

O Nominalismo de Foucault a partir de Nietzsche

[Foucault's Nominalism from Nietzsche]

Pedro de Souza*; Rodrigo de Oliveira Figueiredo**

Resumo: Neste artigo buscamos analisar alguns dos pressupostos metodológicos que contribuem para a compreensão do nominalismo de Foucault, assim como algumas das decorrências teóricas desse nominalismo. Com esse objetivo, na primeira parte tratamos da sua “recusa” dos universais, com ênfase na distinção, feita no primeiro volume da *História da sexualidade*, entre sexo e sexualidade. Em um segundo momento, sublinhamos esta opção de método de Foucault a partir de excertos de Nietzsche que demarcam o caráter arbitrário e contingente do conhecimento.

Palavras-chave: Foucault. Nietzsche. Nominalismo. Interpretação. Conhecimento.

Abstract: In this article, we seek to analyze some of the methodological assumptions that contribute to the understanding of Foucault's nominalism, as well as some of the theoretical consequences of this nominalism. With this intent, in the first part, we deal with his “refusal” of universals, emphasizing the distinction, made in the first volume of the *History of Sexuality*, between sex and sexuality. In a second moment, we underline this option of Foucault's method based on excerpts from Nietzsche that demarcate the knowledge's arbitrary and contingent character.

Keywords: Foucault. Nietzsche. Nominalism. Interpretation. Knowledge.

*Professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: pedesou@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4941-5827>.

**Mestrando pelo departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Bolsista FAPESP. E-mail: rodrigo.oliveira.figueiredo@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2317-0681>.

O fato de ninguém crer na realidade dos substantivos faz com que, paradoxalmente, seja infinito o seu número. Os idiomas do hemisfério boreal de Tlön possuem todos os nomes das línguas indo-europeias – e muitos outros mais.

Jorge Luis Borges

Introdução

No primeiro volume da *História da sexualidade*, obra publicada em 1976, Foucault apresenta a sua hipótese sobre o poder. De acordo com ela, o poder caracteriza-se por ser um jogo em que as relações de forças, em suas lutas e afrontamentos incessantes, são transformadas, reforçadas e invertidas. A procura pela condição de possibilidade do poder não deve, segundo esta hipótese, ser realizada tomando como pressuposta a existência de um ponto central, um foco único de soberania de onde partiriam as formas descendentes. Antes, o poder deve ser compreendido como o suporte móvel das correlações de forças que, por serem desiguais, induzem a estados de poder – estados 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. Foucault assume tal hipótese sobre o poder como *nominalista*: o poder não como instituição ou estrutura, nem como potência de que alguns seriam dotados, mas sim o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 2018, pp. 101-102).

É deste caráter “nominalista” do método foucaultiano que pretendemos tratar neste artigo. Pois, se é verdadeiro que Foucault não apresenta maiores explicações sobre o seu nominalismo, nem por isso ele deixa de indicar que pretende, ao menos, *supor* a inexistência dos universais. Na história da filosofia há uma longa história de teorias e debates sobre o nominalismo, mas o que nos interessa abordar é o modo como Foucault se usou de uma forma própria de nominalismo em suas pesquisas genealógicas, especialmente a partir da influência de Nietzsche. A suposição da inexistência dos universais trata-se, afinal, de um pressuposto metodológico relevante para as investigações de Foucault, ainda mais quando levamos em conta tratar-se de um filósofo que não tinha problemas em admitir que o que faz aparecer o objeto de estudo é o método escolhido. As relações de poder, por exemplo, só poderiam tornar-se visíveis pela *fabricação* de instrumentos destinados a fazê-las aparecer. Sobre este aspecto, Foucault era

claro: “[...] é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante” (FOUCAULT, 2015, p. 227).

