

Para um banquete Foucault-Deleuze: genealogia e ontologia da diferença

For a Foucault-Deleuze banquet: genealogy and ontology of difference

Rafael Gironi Dias

Mestrando em Filosofia pela UFSCar

Bolsista FAPESP

batatasemumbigo@gmail.com

Resumo: Neste artigo propomos articular uma série de textos de Michel Foucault produzidos no início da década de 1970 a fim de tensionar a aproximação desses escritos com uma ontologia da diferença deleuziana. Para tanto, em um primeiro momento, seguimos a leitura de *A ordem do discurso* e das *Aulas sobre a vontade de saber*, que compõem o primeiro ano de ensino de Foucault no Collège de France entre 1970-71. Nesse ponto, está em causa conferir a formulação da noção de acontecimento feita por Foucault a partir de uma genealogia da vontade de verdade que coloca em disputa duas concepções radicalmente opostas de conhecimento, em Aristóteles e em Nietzsche. Em um segundo momento, voltamos nossa atenção ao artigo de Foucault de 1971, *Nietzsche, a genealogia, a história*, a fim de entender o desdobramento da noção de acontecimento voltado para a história. Nesse ponto, retomamos os comentários de Foucault sobre a filosofia de Gilles Deleuze publicados em dois artigos, *Ariadne enforcou-se* (1969) e *Theatrum Philosophicum* (1970), e mostramos como a concepção de uma genealogia da história aos moldes nietzschianos encontra diversas semelhanças com as noções de diferença e repetição destacadas pelo teatro filosófico proposto por Deleuze.

Palavras-chave: Foucault; Deleuze; Acontecimento; Diferença; Genealogia.

Abstract: *In this article we set side by side a series of texts by Michel Foucault from the early 1970s in order to disclose their conformity with Deleuze's ontology of difference. To this end, we first read The Discourse on Language and the Lectures on the Will to Know, which make up Foucault's first year at the Collège de France in 1970-71. Henceforth, we focus on Foucault's formulation of the notion of event concerning the genealogy of the will to truth, in which two radically opposed conceptions of knowledge are opposed, the Aristotelian and Nietzschean ones. Consequently, we turn our attention to Foucault's 1971 article, Nietzsche, the genealogy, the history, to understand the unfolding of the notion of historical event. Foucault's articles on Gilles Deleuze's philosophy, Ariane s'est pendue (1969) and Theatrum Philosophicum (1970), after all, and the Deleuzian concepts of difference and repetition, strictly correspond with Foucault's genealogy of history.*

Keywords: Foucault; Deleuze; Event; Difference; Genealogy.

1. Introdução

Publicado na França apenas em 2011 e no Brasil em 2014, o curso inaugural de Michel Foucault no Collège de France (1970-1971), *Aulas sobre a vontade de saber* (FOUCAULT, 2014), oferece a possibilidade de compreender com maior precisão o jogo ao qual o filósofo francês quis se submeter no início de seus trabalhos naquela instituição. Até então o acesso a esse material se limitava aos arquivos pessoais de Foucault, e apenas sua aula inaugural, *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 1996), e o resumo deste curso haviam sido publicados (FOUCAULT, 1997)¹. Agora, mediante sua publicação, as treze aulas deste curso servem como peças novas dentro do panorama de textos foucaultianos do início da década de 1970. Período em que o filósofo parece se afastar do que denominou de arqueologia dos saberes para empreender uma genealogia com forte influência nietzschiana, assim como direciona seu ponto de ataque não mais para a formação efetiva dos enunciados que compõem um saber, mas sim para uma morfologia da vontade de saber e para a relação entre as práticas discursivas e não discursivas.

Este artigo pretende dar continuidade às pesquisas realizadas até o momento sobre as *Aulas sobre a vontade de saber*, que tiveram como ponto de partida o comentário de Daniel Defert (2014), *Situação do curso*, quando de sua publicação na França. Para Defert, este curso deve ser lido como inaugural em vários sentidos ao mostrar o quanto são importantes, para o corpo de textos foucaultianos, as hipóteses trazidas no início de sua atividade acadêmica naquela instituição, principalmente em função das exposições sobre Nietzsche e do trabalho feito em direção à história e ao pensamento grego.

Sobre Nietzsche, a leitura de Foucault não teve início naquele momento, tendo este demonstrado interesse pelo autor de *Assim falou Zaratustra* desde meados da década de 1950, ao trabalhar na organização de suas obras completas para publicação na França, além de proferir uma conferência em 1964 no Colóquio de Royaumont, publicada em 1967 como “Nietzsche, Freud, Marx”, em que Foucault discorre sobre o estatuto da “interpretação” nesses autores². Soma-se a isso, como indica Defert (2014, p. 249) “a tradução de *Verdade e mentira* de Nietzsche por Angèle Kremer-Marietti, uma filósofa próxima de Foucault” que realizou “um estudo rigoroso das relações entre a linguagem e a verdade, um fator central para a localização na linguagem no efeito sofisticado” (DEFERT, 2014, p. 250), do qual o filósofo se vale em pontos importantes de seu curso.

