



Foucault, Nietzsche: teoria do conhecimento, teologia e crítica da modernidade

Foucault, Nietzsche: theory of knowledge, theology and modernity critique

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia^(a, b)

^(a) Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, Brasil

^(b) Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Greifswald, Alemanha

Resumo

Este artigo objetiva discutir a influência de Nietzsche na renovação político-metodológica da obra de Foucault na década de 1970, a partir de três textos: *Aulas sobre a vontade de saber: aula sobre Nietzsche* (1971), *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971) e *A verdade e as formas jurídicas: 1ª conferência* (1973). Pretendemos demonstrar que, para além da dissociação filológica entre *Ursprung* e *Erfindung* que abaliza os três textos, o argumento da ruptura da teoria do conhecimento com a teologia tematizado em dois deles desempenha uma função de importância capital para o desenvolvimento da genealogia do poder.

Palavras-chave: Foucault. Nietzsche. Genealogia. Invenção. Experimentalismo.

Abstract

This article aims to discuss the influence of Nietzsche in the political and methodological renovation in Foucault's work in the 1970s, from three texts: *Lessons about the will to know*: class on Nietzsche (1971), *Nietzsche, Genealogy, History* (1971) and *Truth and juridical forms*: 1st conference (1973). We intend to demonstrate that, in addition to the philological dissociation between *Ursprung* and *Erfindung* that guides the three texts, the argument of the rupture of the theory of knowledge with the theology plays an important function for the development of the genealogy of power.

Keywords: Foucault. Nietzsche. Genealogy. Invention. Experimentalism.

Introdução

Na primeira das conferências proferidas em maio de 1973, Foucault (2002) apresenta ao público brasileiro parte estratégica do que designou como a “reflexão metodológica”¹ de sua pesquisa em curso no início da década de 1970. Se não original, adverte ele mesmo, essa pesquisa deveria ao menos ser considerada como “renovadora”, na medida em que faz convergir algumas de suas preocupações teóricas da época no que Machado (2002, p. 11) designou como um “novo caminho para as análises históricas sobre as ciências”.

Se no período arqueológico da década de 1960 Foucault esteve preocupado com a constituição dos saberes sob a ótica das inter-relações discursivas e sua relação com as instituições, o que lhe permitia descrever “como” os saberes aparecem e se transformam, a partir da década de 1970 seu objetivo passa a ser:

[...] explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes [...] análise que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo

¹ Mais especificamente, a reflexão metodológica proposta por Foucault (2002), se articula em três eixos: i) a pesquisa histórica que investiga a formação dos domínios de saber a partir de práticas sociais; ii) a pesquisa metodológica focada na análise dos discursos; iii) a reelaboração da teoria do sujeito, abalizada pela psicanálise.

político – que em um terminologia nietzschiana Foucault chamará genealogia. (Machado, 2002, p. 11)

O deslocamento do exercício prioritariamente descritivo da arqueologia do saber para o projeto explicativo da genealogia do poder representa uma atualização significativa dos objetivos teóricos e políticos de Foucault. A partir do método genealógico, Foucault passa a se valer da questão do poder nas análises históricas para explicar não apenas o “como”, mas, sobretudo, o “porquê” da produção dos saberes, perspectiva fundamental para o reconhecimento e a investigação de questões como p. ex. a da evolução histórica dos métodos coercitivos e punitivos de repressão, assunto de *Vigiar e Punir* (1975).

As características que diferenciam os projetos teóricos de 1960 e 1970 no pensamento de Foucault, contudo, não constituem o objeto de análise deste artigo. Nosso interesse ao demarcá-los é apenas chamar a atenção para a fronteira que os divide, pois é na transição do projeto arqueológico para o genealógico, em meados de 1970, que se desencadeia parte substantiva da “renovação” (Foucault, 2002), “complementação” (Machado, 2012) ou “ampliação” (Davidson, 1992) do pensamento de Foucault, em grande medida impulsionada por sua interlocução com Nietzsche.

Uma leitura estratégica de três textos desse início de década – *Aulas sobre a vontade de saber: aula sobre Nietzsche* (1971), *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), e *A verdade e as formas jurídicas: 1ª conferência* (1973)² –, nos permitirá compreender alguns pormenores dessa interlocução e da renovação que então se desencadeia.

Hipóteses de trabalho, indulgência e maldade

Um acentuado caráter experimental permeia a obra de Foucault no início da década de 1970, particularmente nos textos que nos propomos a analisar, apresentados pelo filósofo como “hipóteses de trabalho”. Duas

² Doravante utilizaremos as abreviações “AVS” para as Aulas sobre a vontade de saber: aula sobre Nietzsche, “NGH” para Nietzsche, a genealogia e a história e “VFJ” para A verdade e as formas jurídicas: 1ª conferência.

conferências e um ensaio³, AVS, NGH e VFJ deixam transparecer tanto em seu conteúdo quanto em sua forma de exposição algumas características peculiares a um pensamento que atravessa um momento de transição, como se adverte no preâmbulo de VFJ:

O que gostaria de dizer-lhes nestas conferências são coisas possivelmente inexatas, falsas, errôneas, que apresentarei a título de hipótese de trabalho; hipótese de trabalho para um trabalho futuro. Pediria, para tanto, sua indulgência e, mais do que isto, sua maldade. Isto é, gostaria muito que, ao fim de cada conferência, me fizessem perguntas, críticas e objeções para que, na medida do possível e na medida em que meu espírito não é ainda rígido demais, possa pouco a pouco adaptar-me a elas; e que possamos assim, ao final dessas cinco conferências, ter feito, em conjunto, um trabalho ou eventualmente algum progresso. (Foucault, 2002, p. 07)

Em busca de um referencial analítico capaz de problematizar a fundo questões que sua arqueologia do saber apresentara, Foucault passa a se aventurar em pensamentos “inexatos, falsos e errôneos”. A recepção de AVS e VFJ exige, portanto, ouvidos especiais, uma vez que o que ali se enuncia são “hipóteses de trabalho” por parte de quem deliberadamente espera de seus ouvintes “indulgência” e “maldade”⁴. Algo similar se passa com NGH. Embora não se trate de uma conferência e sim de um ensaio, também nele reverbera o caráter hipotético das conferências, afinal como diferencia Adorno:

Ele [o ensaio] se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida

³ AVS foi uma conferência apresentada na Universidade McGill (Montreal) em abril de 1971. VFJ, por sua vez, foi proferida no Rio de Janeiro, na Pontifícia Universidade Católica, de 21 a 25 de maio de 1973.