Na segunda parte desse artigo, após apresentarmos a distinção que Foucault estabelece entre sexo e sexualidade, pretendemos mostrar o quanto a formulação do método genealógico foucaultiano é tributária de Nietzsche, principalmente em relação à salutar ideia de que os signos devem ser *historicizados*. As diferenças entre os dois autores devem sempre ser estudadas e levadas a sério, mas não é possível deixar de levar em consideração que os conceitos filosóficos, como indicava o próprio Nietzsche, crescem em relação e em parentesco uns com os outros. Pois, mesmo que surjam de modo aparentemente arbitrário na história do pensamento, os conceitos não deixam de descrever sempre a mesma órbita – *como se* algo os impelisse em uma inata e sistemática afinidade (NIETZSCHE, 2005, p. 25). Afinidade explicável por algo que parece cada vez mais esquecido: os conceitos se inscrevem em um círculo definido de antemão pelas regras da gramática, a “metafísica do povo”. Talvez esta seja uma valiosa lição em tempos nos quais muitas vezes acredita-se, através da criação desenfreada de novos signos, ser possível colocar-se para fora daquilo que condiciona o pensamento. No parágrafo 47 de *Aurora*, por exemplo, Nietzsche aponta como os “antigos”, a cada vez que estabeleciam uma nova palavra, acreditavam, com isso, ter feito uma nova descoberta. Estes crédulos, supondo ter então resolvido um problema, não se davam conta de que criaram um obstáculo para a solução. *As palavras estão em nosso caminho!* é o título deste parágrafo. Nele, Nietzsche expressa algo que ainda hoje soa atual: “a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra” (NIETZSCHE, 2016, p. 41).

Os universais não existem: os nomes na genealogia de Foucault

Feita esta breve introdução, iniciamos destacando um dos momentos em que Foucault afirmou explicitamente um de seus mais importantes pressupostos metodológicos, para então prosseguirmos com um exemplo de “aplicação” desse pressuposto, no primeiro volume da *História da sexualidade*. Essa formulação mais explícita a qual nos referimos foi apresentada na primeira aula do curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979. No início desta aula, Foucault afirma que, em seu método, ao invés de partir dos universais como grade de inteligibilidade para as práticas, prefere operar com as práticas concretas e com o discurso

“singular e estranho” que tais práticas supõem. Os universais, por conseguinte, precisariam passar pela grade dessas condutas práticas, e não o contrário. Foucault se move pela decisão teórica e metodológica de supor que os universais não existem. Partir, por exemplo, do princípio de que a loucura não existe e buscar, então, compreender o que faz com que ela acabe existindo – isto é, entender o que é que determina a loucura enquanto objeto. O seu problema se tornava, de tal modo, entender qual seria a história a se produzir acerca dos diferentes acontecimentos, das diferentes práticas que se pautam por um suposto objeto que é a loucura. Não seria o caso de interrogar os universais utilizando-se 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 suma, em vez de analisar os universais pela história, tratava-se de fazer com que a história passasse pelo fio de um pensamento que recusa os universais (FOUCAULT, 2008, pp. 28-29).

Um dos melhores exemplares dessa inversão de olhar pela qual o universal é historicizado encontra-se no momento final do primeiro volume da *História da sexualidade*, motivo pelo qual nos debruçaremos sobre alguns dos argumentos expostos nessa parte. Ao longo de todo o livro, Foucault esmera-se em apontar para a necessidade de pensar o *dispositivo de sexualidade* a partir das técnicas de poder contemporâneas a tal dispositivo. No final do quinto capítulo, ele apresenta o que constitui um passo importante para a nossa discussão, ao explicitar porque deve ser feita a distinção entre *sexo* e *sexualidade*. Para isso, ele aborda um conjunto de objeções possíveis à tese de seu livro. Por exemplo, ao falar de “sexualidade”, nãoalaria Foucault como se o sexo não existisse, redundando em um “historicismo mais precipitado do que radical”? Descrever o aumento da preocupação sexual desde o XVIII talvez o colocasse – afirma o suposto objetor – mais próximo ainda daquilo do que tentou se distanciar. Outra possível objeção é a de que Foucault teria apenas transposto para processos difusos alguns dos mecanismos que a psicanálise já havia identificado no indivíduo, com a diferença fundamental de que ela teria a vantagem de não desconhecer o ponto de partida de tudo isso: o *sexo*. Seria quase como se, para Foucault, restassem apenas efeitos sem apoio – uma sexualidade sem sexo (FOUCAULT, 2018, pp. 163-164).