1 Na França, a aula inaugural foi publicada ainda em 1971 e os resumos dos cursos em 1994, como parte dos *Dits et écrits* de Foucault, organizados em 4 volumes. No Brasil, *A ordem do discurso* foi publicada em 1996, e os resumos receberam edição própria em 1997.

2 Sobre *Nietzsche, Freud, Marx* e o estatuto da interpretação para Foucault, indicamos o artigo de Scarlett Marton (1985) *Foucault leitor de Nietzsche*. A comentadora destaca que o interesse de Foucault nesse primeiro momento volta-se ao estatuto filológico da escrita nietzschiana que possibilita uma nova hermenêutica que tende ao infinito da interpretação a partir da pergunta “quem fala?”; em suas palavras: “no entender de Foucault, o caráter inovador do pensamento nietzschiano residiria no fato de ter inaugurado uma nova hermenêutica. Nietzsche não se empenharia em tratar dos significados nem se preocuparia em falar do mundo, mas se dedicaria a interpretar interpretações. E, ao fazê-lo, partiria sempre da pergunta por quem interpretou. Nessa medida, sua filosofia seria antes de mais nada filologia sem ponto de chegada. Abrindo o espaço filológico-filosófico com a questão: quem fala? ligaria a possibilidade e necessidade de uma crítica com a reflexão radical sobre a linguagem” (MARTON, 1985, p. 39).

Sobre a história grega, Defert sintetiza bem os avanços do período na historiografia francesa que possibilitaram que Foucault tivesse contato com diversos trabalhos com foco exatamente no período “trágico” evocado por Nietzsche em suas obras; em destaque, podemos citar *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* de Marcel Detienne. Dessas leituras, o filósofo francês aplica o que podemos chamar de um primeiro esboço de sua genealogia; voltando-se prioritariamente ao trabalho efetivo dos historiadores, Foucault compõe séries históricas que possibilitam ver a emergência da verdade sem reconduzir sua narrativa aos pressupostos da continuidade criticados repetidamente por ele ao longo de toda a década de 1960³.

Dessa “situação”, o que mais nos parece relevante nas circunstâncias apresentadas é o apontamento sobre as reflexões de Foucault ante os livros lançados naquele mesmo período por Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, sobre os quais Foucault publicou duas críticas: a primeira, *Ariadne enforcou-se*, quando do lançamento do primeiro livro, no *Le nouvel observateur*, nº 229 de março/abril de 1969; a segunda, *Theatrum Philosophicum*, na revista *Critique*, nº 282, em novembro de 1970⁴. Para Defert, quando Foucault inicia a primeira aula do curso de 1970-1971 invocando “o jogo” que estaria disposto a jogar, com isso, ele estaria retomando o “teatro muito provisório” estabelecido em sua aula inaugural. “Jogo” e “teatro”, aqui, remeteriam diretamente ao “jogo mítico-ontológico ou teológico-ontológico descrito por Deleuze como estando no fundamento da metafísica platônica” (DEFERT, 2014, p. 252). Posto isso, o comentador se pergunta: “E se precisamente ‘o jogo de Foucault’ fosse responder a isso com a história?” (DEFERT, 2014, p. 252). Nessa direção, Defert sinaliza um caminho a ser trabalhado a fim de compreender o que ele nomeia como “Banquete Foucault-Deleuze”:

[...] propomos que leia sucessivamente e na ordem, para compreenderem bem o interesse não somente histórico mas profundamente filosófico deste curso: os dois artigos de Foucault sobre *Diferença e repetição* (e é claro, a própria obra); este curso de 1970-1971; e por fim o artigo intitulado “Nietzsche, la généalogie, la historie” [...]. Então estarão convidados para o Banquete Foucault-Deleuze – banquete tão pudico na vida e tão minucioso na leitura recíproca e no novo lance filosófico que dela resultava para cada um desses dois grandes contemporâneos. (DEFERT, 2014, p. 253)

Partindo desse trajeto sugerido por Defert, propomo-nos a centralizar, em um primeiro momento, nossa análise no conjunto de textos que compõem a atividade acadêmica de Foucault naquele período, de sua aula inaugural à sua última aula em 17 de março de 1971⁵. Sintetizamos essa primeira abordagem no item II deste artigo, em que mostramos um primeiro ganho do procedimento genealógico empreendido neste curso, a liberação do acontecimento, permitindo-lhe restabelecer sua materialidade. Na sequência, voltamo-nos para os dois extremos do trajeto.

Com isso, no item III pretendemos realizar uma releitura do artigo de 1971 sobre Nietzsche (FOUCAULT, 2005c) tentando ao máximo tensionar uma aproximação de

3 Sobre esse assunto, analisamos detidamente as aulas que compõem o conjunto histórico desse curso em artigo para publicação (DIAS, 2020?).