⁴ Nesta direção, observa Chaves (2014, p. 10): “Entretanto, à solidão daquele que fala ‘cercado de microfones e gravadores, de alguns retardatários ou admirados que vêm se instalar bem próximos a ele’, se contrapunha, de forma complementar, o silêncio pleno de cumplicidades da plateia atenta. Um silêncio que é também um modo de falar, de assentir, que devolvia àquele que fala o gosto pelo aventurar-se no discurso, o risco certamente prazeroso de encontrar sozinho, por seus próprios meios, o antídoto, o contraveneno, que lhe permitisse sobreviver aos ‘poderes e perigos do discurso’, a uma ‘vontade de saber’ que se revestisse de uma única face, a da ‘vontade da verdade’. Silêncio e cumplicidade, enfim, que caucionavam plenamente a ‘pesquisa solitária e obstinada’ daquele que falava”.

contra o transitório, pela qual este é novamente condenado no conceito. O ensaio recua, assustado, diante da violência do dogma, que atribui dignidade ontológica ao resultado da abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido. (Adorno, 1994, p. 174)

Formas experimentais de exposição, a leitura em voz alta (*Vorlesung*, *Conférence*) e o ensaio (*essai*) são utilizadas por Foucault neste momento por uma questão de necessidade e interesse. Necessidade, pois no início de década sua renovação metodológica encontrava-se em pleno curso e ainda não havia alcançado uma forma mais definitiva (de onde o pedido de indulgência e maldade, para poder eventualmente alcançar “algum progresso” medindo-se pelas críticas).

Por outro lado, há também um interesse de ordem teórica nessas formas de exposição. Como bem observou Adorno, gêneros como o ensaio constituem uma recusa formal ao dogmatismo filosófico que desde Platão repeliu o mutável e o efêmero do cânone filosófico. A mutabilidade, a efemeridade, a individualidade, ou, como estamos designando, a condição experimental do pensamento, porém, são imprescindíveis ao projeto de genealogia do poder em formulação no início da década de 1970, e não apenas Foucault é consciente disso, mas também coerente com o método que está a desenvolver na medida em que franqueia o seu próprio pensamento ao jogo de interpretações.

A associação desse procedimento caracteristicamente experimental de Foucault a pensamentos como o da fluidez (*Flüchtigkeit*) de Nietzsche não deve causar espanto. Antes dele, porém, gostaríamos de sugerir que o estilo ensaístico de um Montaigne já apontava para uma tentativa parecida, quando p. ex. no capítulo X do Livro II dos *Ensaíos* ele afirma: “O que aí [na obra] se encontra é o produto de minha fantasia [...] que tomo de empréstimo aos outros [...] algo capaz de realçar ou apoiar a ideia que desenvolvo” (Montaigne, 1972, p. 196). Também Locke (em cuja associação ainda voltaremos a insistir), coaduna com um entendimento similar, ao advertir o leitor de seu *Ensaio acerca do entendimento humano* sobre o despropósito de invejá-lo na medida em que deixa em aberto para ele a “oportunidade para divertimento semelhante [Locke refere-se ao divertimento de escrever a obra; RBDV], se à medida que for lendo recorrer aos seus próprios pensamentos” (Locke, 1973, p. 141).

Lançando suas hipóteses de trabalho ao debate, Foucault promove e se submete no início da década de 1970 a um complexo experimento de reconstrução de si, pondo-se de algum modo na trilha daqueles que se opõem

à violência do dogma, ao cárcere do conceito, à opressão da individualidade. No seu caso, todavia, esse experimento se desenvolve de modo peculiar: a reconstrução de si implica a reinvenção do outro. É revirando sua “caixa de ferramentas”⁵, em especial Nietzsche⁶, que Foucault renovará as bases de sua reflexão metodológica em prol de sua genealogia do poder.

O experimento Nietzsche

Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. (Foucault, 2002, p. 13)

Não constitui uma novidade para os leitores de Foucault a grande influência que Nietzsche exerceu sobre sua obra e, em particular, sobre a renovação político-metodológica dos anos 1970. Passa despercebido, todavia, àqueles que se ocupam diretamente com as obras em que a genealogia do poder já se encontra metodologicamente mais consolidada, como *Vigiar e Punir* (1975) e o primeiro volume da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1976), o quê precisamente Foucault buscou na caixa de ferramentas de Nietzsche, e os ajustes que ele necessitou operar.

Na verdade, ao contrário do que se possa pensar, Foucault não encontra em Nietzsche elementos para renovar a sua reflexão metodológica. Por mais que a concepção usual de influência da clássica historiografia filosófica induza a este raciocínio, a rigor, não se trata de procurar e encontrar algo em Nietzsche (ou em quem quer que seja). Coerente com sua concepção engajada de saber, que tem em vista o jogo de poder e dominação envolvidos em

⁵ Como sugere a conhecida imagem proposta por Deleuze. Cf. Foucault (2012, p. 71).

⁶ Neste sentido, subscrevemos a ressalva de Chaves (2014, p. 14): “Reitero ainda, neste diapasão, a importância e o lugar decisivo do pensamento de Nietzsche para Foucault, na contrarcorrente de uma dupla tendência: aquela que insiste em considera-lo, excessivamente, uma espécie de continuador da tradição kantiana; ou ainda a que destaca seu débito para com a fenomenologia, sem demarcar com a clareza com que ele próprio o fez sua distância cada vez maior dessa tradição. Mas também não se trata, evidentemente, da caricatura do Nietzsche irracionalista, inimigo da Aufklärung, niilista desesperado, pós-modernista conservador”.

qualquer processo interpretativo, o trabalho de Foucault com suas ferramentas não se restringe a um exercício de mera investigação ou recepção.

Foucault conduz a ideia de interpretação às últimas consequências. Em seus textos e conferências, particularmente neste momento de renovação, investigação e invenção, recepção e reformulação, não são procedimentos dissonantes. Pelo contrário, eles se coadunam numa forma heterodoxa de saber, adversa daquela da historiografia filosófica que se assenta no princípio de não-contradição e nos *argumentum ad verecundiam*.