Foucault defende-se desse conjunto de possíveis objeções distinguindo duas questões. A primeira é: será que a análise da sexualidade como dispositivo político realmente implica a elisão do corpo, da anatomia, do biológico? A resposta é negativa. Para ele, seria antes o caso de mostrar “de que modo se

articulam dispositivos de poder diretamente ao corpo a corpo, a funções, a processos fisiológicos, sensações, prazeres” (FOUCAULT, 2018, pp. 164-165). A sua análise, portanto, não implicaria um apagamento do corpo. Ela buscaria, de outra maneira, mostrar o entrecruzamento do biológico com o histórico à medida em que se desenvolvem as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. Tratava-se afinal de uma “história dos corpos” e da maneira como se investiu sobre o que há de mais material e de mais vivo neles (FOUCAULT, 2018, pp. 164-165).

A segunda questão que ele distingue, nesta resposta às possíveis objeções, é se não seria paradoxal tentar fazer uma história da sexualidade no nível dos corpos sem tratar, por menos que fosse, do sexo. O poder exercido por meio da sexualidade não deveria, afinal, dirigir-se especificamente a esse elemento do real que é o “sexo” – o sexo tomado *em geral*? Para a pergunta que ele mesmo armou, Foucault tem uma resposta bem elaborada. Ele sugere que é precisamente essa ideia do sexo que não pode passar sem um exame prévio. “O” sexo deve ser lido, como todos os outros supostos princípios últimos, como uma *ideia* historicamente formada – no caso, uma ideia formada no seio do dispositivo de sexualidade. O esforço de Foucault consiste, então, em mostrar que o sexo foi formado através das diferentes estratégias de poder, tendo desempenhado ele mesmo um papel no funcionamento dessas estratégias (FOUCAULT, 2018, p. 166).

Com essa ideia do sexo que foi formada no interior do dispositivo de sexualidade, tornava-se possível então supor a existência de algo mais do que “corpos, órgãos, localizações somáticas, funções, sistemas anátomo-fisiológicos, sensações, prazeres” (FOUCAULT, 2018, p. 166), algo com propriedades intrínsecas e leis próprias. Foucault mobiliza os casos da histeria, do onanismo, do fetichismo e do coito interrompido, exemplares de como se formou uma verdadeira teoria geral do sexo. O exemplo da “mais célebre das fraudes”, o *coitus interruptus*, mostra bem a emergência desse sexo que se estabelece entre a lei da realidade e uma economia de prazer que tenta contorná-la. A suposta instância do real denominada sexo aparece, no caso do coito interrompido, como algo que obriga que se ponha termo ao prazer; ao mesmo tempo, é pela própria economia prescrita por este real que o prazer poderia se manifestar. Para além da interpretação de Foucault sobre como foi formada a “teoria geral do sexo”, chamamos a atenção para como, neste registro de leitura foucaultiana, as ideias transformadas em *discursos* produzem efeitos concretos, efeitos visualizáveis nas práticas – isto independentemente de seu fundamento no “real”. A própria

ideia de coito interrompido é aqui tomada como um efeito concreto, uma prática que veio a existir apoiada na ideia geral do sexo (FOUCAULT, 2018, pp. 167-168).

Essa “teoria geral do sexo” exerceu um certo número de funções no dispositivo de sexualidade, das quais três foram as mais importantes. Em primeiro lugar, a noção de sexo permitiu agrupar, em uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres. Ela permitiu, ainda, fazer dessa unidade fictícia um princípio causal, sentido onipresente e segredo a descobrir por toda a parte. Assim, o “sexo” tornou-se capaz de funcionar simultaneamente como significante único e como significado universal. Segunda função: por meio da ideia de sexo, foi possível estabelecer a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução. Ao receber da biologia “algumas analogias incertas e uns poucos conceitos transplantados”, o saber sobre a sexualidade humana ganhou, por privilégio de vizinhança, uma garantia de quase cientificidade. Por fim, como terceira função, a noção de sexo garantiu uma reversão essencial: foi possível que a sexualidade não aparecesse na relação positiva que mantém com o poder, mas ancorada em uma instância irreduzível que o poder tenta sujeitar. A ideia “do sexo” não é, afinal, nada mais do que uma instância irreduzível que permite pensar o poder apenas como lei e interdição, destituído de toda a sua positividade (FOUCAULT, 2018, p. 168).