4 No Brasil, esses dois artigos foram publicados em Foucault (2005a, 2005b).

5 A análise completa desta primeira etapa encontra-se em Dias (2019).

seus pontos principais com pontos destacados por Foucault em sua leitura de Deleuze exposta nos artigos supracitados. Queremos, com isso, pôr à prova uma afirmação de Defert (2014, p. 254, grifo nosso) ao finalizar sua aproximação Foucault-Deleuze: “Em ‘Nietzsche, a genealogia, a história’, redigido em sincronia com o curso de 1970-1971, Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresentou como uma ontologia diferencialista”.

2. O jogo da vontade de verdade

Podemos afirmar que em suas *Aulas sobre a vontade de saber* Foucault aplica exemplarmente todas as precauções de método expostas em *A ordem do discurso*⁶. Para tanto, a leitura foucaultiana de Nietzsche se constrói assim: em um primeiro momento, podemos destacar que há uma perspectiva crítica, “negativa”. A partir de Nietzsche, Foucault elabora toda a argumentação que possibilita elidir a vontade de verdade que, como apontado em sua aula inaugural, serve até hoje como suporte para os constrangimentos que submetem o discurso a uma ordem. Com isso, a vontade de verdade torna-se uma faceta imprescindível da vontade de poder.

Mas não é apenas em seu aspecto negativo, ou melhor, de exclusão, que a análise deve ser entendida. Ao contrário, há um ponto “positivo” posto em destaque pela análise genealógica empreendida neste curso. Trata-se do caráter de multiplicidade do acontecimento; aquilo que permite à análise deixar valer a descontinuidade pressuposta dos processos que envolvem a realidade (acontecimento e diferença). Para se desviar dos pressupostos com pretensões universais expostos pela crítica⁷, soma-se a ela o procedimento genealógico. A crítica destaca a diferença a partir de um acontecimento

6 Podemos resumir estas precauções apresentadas em *A ordem do Discurso* da seguinte maneira: quatro princípios, ou regras, são necessários para analisar o discurso. **(a)** Inversão: reconhecer o lado negativo que envolve o discurso, onde ele exclui e como ele sustenta a raridade de sua proliferação. Tenta-se, com isso, mostrar as violências que submetem o acontecimento discursivo. **(b)** Descontinuidade: o caráter de acontecimento exige que não se admita a inversão da aparência do discurso como uma busca por uma continuidade, uma totalidade homogênea que deve ser posta à mostra. “Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 1996, p. 53). **(c)** Especificidade: estabelece que o acontecimento discursivo aja por meio de uma violência às coisas, esse seria seu princípio de regularidade. **(d)** Exterioridade: restituída a regularidade de acontecimento ao discurso (que exclui, que escapa, que violenta), pode-se passar “às suas condições externas de possibilidade” (FOUCAULT, 1996, p. 53), ou seja, ao que fixa o seu sentido, que lhe dá coesão dentro de uma sistematicidade própria. Feito isso, podemos ver como Foucault retoma essas precauções, já fazendo uso de um vocabulário prioritariamente nietzschiano, na última aula de seu curso: “A tarefa proposta era pôr à prova a utilizabilidade do modelo nietzschiano e aplicar os quatro princípios identificados na análise nietzschiana: 1 – Princípio de exterioridade: por trás do saber há algo totalmente diferente do saber; 2 – Princípio de ficção: a verdade é apenas um efeito da ficção e do erro; 3 – Princípio de dispersão: não é um sujeito que é portador da verdade, e sim a própria verdade passa por uma multiplicidade de acontecimentos que a constitui; 4 – Princípio de acontecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 178-179).

7 Nesse ponto, vale ressaltar o balanço do próprio Foucault (2014, p. 178) a respeito de sua hipótese Nietzsche: “O modelo nietzschiano, [...] pretende que a Vontade de Saber remete a algo totalmente diferente do conhecimento, que atrás da Vontade de Saber há não uma espécie de conhecimento prévio que seria como a sensação, e sim o instinto, a luta, a Vontade de Poder. Além disso, o modelo nietzschiano pretende que a Vontade de Saber não está ligada originalmente à Verdade; pretende que a Vontade de Saber compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, se desenvolve num espaço de ficção em que a própria verdade seria apenas um efeito. Pretende, ademais, que a Vontade de Saber não é dada em formas de subjetividade e que o sujeito é apenas uma espécie de produto da Vontade de Saber, no duplo jogo da Vontade de Poder e da Verdade. Por fim, para Nietzsche a Vontade de Saber não supõe como preliminar um conhecimento já presente; a verdade não é dada de antemão; é produzida como um acontecimento”.

discursivo em sua faceta ampla (verdade, acontecimento e sujeito em Aristóteles e Nietzsche)⁸; a genealogia, a partir da diferença, busca a multiplicidade das práticas para formar as condições de possibilidade daquilo que foi dito. Condições de possibilidade que devem ser entendidas como aquilo que dá coerência à dispersão do discurso, à sua positividade. Assim, a crítica limita o espaço do acontecimento discursivo, e a genealogia amplia seu horizonte, a partir das práticas, da materialidade do discurso. A armação entre os dois procedimentos, dessa forma, deve confluir.

Podemos relacionar essa síntese exposta brevemente com os pontos centrais que Foucault destaca em sua última aula deste curso, em 17 de fevereiro de 1971.