Faz-se importante adiantar aqui uma objeção, salvaguardada pelo próprio Foucault:

Mas, antes, gostaria de responder a uma possível objeção: “tudo isso é muito bonito mas não está em Nietzsche; foi seu delírio, sua obsessão de encontrar em toda parte relações de poder, em introduzir essa dimensão do político até na história do conhecimento ou na história da verdade, que lhe fez acreditar que Nietzsche dizia isto”. Eu responderia duas coisas. Primeiramente, tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana do conhecimento – pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito – mas apenas para mostrar que existe em Nietzsche um certo número de elementos que põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade. É um modelo que encontramos efetivamente em Nietzsche e penso mesmo que ele constitui em sua obra um dos modelos mais importantes para a compreensão de alguns elementos aparentemente contraditórios da sua concepção do conhecimento. (Foucault, 2002, p. 23)

Parte da crítica endereçada ao “Nietzsche de Foucault”, até onde conhecemos, ancora-se na prerrogativa da obsessão delirante do filósofo francês por encontrar relações de poder em tudo, quando não simplesmente Foucault é acusado de lidar com a obra de Nietzsche como um “ladrão de pensamento”, para utilizar outra conhecida expressão cunhada por Deleuze (1998). Foucault defende-se dessa crítica explicando que sua preocupação não é “mostrar” a concepção nietzscheana (do conhecimento p. ex.), mas tomá-la de acordo com seus interesses, por isso seu trabalho não deve ser considerado como o de um mero “comentador”, como se diz no jargão filosófico.

Foucault é um intérprete no sentido mais radical do termo; ele experimenta e deixa-se experimentar, interpreta e deixa-se interpretar.

Os textos que nos propomos a analisar dão forma a um destes experimentos, que estamos designando como o “experimento Nietzsche”, na medida em que se constrói particularmente em consonância, em relação com a leitura de Nietzsche, mas, também, e isso deve estar bastante claro, muitas vezes à revelia dele.

Os textos que Foucault escreve sobre/a partir/a despeito de Nietzsche talvez não sejam, de fato, a representação mais fidedigna do pensamento nietzschiano (se é que uma representação assim seja algo possível). Por mais óbvio que pareça esta afirmação, todavia, esses textos são um material substancial para se conhecer o pensamento de Foucault, tal como ele ressalta em seu prefácio à segunda edição da *História da loucura* (Foucault, 1978, p. 05).

A exemplo de Nietzsche (e neste ponto nos parece curioso o “purismo” exigido pelos nietzschianos), o trato de Foucault com suas “influências” revela muito sobre sua postura como pensador, sobre sua compreensão do conhecimento, das relações de poder etc. Foucault também se serve das pessoas como “lentes de aumento”; seu ataque, a exemplo do de Nietzsche, também é um “sinal de benevolência” (EH, “Por que sou tão sábio”, 7)⁷.

Ler Foucault na perspectiva de quem busca examinar em que medida ele, por assim dizer, foi fiel ou não à obra de Nietzsche, como se fidelidade fosse uma virtude filosófica para Foucault, ou mesmo para Nietzsche, nos parece, portanto, um despropósito. É importante estar ciente do caráter licencioso de muitas investidas da interpretação de Foucault, porém não como quem avalia um trabalho de fontes, e sim na perspectiva de tentar compreender por qual motivo e com qual interesse ele age assim.

Como fica claro na resposta à objeção antecipada, foi a busca de um (contra)modelo que possibilitasse uma análise histórico-política da verdade o que Foucault perseguiu no início da década de 1970, na contramão de certa “tendência” ou “forma de análise” ainda em voga na segunda metade do século XX:

[...] existe uma tendência que poderíamos chamar, um tanto ironicamente, de marxismo acadêmico, que consiste em procurar de que maneira as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão.

⁷ Doravante utilizaremos as abreviações convencionadas para a citação das obras de Nietzsche, a saber: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*: WL/VM; *Humano demasiado Humano*: MA/HH; *A Gaia Ciência*: FW/GC; *Genealogia da moral*: GM; *Ecce Homo*: EH.

Parece-me que essa forma de análise, tradicional no marxismo universitário da França e da Europa, apresenta um defeito muito grave: o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado. (Foucault, 2002, p. 08)

Mesmo um século depois, Nietzsche(re)surge para Foucault como o melhor, o mais eficaz e o mais atual modelo do qual se poderia lançar mão para rechaçar o fundo teórico de uma concepção de subjetividade ainda assentada na pressuposição a-priorista de que o sujeito do conhecimento e as próprias formas do conhecimento são de certo modo dadas prévia e definitivamente.

Atualmente, quando se faz história – história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo 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. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir. (Foucault, 2002, p. 11)

Por mais anacrônico que pareça é em Nietzsche, e não no marxismo universitário de cem anos depois, que Foucault encontra “um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento” (Foucault, 2002, p. 13). O “modelo Nietzsche” é resgatado, portanto, como um contra-referencial, um contraexemplo, um instrumento de crítica a uma compreensão peculiar de subjetividade reerguida no séc. XX, a despeito dos ataques que sofrera no séc. XIX por parte de pensadores como o próprio Nietzsche.

Foucault busca em Nietzsche um aliado na luta contra a reedição do discurso de inspiração essencialista e a-priorista do ambiente universitário europeu do séc. XX, na expectativa de poder falar e pensar:

- falar de signo e de interpretação, de sua indissociabilidade, fora de uma fenomenologia;
- falar de signos fora de todo “estruturalismo”;
- falar de interpretação fora de toda referência a um sujeito originário;
- articular as análises dos sistemas de signos com a análise das formas de violência e de dominação;
- pensar o conhecimento como um processo histórico antes de toda problemática da verdade e mais fundamentalmente que na relação sujeito-objeto. (Foucault, 2014, pp. 192-193)

Os objetivos acima abalizam o registro e o tipo de conhecimento que Foucault passa a perseguir na década de 1970. A análise aprofundada de cada um deles exigiria um trabalho à parte, que o próprio Foucault não desenvolve efetivamente nos textos que nos propomos a investigar, dedicados quase que exclusivamente a explorar o terceiro tópico (“falar de interpretação fora de toda referência a um sujeito originário”).

A genealogia foucaultiana quer poder falar e pensar antes e fora da compreensão fenomenológica, estruturalista e referencial dos símbolos e da interpretação, considerando os processos históricos do conhecimento, seus sujeitos e a relação entre os sistemas de signos e as formas de violência e dominação, pois somente nessa perspectiva será possível compreender “como as práticas sociais podem engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetivos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento” (Foucault, 2002, p. 07).

Não obstante, compete insistir na reiterada preocupação de Foucault em situar-se “fora” e/ou “antes” de certas linhagens e categorias filosóficas, como a fenomenologia e o estruturalismo, o sujeito originário e a dicotomia sujeito-objeto. É a busca obsessiva por um “não-lugar” do falar e do pensar, por um registro especial de sentido, uma “terceira margem do rio”, que conduz Foucault estrategicamente a visitar Nietzsche e a lançar seu pensamento num experimento radical.