Elencadas essas funções, Foucault pode responder à “pergunta que não quer calar”: o que é esse sexo? Como defini-lo?

[...] o sexo nada mais é do que um *ponto ideal* tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é, ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres (FOUCAULT, 2018, p. 169).

Resposta que pode frustrar e balançar o julgamento daqueles que procuravam, com a leitura de uma *História da sexualidade*, finalmente entender qual é

o segredo do sexo, ou de como ele fora interditado e obliterado. O sexo, esse ponto ideal, é para o Foucault o “elemento mais especulativo”, o mais ideal e ao mesmo tempo mais interior (FOUCAULT, 2018, p. 169). Ponto interior, pois é a instância a qual, supostamente, chega-se após cavar mais fundo. Como o Nietzsche que nos é apresentado em sua conferência intitulada *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault sabia o que se encontra ao escavar o interior de uma coisa: a “verdade” da exterioridade, a pura superfície¹. A exterioridade do sexo pode, deste modo, aparecer como ponto ideal e especulativo – como parte do dispositivo de sexualidade. Dispositivo que é perpassado por diversos mecanismos de poder e saber, por diferentes estratégias e táticas, e pelas idas e vindas próprias de qualquer objeto que se modifica historicamente.

Essa pura exterioridade, todavia, não muda o fato de que o “sexo” exerce uma função a mais além dessas, função que atravessa e sustenta as primeiras. É pelo sexo que todos devem passar para ter acesso às suas próprias condições de inteligibilidade, assim como para acessar a totalidade do próprio corpo e do que permite afirmar uma identidade. Foucault chega mesmo a aludir ao “pacto faustiano” que o dispositivo de sexualidade inscreveu nos homens: valeria a pena trocar a vida inteira pelo sexo, pela sua verdade e soberania – “O sexo bem vale a morte”. Enquanto o dispositivo de sexualidade permitiria às técnicas de poder que elas investissem sobre a vida, o ponto fictício do sexo continuaria a exercer fascínio sobre cada um que quisesse nele escutar o “bramir da morte” (FOUCAULT, 2018, p. 170). Vê-se, uma vez mais, o “poder” que as ficções têm nessa história da verdade de Foucault.

Uma vez apresentada a sua argumentação sobre a formação da ideia de sexo, Foucault afirma o conteúdo “programático” do seu livro: “não referir uma história da sexualidade à instância autônoma do sexo; mostrar, porém, como “o sexo” se encontra na dependência histórica da sexualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 171). Não era razoável, afinal, situar o sexo do lado do “real” e a sexualidade do lado das ideias confusas e das ilusões, como se bastasse deixar de lado a preocupação com os “efeitos” e partir para as “causas”. A sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como seu elemento especulativo necessário, a noção de sexo. Por isso, também, não bastava acreditar que dizendo sim ao sexo se diria não ao poder – antes, se permaneceria uma vez mais embrenhado no interior do dispositivo de sexualidade. Foucault indica que, se havia uma saída, ela deveria ser buscada na tentativa de “liberação” da

¹Cf. FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: Ditos e escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 44.

instância do sexo, desse princípio unificador e primeiro que parecemos sempre contornar: “Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (FOUCAULT, 2018, p. 171).

Paul Veyne, em seu livro *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, ao abordar o procedimento genealógico de Foucault, assinala que uma vez que as variações que marcam a história dos temas eternos do conhecimento explicitam-se até o fim, o tema ou objeto eterno se apaga. É por isso que, ao analisar um objeto, ao invés 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, como o fazia Foucault, partir do detalhe das práticas, do que se fazia e do que se dizia, realizando o esforço intelectual de explicitar o discurso operante nelas. Mesmo caso se concedesse que as ideias que se têm da sexualidade ou da loucura fazem referência a uma “coisa em si”, a uma realidade representável, a existência desses fenômenos continuaria sendo sempre *singular*.

