a interpretação opera a função de introduzir a palavra e o sentido sobre a multiplicidade de diferenças que incidem sobre um objeto – em meio ao caos, a mentira das coisas. O interpretar é, por consequência, um jogo de relações caracterizadas por reunir as diferenças através da força. Esse jogo de relações impõe uma “marca” às diferenças, que permite a multiplicação dessas relações e torna possível a identidade e o retorno das diferenças sucessivas (2008, p. 269).

Não caberia, por isso, tentar entender as interpretações cristalizadas em um conhecimento a partir de regras que teriam ou não sido seguidas, de necessidades que teriam sido obedecidas ou mesmo de uma lei de causalidade que, afinal, é o próprio homem que projeta no acontecer. O cálculo do que acontece depende, antes, da possibilidade de retorno de casos idênticos – isto é, do estabelecimento daquilo que acontece em objetos conhecidos. Nietzsche trata a causalidade que imputamos aos fatos como um “temor diante do inabitual” e como uma “tentativa de descobrir nele algo conhecido”. O conhecimento se trata, então, menos de procurar a causa de uma coisa, e mais de procurar nessa coisa aquilo que é previamente conhecido, algo que delimite a sua regularidade e a sua identidade (2008, p. 286).

No §230 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche chega a afirmar que aquilo que é chamado de “espírito” significou, até então, nada mais do que uma vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, de restringir e dominar – um pendor de assimilar o novo ao antigo e de simplificar o complexo (2005, p. 122-123). Lição importante que parece ter sido levada em conta por

Foucault quando ele buscava, com sua armação conceitual, deixar clara a complexidade própria daquilo que ele buscava conhecer e se apropriar. Ao não guiar suas pesquisas pelos universais antropológicos, Foucault tentava evitar, o quanto podia, a conformação prévia dos objetos por esses universais. Para que não incorresse no risco de abordar cada questão histórica como um caso particular de um problema geral, era fundamental para Foucault tanto desenvolver suas análises a partir das especificidades que ele definia como “práticas” e “discursos”, quanto não tomar as noções de saber e poder como princípios gerais da realidade, mas como ferramentas metodológicas e circunscritas.

É certo que Foucault não incorria no erro de considerar que as categorias que criou não consolidavam, também elas, uma perspectiva acerca dos objetos. Certamente, foi capaz de notar que não escaparia da armadilha da vontade de saber. Afinal, a própria descrição das práticas também busca, a seu modo, uma referência a regularidades que servem ao conhecimento. Todavia, ao partir em suas descrições históricas da ideia de que existem relações recíprocas entre saber e poder, ele manteve-se em um registro que destacava o caráter arbitrário do conhecimento, seu caráter de conformação e apoderamento da realidade. Apoderamento que, certamente, não é um problema para quem considera, assim como Nietzsche, que este é o caráter próprio do conhecimento.

Como alertava Nietzsche, nenhum modo de expressão é adequado à verdade – o meio de expressão sempre expressa uma mera relação. Por isso, quando se busca o conhecimento, é menos o caso de encontrar qual a relação fundamental que deveria ser privilegiada na análise, e mais de *escolher* quais são os termos da relação que será privilegiada (2008, p. 321). Enquanto forma de conhecimento que busca se desligar da relação sujeito-objeto, a genealogia assume a sua não neutralidade. Trata-se de perspectiva que se coloca como tal, sem renunciar à descrição metódica de racionalidades e regularidades. Saber, poder, discursos, práticas. Todas essas noções, tão presentes em suas análises genealógicas, possibilitavam a Foucault de alguma maneira demarcar

a multiplicidade de relações que constituem um objeto, e a arbitrariedade própria da escolha das relações a serem privilegiadas. Elas permitiam, de tal modo, que ele promovesse uma historicização do sujeito de conhecimento, tantas vezes tomado como livre e desinteressado, e dos objetos do conhecimento, tantas vezes tomados como naturais ou “primordiais”.

### Considerações finais

Esse artigo procurou contribuir com algumas indicações de como a formulação do método genealógico foucaultiano é tributária de Nietzsche, principalmente em relação à ideia de que objetos e sujeitos do conhecimento devem ser tomados como produtos das relações de poder e saber. O desvio de Foucault de um tipo de análise que acreditava existir um regime de verdade despido das suas relações com o poder parece ter sido, em boa medida, fundamentado pela leitura das considerações de Nietzsche que destacavam a imbricação profunda que existe entre os jogos de força e a produção de conhecimento. Não se trata, evidentemente, de tentar apontar uma identificação total entre as posições dos dois pensadores, mas, antes, de não deixar ser esquecida a ideia nietzschiana segundo a qual os conceitos filosóficos crescem em relação e em parentesco uns com os outros. Pois, mesmo que surjam de modo arbitrário na história do pensamento, os conceitos não deixam de descrever sempre a mesma órbita: “(...) alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre os conceitos” (Nietzsche, 2005, p. 25).

Do ponto de vista nietzschiano, essa afinidade seria explicável pela seguinte razão: todos os conceitos se inscrevem em um círculo definido de antemão pela “metafísica da linguagem”, a razão (2006, p. 28). Talvez esta tenha sido uma importante lição aprendida por Foucault, levada em consideração quando ele buscava, com sua história da verdade, demarcar o caráter arbitrário e contingencial não só dos “objetos” pelos quais se debruçou – a loucura, a sexualidade, a delinquência – mas das próprias ferramentas conceituais das quais se utilizou em suas investigações. Postura intelectual

que parece ainda mais notável quando consideramos que, tal como atesta Nietzsche, “a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra” (2016, p. 41).

## Referências

- DREYFUS, Hubert L. RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo, Martins Fontes 2008.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, Freud e Marx: theatrum filosoficum*. São Paulo: Princípio, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O que é a crítica?*. Conferência “*Qu’est-ce que la critique?*” proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de maio de 1978. Rio de Janeiro: Lug Editora, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- MACHADO, R. *A genealogia do poder*. In: *Ciência e saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VEYNE, P. *Foucault revoluciona a História*. In: Como se escreve a história. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

**Artigo recebido em: 04/05/2021**

**Artigo aprovado em: 12/06/2022**

**Artigo publicado em: 30/08/2022**