Tanto Nietzsche quanto Foucault, embora separados por exatamente um século se considerarmos o intervalo entre VFJ (1973) e *Sobre verdade e*

mentira no sentido extramoral (1873), objetivaram igualmente “sustar”⁸ uma “tradição filosoficamente tradicional do sujeito”, obstáculo elementar ao desenvolvimento do projeto genealógico de ambos, a despeito de suas especificidades.

Na trilha de um amplo pensamento experimental, Nietzsche (e outros como Wittgenstein, Austin e Searle)⁹, ressurge para Foucault como o filósofo do antes, do fora, do além (*außer*), capaz de apontar um caminho de pensamento alternativo ao do “logocentrismo” ocidental.

Erfindung x Ursprung: Nietzsche, a genealogia e a história

O que me proponho agora é seguir na obra de Nietzsche os lineamentos que nos podem servir de modelo para as análises em questão (Foucault, 2002, p. 13).

A busca de Foucault por um registro antes e fora do logocentrismo ocidental possui contornos semelhantes nos três textos que nos propomos a investigar: a distinção filológico-filosófica entre *Erfindung* e *Ursprung*¹⁰. Em AVS e VFJ Foucault a apresenta e exemplifica de modo breve, partindo logo para suas consequências (mesmo porque se tratam de conferências). Em NGH, por sua vez, além de uma argumentação mais detalhada e um trabalho filológico mais cauteloso, ele estabelece uma designação (inexistente

⁸ Cf.: “Para retomar meu ponto de partida, podemos ver como, em uma certa tradição universitária ou acadêmica do marxismo, esta concepção filosoficamente tradicional do sujeito não foi ainda *sustada*.” (Foucault, 2002, p. 10. *Grifo nosso*)

⁹ Como sugere Brusotti (2014, p. 359)

¹⁰ Para não nos alongar ainda mais em prolegômenos, gostaríamos apenas registrar que a argumentação de Foucault nestes textos tem como referência basicamente quatro obras de Nietzsche: i) Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1873), que Foucault utiliza amplamente em todos os textos; ii) A Gaia Ciência (1882); iii) Genealogia da moral (1887) e; iv) uma seleção de apontamentos do Nachlass (que Foucault ainda cita como A vontade de poder, utilizando como texto de referência a tradução francesa de G. Bianquis publicada pela Gallimard em dois volumes [1947-1948]), em sua maioria datados da segunda metade da década de 1880. Cabe registrar que em AVS e VFJ o ponto de partida da argumentação de Foucault é o texto de Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, texto do assim chamado “período de juventude” de Nietzsche (1870-1876), intencionalmente não publicado pelo autor, que Foucault “mescla” indiscriminadamente a citações de obras e apontamentos em sua maioria do “período maduro” (1882-1889).

nos outros textos) para classificar o emprego dos termos, nosso ponto de partida:

Encontram-se em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*. Um não é marcado: é encontrado em alternância com o termo *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. Para *Genealogia da Moral*, por exemplo, fala, a propósito do dever moral ou do sentimento da falta, de *Entstehung* ou de *Ursprung*. Em *A Gaia Ciência* se trata, a propósito da lógica e do conhecimento, de *Ursprung*, de *Entstehung*, ou de *Herkunft*. O outro emprego da palavra é marcado. Nietzsche o coloca em oposição a um outro termo: o primeiro parágrafo de *Humano Demasiadamente Humano* coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões über *Herkunft und Anfang*. (Foucault, 2012, p. 56)

De acordo com Foucault é possível distinguir dois empregos (*emplois*) do substantivo masculino *Ursprung* na obra de Nietzsche: i) o primeiro, não marcado, “arbitrário” (*arbitraire*), fora utilizado à revelia por Nietzsche e eventualmente até de maneira “irônica e depreciativa” (*ironique et décectif*) com finalidade crítica; ii) o segundo, “marcado” (*marqué*), teria sido empregado de modo mais específico, intencional, para situar uma oposição ao substantivo *Herkunft*:

[...] a palavra que [Nietzsche] emprega, invenção, – o termo alemão é *Erfindung* –, é frequentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando fala de invenção, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra origem. Quando diz invenção é para não dizer origem; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*. (Foucault, 2002, p. 14)

Um leitor habituado aos textos originais de Nietzsche perceberá que a afirmação final de Foucault na última citação é exagerada. Embora Foucault afirme em VFJ que dispõe de um “certo número de provas” para atestar o uso distinto desses termos na obra de Nietzsche, e se proponha a apresentar alguns deles¹¹, ele mesmo observa em NGH que até na GM, onde há um interesse teórico deliberado na dissociação de *Erfindung* e *Ursprung*,

¹¹ Nos três textos ele basicamente recorre a três exemplos: i) FW/GC 151 (*Da origem das religiões; Vom Ursprunge der Religion*); ii) FW/GC 84 (*Da origem da poesia; Vom Ursprunge der Poesie*); GM, I, 14. Segundo pensamos, as “provas” de Foucault equalizam textos diversos sob a prerrogativa de que em todos eles o objetivo de Nietzsche é mostrar que não há uma origem (nobre ou metafísica)

Nietzsche acaba os utilizando (no final da obra, p. ex.) de “modo neutro e equivalente”.

Como já dissemos, porém, interessa-nos mais compreender os exageros de Foucault do que denunciá-los. Em virtude disso, compete questionar: qual é o objetivo de Foucault ao diferenciar (ou forjar a diferenciação) entre *Erfindung* e *Ursprung*? Ou, do modo como ele mesmo pergunta e responde: “Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)?”:

Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. (Foucault, 2012, p. 58)

A resposta às indagações anteriores conduz os textos de Foucault para caminhos diversos. Em AVS e VFJ Foucault serve-se da distinção entre *Erfindung* e *Ursprung* (particularmente no modo como ela se apresenta em WL/VM), para operar uma aguda crítica à teoria do conhecimento moderna, assentada na relação dicotômica entre sujeito e objeto. Já em NGH, assunto específico deste tópico, ele a utiliza (servindo-se então de algumas citações de FW/GC e GM), para dissociar os métodos histórico e genealógico.