Como aponta Veyne, se a generalidade dos fenômenos é enganosa, é porque ela procede, a cada vez, de diversos acasos e da complicada concatenação existente entre diferentes causalidades. Por isso, Foucault preocupava-se, para além de toda finalidade monótona, em situar a singularidade dos acontecimentos e levar 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. Arbitrariedade que não se explica pelas formas universais serem uma “mentira”, mas, antes, porque a colocação em jogo dessas formas é sempre histórica, marcada por rupturas e descontinuidades (VEYNE, 2011, p. 33).

A crença na gramática: Foucault à luz de Nietzsche

Buscamos evidenciar, por meio da apresentação da distinção que Foucault estabelecia entre o dispositivo de sexualidade e o sexo, um dos momentos em que o dito nominalismo foucaultiano se apresenta de maneira mais fecunda: ao questionar o universal “sexo”, Foucault construiu, através da noção de sexualidade, um conceito que dava conta de diversos mecanismos de poder e saber importantes para a produção do “sujeito moderno”. Vale ressaltar que a “sexualidade” aparecia, em *A vontade de saber*, quase sempre conjugada à outras das noções das mais importantes quando pensamos no “momento” genealógico de

Foucault: *saber e poder*. É lugar comum nos estudos sobre a obra de Foucault apontar que o seu conceito de poder é, em grande medida, influenciado pelas reflexões de Nietzsche acerca das relações de forças, ainda que este conceito de Foucault não possa ser tomado como sinônimo da vontade de poder nietzschiana. Apesar desta relação entre Nietzsche e Foucault ser muito comentada, consideramos que nem sempre as consequências dela parecem ser tomadas em sua devida radicalidade, pelo o que se faz premente delimitar alguns dos aspectos mais relevantes daquilo que une esses dois autores. Não nos interessa, evidentemente, averiguar se Foucault é “fiel” à Nietzsche; trata-se, antes, de reforçar uma leitura que leve em conta a importância que os escritos de Nietzsche tiveram na formulação de alguns dos mais importantes conceitos de Foucault. Com isso, acreditamos abrir um caminho para pensar como, em suas investigações genealógicas, Foucault pensava a relação entre “nomes” e “coisas”; em que tipo de pressupostos se fundamentava, por exemplo, a sua suposição da inexistência dos universais, anunciada como procedimento metodológico na primeira aula do curso *Nascimento da biopolítica*.

Na “aula sobre Nietzsche” do curso *Aulas sobre a vontade de saber*, de 1971, Foucault aborda dois importantes pontos do modo como Nietzsche compreendia o conhecimento. O primeiro ponto é a asserção de que o conhecimento se produz em um “espaço de jogo” no qual sempre está em questão algo diferente dele. O segundo ponto, correlacionado ao primeiro, é a ideia de que não existe nenhuma garantia exterior para o conhecimento, o que permite pensá-lo por um viés outro que não o de uma leitura ou decifração da estrutura do mundo. De acordo com esta concepção de Nietzsche, 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” (FOUCAULT, 2014, p. 184).

O parágrafo 109 da *Gaia ciência* parece corroborar com essa leitura, quando Nietzsche, visando contrapor-se à ideia de que o mundo poderia ser pensado como ser vivo ou como uma máquina, repudia a possibilidade de que ele fora construído com um objetivo. O “caráter” do mundo não é aquele preconizado pelos juízos estéticos e morais do homem, mas sim marcado pela ausência de ordem, divisão, forma e beleza (NIETZSCHE, 2001, pp. 134-135). Foucault chama atenção para o fato de que, para Nietzsche, haveria até mesmo uma “maldade” do conhecimento, à medida em que se caracteriza por procurar por trás da superfície das coisas um segredo, e do segredo sempre busca extrair uma

essência. Para Nietzsche, o conhecimento é como um jogo no qual diferentes camadas de aparência avançam indefinidamente sobre a própria aparência – a interminável novidade do conhecimento consistiria precisamente neste jogo. O saber, neste registro, é aquilo que é preciso *arrancar* da suposta interioridade do conhecimento; antes de busca pela verdade, o saber é o objeto de um querer, o instrumento de uma dominação, o fim de um desejo (FOUCAULT, 2014, pp. 23-24).