O recorte de Foucault destaca duas semânticas opostas: Aristóteles como promotor de uma semântica cujo vínculo com a verdade aparece como paradigma inicial para toda a filosofia, possibilitando o estabelecimento de um sujeito de conhecimento; depois, Nietzsche como um filósofo que possibilita identificar as máscaras que recobrem a dinâmica do verdadeiro, ou seja, a faceta não revelada de uma vontade de poder, de dominação, de exclusão, travestida por esse conhecimento estabelecido. Em todo caso, não devemos supor que essa linha da “vontade de verdade” seja fixa, com um começo (Aristóteles) e um fim (Nietzsche); isso seria incorrer em um erro previsto metodologicamente, em outras palavras, quebraria o preceito da descontinuidade. Podemos dizer que Aristóteles e Nietzsche compõem semânticas diferentes e são pontos destacados pelo procedimento crítico indicado de antemão por Foucault. É o cruzamento desses dois filósofos em suas respectivas diferenças que deve servir como ponto de apoio para uma pesquisa sobre a vontade de saber, ou seja, para se efetuar uma genealogia⁹.

Segundo o projeto genealógico visto em *A ordem do discurso*, ao identificar o acontecimento discursivo por meio da inversão de seu sentido – no caso, o surgimento da verdade como operação de exclusão –, faz-se necessário compreender a positividade material, ou efetiva, desse acontecimento. Ou seja, trata-se de compreender como ele se efetiva em sua dimensão de existência nas práticas discursivas e não discursivas. Nessa direção, devemos entender toda a análise historiográfica empreendida por Foucault a respeito da passagem entre os séculos VII e VI a.C. na Grécia. O objetivo de Foucault é, a partir da análise das transformações jurídicas e políticas entre Grécia arcaica e Grécia clássica, mostrar qual tipo de exclusão discursiva é promovida entre formas de pensar a realidade a ponto de dar suporte à filosofia aristotélica. Como bem sintetiza Foucault:

8 Vale lembrar que esses três pontos de ataque são delimitados por Foucault em sua aula inaugural. Em suas palavras, para fazer valer a proliferação dos discursos em sua materialidade própria é preciso: “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 1996, p. 51).

9 Nessa perspectiva, Foucault não admite uma linha geral da história da filosofia como recolocação constante do mesmo problema sobre “o que é o ser?”, ao modo de Heidegger, que insere Nietzsche em sua história da metafísica. O que compõe o destaque crítico de Aristóteles e Nietzsche é exatamente suas diferenças evidentes em suas relações com a verdade, o sujeito e o acontecimento; o que nos leva a acreditar que é exatamente o princípio de “inversão”, fundamental para a crítica anunciada em *A ordem do discurso*, que se opera aqui, já que, para Foucault, o autor de *Assim Falou Zaratustra* construiu uma análise que opõe termo a termo a semântica aristotélica, permitindo uma “desimplicação entre a verdade e o conhecimento” que é, por sua vez, “condição de possibilidade e fio condutor para uma análise do querer conhecer” (FOUCAULT, 2014, p. 25).

O mais importante seria talvez isto: na grande reorganização e redistribuição política dos séculos VII-VI, foi definido um lugar fictício no qual o poder se fundamenta numa verdade que só é acessível com a garantia da pureza.

Esse *lugar fictício* foi identificado por projeção a partir de uma luta de classes, de um deslocamento do poder, de um jogo de aliança e de transação, que interromperam a grande reivindicação popular de uma partilha integral e igualitária das terras. Essa área fictícia exclui o reconhecimento do caráter simultaneamente político e acontecimental dos processos que permitiram defini-la.

Esse lugar só pode desconhecer a si mesmo como historicamente produzido. (FOUCAULT, 2014, pp. 173-174, grifos do autor)

Como efeito último de um processo historicamente marcado, o fundamento da verdade apropria-se das antigas formas pelas quais o discurso do poder atuava e, para tanto, elide o caráter de acontecimento do poder que se vinculava às formas jurídicas arcaicas, cuja verdade só podia ser dita como manifestação do poder dos deuses. A relação com a pureza daquele que fala a verdade (sujeito de conhecimento) e o lugar fictício de onde essa verdade se manifesta (o *nómos* na concepção clássica grega) deve constituir um espaço neutro que liga a palavra da lei à justiça que corresponde à própria ordem do mundo, à natureza. Essa separação do discurso e do poder sustentará a ordem da verdade como necessária ao conhecimento, estabelecendo a ordem do significante como instrumento do saber, em que a verdade se manifesta por meio da pureza do indivíduo que testemunha aquilo que realmente aconteceu¹⁰.