Enveredando na discussão de NGH, Foucault explica que a busca da *Ursprung* é o que funda a pesquisa histórico-metafísica tradicional, enquanto o reconhecimento da *Erfindung* da *Ursprung* caracteriza o procedimento genealógico. A pergunta pela *Ursprung* pressupõe como certa a existência de uma essência exata, pura, anterior da coisa. O ser, a essência, o átomo, a substância são, portanto, significações ideais retoricamente pressupostas desde o antigo modo de perguntar da metafísica grego-socrática – “o que é?” (*tiestin*)¹². Apenas como exemplo, a busca de Sócrates pela amizade no *Lísias*,

da religião, da poesia e dos ideais, mas que um dia eles foram inventados, fabricados, produzidos por uma série de mecanismos, de pequenos mecanismos” (Foucault, 2002).

¹² Nesta direção, vale recobrar o comentário de Nietzsche: “‘O ‘o que é isso?’ é uma *posição de sentido* visto a partir de outra coisa. A ‘*essência*’, a ‘*entidade*’ é algo perspectivista e pressupõe já uma multiplicidade. [...]” (KSA 12, 140). *Tradução nossa*. No original: “Das ‘was ist das’ ist eine *Sinn-*

parte do pressuposto de que a amizade seja algo possível de ser reencontrado em sua origem (no caso, mediante o exercício do método dialógico).

A pressuposição da origem, por conseguinte, desabona todas as eventuais “astúcias, disfarces e máscaras” que competem para o delineamento de algum processo, pois se há uma origem essencial que sustenta determinadas coisas, fatos ou fenômenos, tais astúcias seriam apenas obstáculos a serem transpostos para o seu real reconhecimento ou, para falar ao modo de Platão, aparências a serem demovidas na busca pela essência verdadeira.

Foucault já havia se apercebido dessa questão no período arqueológico, quando tratou de descrever a positivação dos saberes. Seu ambiente intelectual e político na década de 1970, todavia, exigia dele uma “história política do conhecimento” (Foucault, 2002, p. 23), capaz de explicar as motivações que agem sobre tais positivações de saber, o que lhe colocava além da arqueologia e na contramão da pesquisa histórica usual:

A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem”. (Foucault, 2012, p. 56)

A busca obstinada de Foucault por desarticular a velha noção de origem tem como primeiro alvo principal o desdobramento meta-histórico das significações ideais que constituiu parte substancial da investigação da origem na tradição metafísica. As significações ideais, de procedência dedutiva ou indutiva, extirparam o dispositivo do poder da história do conhecimento. Em razão disso, observa Foucault:

Ora, se quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximarmos da forma de vida, de existência, de ascetismo, própria ao filósofo. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de luta e de poder – na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de

Setzung von etwas Anderem ausgesehen. Die ‘Essenz’, die ‘Wesenheit’ ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus” (KSA 12, 140).

poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento. (Foucault, 2002, p. 23)

O político, e não o filósofo, é apresentado em NGH como aquele que melhor compreende o processo de “fabricação” do conhecimento, justamente porque o compreende como algo fabricado e não como algo que possui uma “origem”. O político é o grande personagem da pesquisa genealógica (e não o filósofo, como na dialética platônica p. ex.), aquele cuja forma de vida quer acerrar-se não da origem, mas da proveniência (*provenance*) das invenções humanas:

Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. São ordinariamente traduzidos por “origem”, mas é preciso tentar a reconstituição de sua articulação própria. *Herkunft*: é o tronco de uma raça, é a *proveniência*; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza. Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social. Entretanto, não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma ideia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes: [...]. (Foucault, 2012, p. 63)

Enquanto na pesquisa da origem (*Ursprung*) busca-se uma semelhança e identidade ideais, na análise da proveniência (*Erfindung*), vista sob a ótica das relações de poder, tem-se em mente o caráter descontínuo, acidental, as astúcias, disfarces e máscaras que competem para a fabricação de algo.

Isso implica basicamente em reconhecer que, diferente do que idealiza a pesquisa da origem, comungada ao longo de toda a tradição ocidental pela filosofia metafísica e pelo historicismo, a invenção de algo não possui um caráter solene, original, sagrado, mas baixo, mesquinho, tracejado por rupturas e não por continuidades:

A invenção – *Erfindung* – para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. [...] O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinhas em mesquinhas, de pequena em pequena coisa,

que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. (Foucault, 2002, pp. 15-16)

Foucault aqui reedita um dos principais argumentos de Nietzsche, particularmente desenvolvido em MA/HH. Nesta obra de 1878, insígnia de sua investida no filosofar histórico contra os postulados gerais da metafísica, Nietzsche denuncia que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MA/HH I, 2), aquilo que os impediu de perceber que “o homem veio a ser”, e que, por conseguinte, “não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas (MA/HH I, 2).

Se não existem verdades absolutas, originais, não há sentido em diligenciar em prol de uma pesquisa de origem. O que de melhor o homem pode compreender com “bom método histórico” são algumas mesquinhas, ou como estabelece a terminologia de Nietzsche, “pequenas verdades desprezíveis” (MA/HH I, 3). Essas verdades pequenas, antes rechaçadas pela pesquisa histórica, emergem ao primeiro plano de interesses, pois é “de pequena em pequena coisa”, rastreando pormenores, eventualidades, que o genealogista poderá acercar-se de seus objetivos.

Seguindo a trilha deixada por Nietzsche, o “bom método histórico” da genealogia do poder de Foucault deve se desiludir do “azul” dos idealismos de toda a sorte e fiar-se no desprezível “cinza”¹³ dos documentos e pergaminhos de modo a substituir o “improvável pelo mais provável e ocasionalmente um erro por outro” (GM, Prólogo, 4).

Erfindung x Ursprung: Aulas sobre a Vontade de Saber e a Verdade e as formas jurídicas

Como dissemos anteriormente, divergindo um pouco de NGH, em AVS e VFJ a distinção entre *Erfindung* e *Ursprung* é o pretexto para Foucault lançar-se numa aguda crítica à teoria do conhecimento moderna, particularmente às categorias de sujeito e objeto e à legitimidade de sua relação.

¹³ Cf. Foucault (2012, p. 55), aludindo à diferenciação de Nietzsche na GM entre o azul dos genealogistas ingleses e o cinza de sua própria genealogia.

Importante destacar que nas duas conferências Foucault recorre a WL/VM como ponto de partida de sua argumentação¹⁴. Além do potencial retórico desse texto, dado o impacto da fábula que o inicia, há um interesse estratégico por parte de Foucault ao resgatá-lo. Como o filósofo faz notar em VFJ, WL/VM é um texto de grande “insolência” e “desenvoltura” de Nietzsche, que pronuncia-se criticamente sobre as formas puras do conhecimento em 1873, e “[...] não devemos nos esquecer que em 1873 estamos, senão em pleno kantismo, pelo menos, em pleno neo-kantismo” (Foucault, 2002, p. 14). A ressalva é importante, pois de algum modo Foucault parece enxergar em seu próprio pensamento uma reedição da insolência nietzschiana, uma vez que, cem anos depois, é ele quem então volta-se contra o marxismo universitário da França e da Europa assentado em pressupostos caudatários daqueles antes combatidos por Nietzsche.