Na conferência *O que é a crítica?*, Foucault adverte que os seus conceitos de saber e poder não são entidades, potências ou transcendentais. Neste texto, o saber é definido 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” (FOUCAULT, 2019, p. 33). Foucault explicita que era assim 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 pudesse atribuir efeitos de poder a algo considerado verdadeiro ou provável, incerto ou falso (FOUCAULT, 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 sistemas como o sistema penal, da sexualidade, da doença mental, entre outros. O conjunto de procedimentos de poder e saber não são, portanto, analisados como universais aos quais a história aportaria um certo número de modificações. De fato, como afirma Veyne, Foucault sustentava um ceticismo sistemático em relação aos universais antropológicos – a existência de um invariante histórico seria por ele admitida apenas como último recurso (VEYNE, 2011, p. 32).

No seu procedimento genealógico, o que se tentava retomar na análise das “positividades” históricas eram singularidades puras; isto é, não era o caso de

encontrar nem encarnações de uma essência, nem individualizações de uma espécie. Foucault buscava apreender singularidades tais como a loucura no mundo ocidental moderno, a sexualidade, o sistema jurídico-moral das punições. A sua análise das positivities supõe, sempre, 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” (FOUCAULT, 2019, p. 37). Não era o caso de encontrar um procedimento que permitisse conhecer adequadamente os objetos do conhecimento. Em suas pesquisas, Foucault utilizava-se de noções vazias tais como as de discurso, práticas, dispositivo; noções que servem de auxiliares ao pensamento, nem adequadas nem inadequadas a um referente, dado não corresponderem a qualquer objeto determinado (VEYNE, 2011, p. 80).

A ideia de que Foucault se utilizava de “noções vazias” nos permite a introdução de uma passagem de Nietzsche que consideramos ilustrativa para a compreensão desse “espírito” do procedimento genealógico foucaultiano:

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 (NIETZSCHE, 2008, p. 266).

Nietzsche caracteriza o conhecimento como uma forma de se apoderar de um processo inventado. O conhecer tem como fim esquematizar e impor, de acordo com necessidades práticas, regularidade e forma ao caos. Tal necessidade de esquematizar serve aos fins de compreensão e de conformação das coisas ao semelhante, ao igual. Por esta concepção, a interpretação é a introdução, em meio ao caos, da palavra e do sentido – é assim que se produz a *mentira* das coisas. Nietzsche considera o interpretar um jogo de relações caracterizado pela reunião das diferenças através da *força*. Esse jogo de relações impõe uma marca às diferenças, marca que, por sua vez, torna possível a multiplicação dessas relações, bem como a identidade e o retorno das diferenças sucessivas (NIETZSCHE, 2008, p. 269).

Para ele, por isso, não caberia tentar entender as interpretações cristalizadas em um conhecimento a partir de regras que teriam sido seguidas, de necessidades que tenham sido obedecidas ou mesmo por meio de uma lei de causalidade que, ademais, 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 avalia a causalidade que imputamos aos fatos como um “temor diante do inabitual” e como uma “tentativa de descobrir nele algo conhecido” (NIETZSCHE, 2008, p. 286). De tal maneira, a busca pelo conhecimento pode ser entendida não como a busca pela causa de uma coisa, mas como a procura, nessa coisa, do que é previamente conhecido, daquilo que delimita a sua regularidade e a sua identidade (NIETZSCHE, 2008, p. 286).