Em resumo, toda a dimensão que envolve o acontecimento é eliminada do discurso que se pretende verdadeiro. Por essa razão, o aporte teórico a respeito dessa noção encontra empecilhos severos ao longo da história; submeter o acontecimento às relações de causalidade, dando-lhe um sentido único, é tarefa de uma sistematicidade que coloca todas as suas peças em torno de uma verdade sem lugar. Foucault termina sua última aula do curso de 1970-71 retomando a questão sobre o acontecimento discursivo, quando liberto da relação com a verdade:

Por *acontecimento* não entendo uma unidade indivisível que pudéssemos situar de maneira unívoca em coordenadas temporais e espaciais. Um acontecimento é sempre uma dispersão; uma multiplicidade. É o que passa aqui e ali; é policéfalo. Por acontecimento discursivo não entendo um acontecimento que ocorresse num discurso, num texto. Mas é um acontecimento que se dispersa entre instituições, leis, vitórias e derrotas políticas, reivindicações, comportamentos, revoltas, reações. (FOUCAULT, 2014, p. 175, grifo do autor)

O acontecimento é policéfalo, e esse seria o índice de sua multiplicidade. Assim, o acontecimento discursivo remete a um conjunto de práticas tanto discursivas como não discursivas. Mostrar o outro lado do acontecimento, a prática que mobiliza esse discurso, o lado da luta, da dominação, da violência; esse é o ponto crítico. Fazer valer

10 “Vemos assim delinear-se o sistema de coerções, e essa determinação que é a que submete o raio do acontecimento ao jugo do fato constatado; é que submete a exigência de distribuição universal, regularmente repetida, ao saber purificado e purificador da lei imóvel. Se a isso acrescentarmos que o sistema do significante é sem dúvida um sistema que permite marcar o acontecimento para introduzi-lo na lei de distribuição, vemos como o significante é o que permite submeter a fulguração do acontecimento ao jugo do fato constatado, e também o que permite reduzir a exigência da distribuição ao saber purificado da lei” (FOUCAULT, 2014, p. 178).

o princípio da descontinuidade, colocando as diversas dimensões do acontecimento discursivo em séries para que cruzem e possam deixar em evidência as demais diferenças que a luta mascara, aprofundando em suas exclusões; esse é o ponto genealógico. A exclusão vista em Aristóteles, a partir dessa perspectiva, mostra-se como acontecimento policéfalo, acontecimento dos efeitos de uma vontade de verdade, do qual a própria verdade será o último efeito, que se revela, no nível das práticas discursivas, como efeito das lutas entre dominadores e dominados. Esse caminho, para Foucault (2014, p. 175), é aquele que visa a “Recuperar esse algo diferente de que falava Nietzsche”.

Antes de prosseguirmos para a análise de “Nietzsche, a genealogia, a história”, queremos destacar um ponto em *A ordem do discurso* que nos parece importante, mesmo que mencionado como duas observações de passagem por Foucault: antes de apresentar suas ferramentas de análise, o filósofo retoma a questão da descontinuidade e do acontecimento ao comentar o trabalho dos historiadores em sua atualidade e a possibilidade de tais procedimentos se aproximarem do trabalho filosófico. Aqui, daremos maior ênfase naquilo que tange a noção de acontecimento, tendo em vista os ganhos trazidos pela análise das *Aulas sobre a vontade de saber*, que caracterizam o acontecimento discursivo como policéfalo, sendo esse o saldo positivo trazido por esse curso¹¹.

Nas palavras de Foucault, “Mas é por aí que esta análise suscita problemas filosóficos ou teóricos realmente assustadores”, pois:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. (FOUCAULT, 1996, pp. 57-58, grifo nosso)

Partindo dessas considerações, o filósofo pergunta: “Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos?” (FOUCAULT, 1996, p. 57). Assim, conclui: “Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporal” (FOUCAULT, 1996, p. 58).

11 Sobre a descontinuidade, podemos destacar o artigo *O pensamento vertical: uma ética da problematização* de Judith Revel (2004), em que Revel questiona as formas de ler a obra foucaultiana a partir de três ou quatro chaves distintas (algo como um período pré-arqueológico, a arqueologia, a genealogia e uma ontologia crítica da atualidade). Para a comentadora, devemos ler Foucault a partir da intensa reflexão que o filósofo propõe sobre a descontinuidade, em suas palavras: “A hipótese que gostaríamos de propor aqui é, ao contrário, a seguinte: linearidade, continuidade, coerência e unidade não são termos equivalentes. Desse ponto de vista, é sem dúvida significativo que o próprio Foucault tenha indicado o pivô da única verdadeira ruptura intelectual que reconhecia para si na leitura de Nietzsche, em 1953: não tanto porque a referência geral a Nietzsche valha em si mesma como indicação suficiente, mas porque, efetivamente, nos anos seguintes, Foucault não deixará de voltar a um aspecto específico do pensamento de Nietzsche, que é precisamente o tema da descontinuidade” (REVEL, 2004, pp. 67-68).

O que nos chama a atenção é que em *Theatrum Philosophicum*, Foucault já ressaltara a filosofia de Deleuze como aquela que punha a relação entre os acontecimentos e seus respectivos fantasmas como uma filosofia que anuncia uma “materialidade incorpórea”¹², principalmente devido às leituras que visam a “perverter Platão” (FOUCAULT, 2005b, p. 232) empreendidas em *Lógica do sentido*. Teremos oportunidade mais para frente de destrinchar esse tipo de concepção de acontecimento quando da comparação entre os textos que são o alvo deste artigo. Porém faz-se necessária uma breve introdução à interpretação singular que Deleuze faz sobre Nietzsche, pois esta serve como guia possível ao que se seguirá.