Mas, em que consistiu a insolência e desenvoltura de Nietzsche, e, em sua forma reeditada um século depois, a de Foucault?

Considerarei inicialmente, e de bom grado, a insolência, a desenvoltura de Nietzsche ao dizer que o conhecimento foi inventado [...] dizer que ele foi 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. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. (Foucault, 2002, p. 16)

Se em NGH a substituição de *Erfindung* por *Ursprung* implicou uma reviravolta no modo de compreender a pesquisa da origem e da verdade, no contexto de VFJ e AVS o foco da atenção é direcionado à fabricação dela. Na verdade, como se percebe, os três textos tratam sobre dois lados da mesma questão: a verdade que se fabrica pela busca da origem ou a origem que se fabrica pela busca da verdade.

¹⁴ Foucault retoma o escrito intencionalmente não publicado do período de juventude de Nietzsche, WL/VM. Em ambos os casos Foucault cita a fábula da invenção do conhecimento que inaugura o texto. Como se sabe, antes de WL/VM Nietzsche já havia apresentado uma versão anterior dessa fábula no prefácio *Ueber das Pathos der Wahrheit*. (Cf. KSA 1, 759 ss.). Sobre WL/VM comenta Nietzsche em MA/HH, Prefácio, I: “[...] eu já estava, quanto à minha pessoa, em pleno ceticismo e decomposição moral, ou seja, tanto na crítica como no aprofundamento de todo pessimismo até então havido e não acreditava “em mais nada”, como diz o povo, nem em Schopenhauer: justamente então escrevi algo que mantive inédito: *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*.”

Em VFJ e AVS, todavia, é a primeira questão que passa ao primeiro plano, e Foucault toma parte numa discussão epistemológica, típica do séc. XIX, para sustentar sua renovação metodológica. Em VFJ, como se lê na última citação, o argumento de Foucault se articula por meio da desnaturalização do conhecimento. Dizer que o conhecimento não tem origem significa dizer que ele é inventado, por conseguinte, que ele não está inscrito no seio da natureza, que ele não é inerente ao apetite, instinto ou natureza humana, contrariando a premissa milenar promulgada desde a metafísica grega.

Foucault insiste nessa negativa explicando que, embora tenha relação com os instintos, o conhecimento não está presente neles, não é um dentre eles, mas simplesmente o resultado de seu jogo de afrontamento e junção.

Portanto, para Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como que o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas. Efeito de superfície, não delineado de antemão na natureza humana, o conhecimento vem atuar diante dos instintos, acima deles, no meio deles; ele os comprime, traduz um certo estado de tensão ou de apaziguamento entre os instintos. Mas não se pode deduzir o conhecimento, de maneira analítica segundo uma espécie de derivação natural. Não se pode, de modo necessário, deduzi-lo dos próprios instintos. O conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contranatural. (Foucault, 2002, pp. 16-17)

Embora tenha no confronto dos instintos o seu ponto de partida, o conhecimento não é equivalente a eles, mas tão somente um “efeito de superfície não delineado de antemão”, o que nos faz lembrar a discussão de Nietzsche p. ex. em FW/GC 354. Isto é, o conhecimento é uma espécie de efeito ou desmembramento artificial do conflito dos instintos, uma ruptura que acaba se encaixando diante, acima e no meio os instintos, comprimindo-os e traduzindo-os.

Não há, no fundo, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer. Em termos mais rigorosamente kantianos, seria necessário dizer que as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas. Eis a grande ruptura com o que havia sido tradição da Filosofia ocidental, quando até mesmo Kant foi o primeiro a dizer explicitamente que as condições de experiência e do objeto de experiência eram idênticas. Nietzsche pensa ao contrário, que entre conhecimento e mundo a conhecer há tanta diferença quanto entre conhecimento e natureza humana. Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza. (Foucault, 2002, pp. 17-18)

Foucault faz um verdadeiro malabarismo teórico nas duas últimas citações para tentar descaracterizar uma relação de ordem causal entre conhecimento e instinto. O filósofo ainda traduz ironicamente essa ideia em termos kantianos para mostrar que com ela Nietzsche rompe tanto com a tradição clássica da filosofia ocidental quanto com a própria filosofia kantiana ou neo-kantiana ainda em voga na segunda metade do século XIX (e, na percepção de Foucault, na segunda metade do séc. XX).

O grande problema aqui, como perceberá um leitor de Nietzsche, é tentar justificar como o conhecimento pode ser contra-instintivo se os instintos (examinados em WL/VM justamente sob a ótica da natureza), constituem o pano de fundo das invenções humanas. Foucault se apressa em concluir que o conhecimento não está ligado à natureza humana, não deriva dela, nem mesmo aparenta-se a ela. De acordo com ele, entre o conhecimento e o mundo a conhecer não há uma relação de adequação, semelhança, reconhecimento ou identificação, mas sim, e aqui sua genealogia do poder mostra a sua face, uma relação de ruptura, violência, dominação.

Neste ponto, porém, a argumentação de AVS é mais detalhada e incisiva, na medida em que apresenta e pormenoriza quatro consequências do conhecimento ser uma invenção. O conhecimento ser uma invenção significa, de acordo com Foucault (2014, pp.183-185) que: i) “ele não está inscrito no seio da natureza, que não constitui o mais antigo instinto do homem” e, “principalmente que sua possibilidade não é definida por sua própria forma”; ii) que “ele é sem modelo, que não tem uma garantia exterior em algo como um intelecto divino”; iii) que ele “não se articula como uma leitura, uma decisão, uma percepção ou uma evidência a respeito

da estrutura do mundo”, isto é, que “as coisas não são feitas para ser vistas ou conhecidas”; iv) que ele “é o resultado de uma operação complexa”, um modo de rir, menosprezar e detestar as coisas que conhece e aquele que conhece (numa referência a Spinoza).

Tendo em vista essas quatro grandes consequências, presentes de modo diverso em ambos os textos, a conclusão final do argumento de Foucault, tanto em AVS quanto em VFJ encaminha-se para algo similar. Observa ele em AVS que “*Grosso modo*, o conhecimento na forma de relações de realidade não é realmente um conhecimento, e o que chamamos realmente de um conhecimento é uma mentira com referência a toda e qualquer relação de realidade” (Foucault, 2014, p. 192), e, de modo sucinto e polêmico em VFJ: “conhecimento é sempre um desconhecimento” (Foucault, 2002, p. 25).