Na mesma direção, no parágrafo 230 de *Além do bem e do mal* Nietzsche sugere que aquilo que se chama “espírito” significou, até então, nada mais do que uma vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, de restringir e dominar – nada mais do que um pendor de assimilar o novo ao antigo e de simplificar o complexo (NIETZSCHE, 2005, pp. 122-123). Lição importante que parece ter sido levada em conta por Foucault quando ele procurava, por meio da definição dos seus próprios conceitos, deixar clara a multiplicidade daquilo do que o conhecimento tenta se apropriar. Ao não guiar suas pesquisas pelos universais antropológicos, Foucault tentava evitar, o quanto podia, a conformação prévia dos objetos. O estabelecimento de conceitos a partir das especificidades que definia em alguns de seus textos e cursos dos anos 70 como “discursos” e “práticas” permitia, a Foucault, não abordar cada questão histórica como um caso particular de um problema geral. Pois, em vez de apontar para as representações que os homens têm de si mesmos, o estudo das práticas se direciona para aquilo que os homens fazem e a maneira como fazem – para a racionalidade ou regularidade que organiza os modos de fazer.

Foucault provavelmente estava ciente de que as categorias que criava para suas investigações poderiam, elas também, contribuir para a consolidação de uma perspectiva acerca dos objetos. Não haveria porque ele com ele ser diferente, como se pudesse escapar da armadilha da vontade de saber. A própria descrição das práticas também busca, a seu modo, uma referência a regularidades, mesmo que tais regularidades sejam permeadas pelo descontínuo, pelo não-idêntico. No entanto, ao reportar suas descrições históricas a noções vazias, Foucault mantinha-se em um registro que põe em alto relevo o caráter

arbitrário do conhecimento, o seu caráter de conformação e apoderamento da realidade. Apoderamento que, para um nietzschiano, certamente não seria um problema, dado constituir o caráter próprio do conhecimento. Como Nietzsche indicava, nenhum modo de expressão é adequado à verdade. O meio de expressão sempre expressa uma mera relação. Em uma investigação teórica, não seria o caso do sujeito do conhecimento encontrar qual a relação fundamental do objeto a ser privilegiada na análise, mas sim de escolher quais seriam os termos da relação a ser privilegiada (NIETZSCHE, 2008, p. 321). Enquanto forma de conhecimento que busca se desligar da relação sujeito-objeto, a genealogia assume a sua não neutralidade.

Ainda em um espírito nietzschiano, talvez seria possível ser complacente com o hábito humano de tomar objetos do conhecimento como essenciais ou primordiais. Bastaria lembrar a asserção de Nietzsche no parágrafo 58 do livro II da *Gaia ciência*: “Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são” (NIETZSCHE, 2001, p. 96). É certo que a reputação, o peso e a medida habituais de uma coisa são quase sempre uma arbitrariedade, um erro em sua origem; isso não muda, porém, o fato de que é esse erro que termina, geração após geração, por tornar-se essência – dado que *atua* como essência. Nietzsche não deixa de nos lembrar a tolice de pensar que, ao se apontar para a origem do erro, se consegue com isso destruir facilmente o mundo erroneamente considerado essencial. Mais do que apontar a falsidade, é necessário criar: “Somente enquanto criadores podemos destruir!”. Consideração importante, desde que sempre pensada em conjunto com a conclusão que se segue a ela: “*Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas”*” (NIETZSCHE, 2001, p. 96).

Uma vez enredados no círculo gramatical², o nominalismo assumido por Foucault em alguns momentos da sua obra parece ser, ainda hoje, um ar fresco: ao invés de universais necessários, cristalizados, opta-se pela constituição de noções vazias que não buscam adequar o conhecimento a uma “realidade”. Antes, torna-se possível pensar como alguns nomes – alguns problemas – vieram a ser, e como eles deixaram de existir. A genealogia trata-se de perspectiva que se coloca como tal, sem por isso renunciar à descrição de racionalidades

²Lembremos da famosa frase de Nietzsche: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (Cf. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 28).

e regularidades. Saber, poder, discursos, práticas – todas essas noções vazias, privilegiadas em suas análises genealógicas, possibilitavam a Foucault demarcar a multiplicidade que constitui aquilo que tomamos como nossos objetos do conhecimento, bem como a arbitrariedade própria do conhecer.

Referências

- FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Ditos e escritos II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. pp. 40-55.
- _____. *O que é a crítica?*. Conferência “Qu’est-ce que la critique?”. Tradutores independentes. Rio de Janeiro: Lug Editora, 2019.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Recebido: 29/03/2022

Aprovado: 10/04/2022

Publicado: 30/04/2022