A leitura que Deleuze faz de Nietzsche é bastante particular. De acordo com Roberto Machado (2009)¹³, Deleuze opera uma “torção” no pensamento nietzschiano que visa, acima de tudo, a estabelecer uma univocidade do ser a partir da diferença. Para tanto, a primeira distinção deleuziana, que não se encontra em Nietzsche, diz respeito à *força* e à *potência*. Em resumo, há dois tipos de forças que atuam em um nível empírico: a força ativa, que se estabelece como “potência de agir ou de comandar”, e a força reativa, como “potência de obedecer ou de ser agido” (MACHADO, 2009, p. 312). Nas palavras de Machado (2009, p. 312), isso “leva Deleuze a definir um corpo físico, biológico, social como uma multiplicidade de forças heterogêneas, irreduzíveis, em luta, sendo umas dominantes, ativas, e outras dominadas, reativas”. Esse nível empírico da relação de forças tem um caráter singular, é a manifestação de uma pura diferença. Em outras palavras, poderíamos pensar que essa disputa de forças culmina em um acontecimento puro, tendo em vista que os acontecimentos atuam na superfície dos corpos que agem. Assim, as forças em suas relações quantitativas e qualitativas permitem uma doutrina do eterno retorno especulativa, cosmológica e física, pois o que estabelece a unidade desse corpo é a atualidade daquilo que se diz enquanto devir-ser. O acontecimento puro é impensável, pois é diferença pura. Cabe ao ser estabelecer uma relação temporal para dizer-se da diferença, ou seja, o instante mais atual é ao mesmo tempo passado, presente e futuro que está sempre “passando”, sem começo e sem fim¹⁴.

A partir desse ponto, para Machado, Deleuze estabelece uma condição de possibilidade para que o ser se repita. Já que o ser equivale ao devir em sua atualidade, ele deve aplicar uma potência que dimensiona as relações qualitativas e quantitativas entre as forças que atuam sobre ele e as forças que ele faz agir contra estas. Esse seria então um nível transcendental relativo apenas às potências do devir: potência de afirmar (devir ativo) e potência de negar (devir reativo). Essa gênese do pensamento a partir da diferença tem como princípio regulador a “intensidade”.

12 “É toda essa pujança do impalpável que é preciso pensar hoje: enunciar uma filosofia do fantasma que não esteja, por intermédio da percepção ou da imagem, a serviço de um dado originário, mas que o deixe valer entre as superfícies com as quais ele se relaciona, na subversão que faz passar todo o interior para fora e todo o exterior para dentro, na oscilação temporal que o faz sempre se preceder e se seguir, em suma, nisso que talvez Deleuze não permitisse que se chame de sua ‘materialidade incorpórea’” (FOUCAULT, 2005b, p. 233).

13 Refiro-me principalmente ao subitem “Nietzsche e a repetição da diferença” (MACHADO, 2009, pp. 87-102).

14 Quanto a isso, escreve Machado (2009, pp. 90-91): “Bastaria um único instante de ser anterior ou posterior ao devir para que não pudesse mais haver devir. O instante atual é um instante que passa e só pode passar porque é ao mesmo tempo presente, passado e futuro. Há uma relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro, e é essa relação que funda ou determina a relação do instante atual com os outros instantes. Deleuze então conclui: ‘Que o instante atual não seja o instante que passa, nos força a pensar o devir, mas a pensá-lo como o que não pode começar e o que não pode acabar de devir’”.

Em *Ariadne enforcou-se*, Foucault (2005a) exalta a formulação deleuziana de intensidade: pensar a intensidade é pensar em manifestações que se dão a partir da diferença. A intensidade não deve ser quantidade, mas também não deve ser qualidade em uma duração contínua, o erro de Bergson. Nenhuma intensidade é igual à outra, nenhuma é contínua, a intensidade é diferença. Nas palavras de Foucault, Deleuze liberta a intensidade e, com isso, liberta também o pensamento das “profundidades”, dos “movimentos de individuação” e “mil passividades e pululações lá onde, ontem, reinava o sujeito soberano” (FOUCAULT, 2005a, p. 144). Com isso, a vontade de potência a partir dos desdobramentos deleuzianos é princípio diferenciador que possibilita ao ser se afirmar a partir da maior intensidade com que este determina suas forças ativas. Como as filosofias do idêntico e do Mesmo têm como potência fundamental a negação, ou exclusão da diferença, uma filosofia diferencialista deve operar a partir do devir ativo, ou seja, naquilo que afirma¹⁵. Assim, um ser para se manter unívoco deve levar às últimas consequências o ato de afirmar-se, sua potência mais intensa é aquela que coincide com sua vontade mais forte de se dizer o mesmo diante da diferença.