Como se percebe, a problematização do logocentrismo a partir de uma ótica nietzschiana possibilita a Foucault forjar as ferramentas de que necessita para lançar-se no embate contra o ambiente universitário de seu tempo e, para além dele, contra parte significativa da filosofia ocidental.

A filosofia ocidental – e, desta vez, não é preciso referir-nos a Descartes, podemos remontar a Platão – sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade. Todos esses grandes temas são agora postos em questão. [...] Só há conhecimento na medida em que, entre o homem e o que ele conhece, se estabelece, se trama algo como uma luta singular, um tête-à-tête, um duelo. [...] Eis, portanto, como através dos textos de Nietzsche podemos restituir não uma teoria geral do conhecimento, mas um modelo que permite abordar o objeto destas conferências, o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade. (Foucault, 2002, p. 22 e 26)

Norteadado pelo “problema da formação...”, Foucault passa a desenvolver uma genealogia do poder capaz de pensar uma história da verdade sem basear-se na verdade, uma história do conhecimento liberta do conhecimento, uma busca da origem (*Herkunft*) sem origem (*Ursprung*).

A ruptura da teoria do conhecimento com a teologia

Tanto em VFJ quanto em AVS Foucault margeia um argumento que não nos parece receber a devida atenção por parte de seus intérpretes, mas que é de importância estratégica para a compreensão de seu processo

de renovação metodológica em curso no início da década de 1970. Como sinalizamos no início deste artigo, no intercurso da arqueologia do saber com a genealogia do poder, Foucault passa obstinadamente a perseguir um registro especial de sentido, fora e antes das linhagens e categorias filosóficas particularmente modernas, razão determinante de sua retomada da filosofia de Nietzsche.

Para além do que já foi exposto, a grande possibilidade que a caixa de ferramentas de Nietzsche oferece a Foucault neste momento não é da ordem da continuidade, mas justamente o contrário. O que Foucault programaticamente buscou em Nietzsche foi um discurso da “descontinuidade”, capaz de deflacionar os postulados que sustentam o pensamento moderno, como enfatiza Brusotti (2014, p. 357):

Nas conferências do Rio, Nietzsche é compreendido como o filósofo da descontinuidade. Nietzsche representa “a grande ruptura com a tradição da filosofia ocidental” e “ruptura” (*rupture*) é o principal conceito para indicar a sua filosofia.

Nesta direção, é bastante sintomática a retomada de WL/VM, cujo próprio título traz expressa a tentativa de inquirir a verdade e mentira num sentido fora, extra, exceto, salvo, para além (*ausser*) da moral. O que, porém, coloca o pensamento de Nietzsche num registro *ausser*?

[O conhecimento ser uma invenção significa] 2/ que ele é sem modelo, que não tem uma garantia exterior em algo como um intelecto divino. Nenhum protótipo de conhecimento precedeu o conhecimento humano. Ele não foi roubado de um fogo inicial e divino por algum Prometeu. Não foi imitado pela inteligência humana lembrando-se de um espetáculo divino. Não há reminiscência. (Foucault, 2014, p. 184)

Ao apresentar a segunda consequência do conhecimento ser uma invenção em AVS, Foucault observa que enquanto invenção, como sugere Nietzsche em WL/VM, o conhecimento é “sem” e “não”. Sem modelo e garantia exterior, sem protótipo, não divino, não imitado e rememorado. Por certo que as referências da última citação remetem a inúmeras teorias do conhecimento que povoaram a tradição ocidental por milênios, como a teoria da reminiscência de Platão e a da correlação entre intelecto humano e divino de Tomás de Aquino. No contexto de AVS e da discussão que Foucault está travando no início da década de 1970, porém, seu interesse

recai particularmente sobre as concepções modernas de conhecimento, que remetem a Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Kant.

A redefinição do conceito de invenção agenciada nos três textos que estamos analisando, coloca Foucault em intencional conflito com o programa teórico da modernidade. A possibilidade de “inventar” conhecimentos sem a existência de modelos, parâmetros ou dados sensíveis é impraticável para as teorias do conhecimento modernas. Sejam racionalistas ou empiristas, de algum modo, tais teorias acabam viciosamente por reeditar o antigo modelo do demiurgo platônico.

Foucault, no entanto, em sua tentativa obstinada de explicar as invenções humanas (tais como o conhecimento) do ponto de vista de uma história política da verdade, tentativa que se acirra com o horizonte da genealogia do poder, precisa enfrentar um dos postulados centrais da metafísica ocidental, reeditado no período moderno por Leibniz: *ex nihilo nihil fit* (do nada, nada vem).

Mais do que uma questão pontual sobre o embate de Nietzsche com as teorias do conhecimento anteriores, portanto, a ruptura da teoria do conhecimento com a teologia é um dos principais artifícios que Foucault “encontra” na caixa de ferramentas de Nietzsche para engendrar o registro especial de sentido de sua genealogia do poder.

O que, efetivamente, na filosofia ocidental assegurava que as coisas a conhecer e o próprio conhecimento estavam em relação de continuidade? O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? O que garantia isto na filosofia ocidental, senão Deus? Deus, certamente, desde Descartes, para não ir mais além e ainda mesmo em Kant, é esse princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus. Se não existe mais relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer, se a relação entre o conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e de violência, a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento. Na mesma passagem da *Gaia Ciência* em que evoca a ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza do mundo, Nietzsche pergunta precisamente: “quando cessaremos de ser obscurecidos por todas essas sombras de deus, quando conseguiremos desdivinizar completamente a natureza?”. A ruptura da teoria do conhecimento

com a teologia começa de maneira estrita com uma análise como a de Nietzsche. (Foucault, 2002, p. 19)

Embora na discussão de VFJ o comentário de Foucault refira-se particularmente à teoria do conhecimento, ele pode ser pensado no contexto mais amplo da renovação político-metodológica da década de 1970. Antes de Nietzsche, uma teologia subjacente foi o que possibilitou e legitimou toda uma sorte de empreendimentos nos âmbitos teórico e prático, como p. ex. a relação de continuidade entre o conhecimento e as coisas a conhecer na história da metafísica. O “grande acontecimento” da morte de Deus, promulgado por Nietzsche (p. ex. em FW/GC 125), oblitera, todavia, essa possibilidade.