É importante destacar que a vontade de potência para Deleuze é fundamental para a constituição ontológica do ser unívoco. O nível transcendental dessa vontade se impõe para além das determinações quantitativas e qualitativas das forças. Já que determina uma relação de intensidade, sua disposição empírica demanda uma seleção ética para estabelecer os graus dessas relações. É por meio de uma escolha, ou seleção, que a vontade de potência pode reivindicar um retorno da diferença, um retorno que seja mais forte que a diferença, mais intenso. Dessa forma, podemos ter um breve vislumbre do liame entre a vontade de potência e eterno retorno nietzschianos e a diferença e repetição da ontologia deleuziana.

3. “Nietzsche, a genealogia, a história” e o teatro filosófico deleuziano

Logo no início do artigo de 1971, após a famosa remissão sobre o caráter cinzento da genealogia, Foucault ressalta a necessidade de um “indispensável retardamento” para sua execução:

[...] para assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno, não absolutamente para traçar a lenta curva de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas em que eles desempenharam distintos papéis: definir até o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não ocorreram. (FOUCAULT, 2005c, p. 260)

A genealogia deve voltar-se para a singularidade dos acontecimentos que parecem não ter seu lugar na história e, com isso, captar em que lugares eles se desdobram, descontínuos, suas estranhas direções. A história para a qual a genealogia fará par deve ser outra que não aquela signatária da origem; a história aqui já conforma um teatro,

15 “Não devemos nos enganar quanto a isso. Pensar a intensidade – suas diferenças livres e suas repetições – não é uma insignificante revolução em filosofia. É recusar o negativo (que é uma maneira de reduzir o diferente a nada, a zero, ao vazio, à nulidade); é, portanto, rejeitar de um só golpe as filosofias da identidade e as da contradição, os metafísicos e os dialéticos” (FOUCAULT, 2005a, p. 144).

em que o retorno do acontecimento deixa ver diferentes cenas e distintos papéis. Dessa forma, para Foucault faz-se necessário um retardamento da empreitada genealógica a fim de refinar suas ferramentas.

Dessa forma, no item **a**, apresentaremos a análise dessas ferramentas, a *Herkunft* e a *Entstehung*. No item **b**, seguiremos o cruzamento do uso dessas ferramentas genealógicas com a história, em vista de uma *wirkliche Historie*. Finalizaremos a análise de “Nietzsche, a genealogia, a história” no item **c** tentando encontrar nos usos da genealogia descritos até então uma definição da vontade de saber em Foucault. Em todos esses momentos de nosso artigo pretendemos trazer aproximações pertinentes à filosofia de Deleuze, caminhando pelas teses mais importantes apresentadas por Foucault em seu artigo sobre Nietzsche a fim de cumprir nosso objetivo exposto na “Introdução”.

Porém, antes de seguirmos, um primeiro ponto exige atenção. O teatro já de início configura uma imagem privilegiada para Foucault em sua genealogia, afinal, podemos dizer que ela é a cena com múltiplos e indistintos papéis, ou melhor, o palco para acontecimentos policéfalos. O teatro é uma marca forte também na leitura que Foucault faz de Deleuze. Em *Ariadne enforcou-se, Diferença e repetição* é descrito como “o teatro, a cena, a repetição de uma nova filosofia” (FOUCAULT, 2005a, pp.141-142) e, seguindo esse raciocínio, Foucault (2005a, p. 142) convoca seus leitores: “Gostaria que vocês abrissem o livro de Deleuze como se empurram as portas de um teatro, quando se acendem os fogos de uma rampa e a cortina se levanta”. A presença repetida da imagem do teatro nos textos de Foucault nesse período pode, portanto, estabelecer não apenas um contato com a leitura nietzschiana da tragédia grega, mas também um diálogo com o teatro deleuziano¹⁶.

a) O corpo e o palco: o saber e a prática

Inicialmente, Foucault trabalha expressões que remetem à noção de “origem” nos textos nietzschianos, principalmente as vinculadas ao termo *Ursprung*, e destaca três princípios correlatos a ela que devem ser evitados por remeterem a uma concepção metafísica de história. São eles: origem como identidade primeira, origem como “signo” de perfeição e origem como lugar da verdade. Devemos notar que esses pressupostos da origem identificam-se com os problemas trabalhados por Foucault em seu primeiro curso, cujo ganho em relação ao acontecimento agora pode ser desenvolvido como possibilidade aberta para outra concepção de história: “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como suas sínopes, é o próprio corpo do devir” (FOUCAULT, 2005c, p. 264)¹⁷.

16 De passagem, podem ser remetidos a esse diálogo com Deleuze: o próprio título, *Theatrum Philosophicum*, do artigo de 1970; o teatro muito provisório em *A ordem do discurso*; até mesmo a comparação com Édipo-Rei de Sófocles – mencionado por Foucault em “Ariadne...”: “Quanto ao drama – no próprio livro – há, como em Édipo, de Sófocles, três momentos [...]”; e na sequência: “Chega então o momento de errar. Não como Édipo, pobre rei sem cetro, cego interiormente iluminado; mas vagar na festa sombria da anarquia coroada. Pode-se então daí, pensar a diferença e a repetição” (FOUCAULT, 2005a, pp. 142-143).