Na contramão do pensamento moderno e de sua forma reeditada no mundo universitário europeu do séc. XX, Foucault recupera a filosofia do abismo de Nietzsche para travar sua própria batalha contra os determinismos de toda as espécies. O homem e sua cultura se (re)inventam ao longo do tempo num jogo político desprovido de qualquer deus (cf. Brusotti, 2014, p. 360). E “deus” aqui é apenas um nome para o demiurgo, um princípio transcendental, uma determinação econômica ou mesmo um sujeito uno e soberano.

Além de romper com a noção de um Deus a referendar a relação de continuidade entre conhecimento e coisa a ser conhecida, Nietzsche inicia em WL/VM um movimento de desarticulação da noção de sujeito único e soberano, pois também a unidade do sujeito era assegurada pelo vínculo com a teologia. Tomando como exemplo a filosofia cartesiana, que em certa medida traduz o modo de pensar moderno, Foucault mostra que a estrutura da subjetividade ali é sustentada pela relação continua entre desejo e conhecer, instinto e saber, corpo e verdade.

Ao desarticular essa relação, desarticula-se a própria noção de sujeito, desobrigando-se assim da própria necessidade de haver somente um sujeito ou mesmo de haver o sujeito propriamente. Dado o rompimento entre conhecimento e coisa a ser conhecida, tanto o conceito de Deus quanto o de um sujeito uno e soberano entram em falência, afinal:

Se é verdade que entre o conhecimento e os instintos – tudo o que faz, tudo o que trama o animal humano – há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania. Remontando à tradição filosófica a partir de Descartes, para não ir

mais longe, vemos que a unidade do sujeito humano era assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer do instinto ao saber, do corpo à verdade. Tudo isto assegurava a existência do sujeito. Se é verdade que há, por um lado, os mecanismos do instinto, os jogos do desejo, os afrontamentos da mecânica do corpo e da vontade e, por outro lado, a um nível de natureza totalmente diferente, o conhecimento, então não se tem mais necessidade da unidade do sujeito humano. Podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe. (Foucault, 2002, p. 20)

Neste ponto, gostaríamos de propor uma pequena analogia com a filosofia de Locke, conforme adiantamos inicialmente ao examinar o aspecto formal dos textos de Foucault. Como explica Sheridan (p. 2013, p. 20), comentando sobre o embate de Locke com os inatistas, particularmente os platônicos de Cambridge:

Muitos pensadores do tempo de Locke defendiam algum tipo de teoria das ideias inatas. Mas tantos os inatistas ingênuos quanto os moderados acreditavam que a razão era como uma luz, ou uma vela, em cada um de nós, contendo, em algum sentido, todos os princípios mais básicos da filosofia natural e moral, que apenas esperavam ser descobertos pela experiência. A razão era vista como um depósito do conhecimento, conhecendo proposições verdadeiras antes dos dados experimentais, e, portanto, independentemente deles. [...] Normalmente, os proponentes das ideias inatas apelavam à origem divina dessas ideias como uma base de sua legitimidade. Isto também teve o efeito de dar a proposições supostamente inatas o estatuto de princípios axiomáticos sobre os quais doutrinas metafísicas e morais podiam ser fundamentadas. Locke conhecia muito bem este tipo de raciocínio, e enxergava nele as sementes do erro e do dogmatismo do pior tipo. A doutrina das ideias inatas assinalava, para ele, uma defesa do autoritarismo intelectual; como Locke nos avisa, o professor de verdades absolutas pode “impor como princípio inato aquilo que serve ao seu propósito”.

A despeito da tentativa de mediante uma crítica à metafísica tradicional propor uma fundamentação ainda mais rigorosa para a afirmação e análise de reivindicações de conhecimento (o que Foucault rejeitaria), o posicionamento de Locke de aderir a uma postura de análise crítica e responsabilidade intelectual que expatria o absolutismo intelectual (inatista ou empirista) se faz presente também em Foucault.

“Sementes do dogmatismo do pior tipo”, a pressuposição e a busca da origem e da verdade encontraram numa teologia subjacente o

respaldo que necessitaram para se sustentar nos âmbitos prático e teórico. Este horizonte vicioso, violento e constrangedor, contudo, é apagado pela “esponja” (KSA, 9, 631) da morte de Deus, que liberta o pensamento dos cárceres do conceito para uma discussão política sensível à proveniência das invenções humanas.

Como problematizam alguns intérpretes, todavia, ao enveredar por esse caminho Foucault corre o risco de esbarrar numa postura irracionalista, ao modo de Derrida e Granger. Afinal, se não há mais teologia subjacente, nem sujeito ou objetividade que garanta a validade do conhecimento, como pode metodologicamente se sustentar uma genealogia do poder?

Referências

- ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1994.
- BRUSOTTI, M. “LauterdunkleMachtbeziehungen”: Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität. In: DIETZSCH, Steffen; TERNE, Claudia. **NietzschesPerspektiven**. Denken und Dichten in der Moderne. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014, pp. 346-363.
- CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas, SP: Editora PHI, 2014.
- DAVIDSON, A. I. Archaeology, Genealogy, Ethics. In: HOY, D. C. (ed.). **Foucault: a critical reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1992, pp. 221-233.
- DELEUZE, G. PARNET, C. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2002.
- FOUCAULT, M. **Aulas sobre a vontade de saber: curso do collège de France**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, M. **História da loucura**. Trad. José Teixeira C. Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. Trad. Jorge Barreto. 2 ed. São Paulo: Landy, 2005.

LOCKE, J. Ensaio acerca do entendimento humano. Trad. AnoarAiex. In: **Os Pensadores**. Volume XVIII. São Paulo: Abril, 1973.

MACHADO. R. Por uma genealogia do poder. In: **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.

MACHADO. R. Arqueología y epistemología. In: BALBIER, E et al (ed.). **Michel Foucault**, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990. pp.15-30.

MONTAIGNE, M. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. OsPensadores. Vol. XI)

NIETZSCHE. Friedrich W. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1999¹⁵.

SHERIDAN, Patricia. **Compreender Locke**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Ricardo Bázilio Dalla Vecchia

Doutor em Filosofia pelo IFCH-Unicamp, Campinas, SP, Brasil. E.M.A. Greifswald, Greifswald, Alemanha, e-mail: ricardovecchia@gmail.com

Recebido: 12/03/2015

Received: 03/12/2015

Aprovado: 08/05/2015

Approved: 05/08/2015

¹⁵ Para as citações em português utilizamos as traduções de Paulo César de Souza, publicadas pela Companhia das Letras.