17 Guardemos por um momento a tentativa de averiguar o sentido da história como “o próprio corpo do devir”, pois a menção a um devir ligado à história aparecerá novamente. Acreditamos que no fim do percurso a dimensão desse *devir* ficará mais clara.

Assim, identificar ferramentas de análise que possibilitem a manipulação do acontecimento, agora liberado das amarras da origem, será o próximo passo de Foucault e a *Herkunft*, como proveniência, é o primeiro ponto.

Em primeiro lugar, devemos evitar uma proveniência que se baseie em um princípio de identidade; antes do Eu, a proveniência deve atingir aquilo que há de mais entranhado no sangue, a raça; ela deve provocar uma dissolução do Eu¹⁸. Portanto a proveniência deve operar dispersões, descontinuidades; em vez de buscar a localização do ponto central de uma dispersão, deixar valer seu acontecimento como fugacidade caótica, vazio de significações.

Seguir o filão complexo da *proveniência* é [...] *manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é situar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário as completas inversões –*, [...] *é descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis por que, sem dúvida, qualquer origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a Herkunft nunca o é – é crítica.* (FOUCAULT, 2005c, p. 266, grifo nosso)

Desse modo, a investigação da proveniência se revela como o ponto em que a crítica deve incidir, ou seja: deve-se destacar o acontecimento como um acidente, em sua exterioridade, longe de qualquer verdade ou de pertencimento ao ser. A crítica, como vimos anteriormente, destacava a diferença do acontecimento e o deixava seguir suas descontinuidades; aqui, é a proveniência que demarca o ponto de irrupção desse acontecimento. Mas há um acréscimo considerável na descrição da proveniência que antes não aparecia nas concepções a respeito do “conjunto crítico” de Foucault em seu curso inaugural: a relação da proveniência com o corpo.

O corpo deve ser entendido como uma superfície de inscrição dos acontecimentos, pois “é o corpo que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro, tal como ele sustenta também, e inversamente, a origem – proveniência” (FOUCAULT, 2005c, p. 267). Se há um corpo submetido a um sistema do verdadeiro e do falso, que lhe dá coerência e lhe indica os limites de sua vida e de sua morte, inversamente esse corpo inscrito deve, por meio de seu sangue, sua raça, “a alimentação, o clima, o solo” (FOUCAULT, 2005c, p. 267), deixar ver as marcas de sua história. O corpo serve como superfície marcada pelos acontecimentos, logo é aquilo que produz desejos, em suas múltiplas direções, mas também é o lugar onde esses desejos “subitamente” se exprimem, entrando no jogo da luta que envolve colocar-se para fora¹⁹. Há, portanto, uma marca (desejo) e uma fala (expressão ou discurso) em que o corpo se faz como superfície de contato, ao menos no plano de uma proveniência possível. Nas palavras de Foucault:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização.

18 “[...] a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2005c, p. 165).

19 “[...] no corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados, assim como dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também se ligam e subitamente se exprimem, mas nele também eles se desligam, entram em luta, se apagam uns e outros e prosseguem seu insuperável conflito” (FOUCAULT, 2005c, p. 167).

A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, na articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história, e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2005c, p. 167)

Os pontos principais ressaltados por Foucault sobre sua leitura de *Lógica do sentido* de Deleuze em *Theatrum Philosophicum* anunciam a possibilidade de se pensar uma “materialidade incorpórea” na relação entre acontecimento e fantasma; questão que, como vimos, apareceu de passagem em *A ordem do discurso*. Devemos ter em mente que o balanço genealógico sobre o estabelecimento da verdade como manifestada em Aristóteles possibilitou um desvio do caráter acontecimental do saber histórico. Deve-se tentar compreender, agora, como a relação entre corpo e acontecimento foi trabalhada nesse artigo de 1970, a ponto de elucidar como a proveniência desse corpo possibilita destacar um acontecimento discursivo a partir de sua crítica, ponto fundamental e necessário para a genealogia.

De acordo com a leitura de Foucault, para Deleuze o corpo age como uma superfície de contato entre o acontecimento e o fantasma: algo acontece no encontro com o exterior dessa superfície e reverbera em seu interior, essa passagem transforma um contato material (fora do corpo) naquilo que podemos chamar de desejo, fantasma ou, em outras palavras, aquilo que há de imaterial no acontecido e que exige sua volta. Com isso, a manifestação fantasmática do acontecimento não deve ser submetida a algo meramente impalpável, sua materialidade exerce-se no exterior dos corpos, mas opera também em seus interiores; “Os fantasmas não prolongam os organismos no imaginário: eles topologizam a materialidade do corpo” (FOUCAULT, 2005b, p. 233). O fantasma assim concebido é algo além da verdade ou da falsidade, do ser ou do não-ser; para Foucault, deve ser concebido como “extra-ser”. Nessa direção, a leitura do acontecimento ganhará seu contorno deleuziano²⁰: por mais que um acontecimento tenha uma causa material, um choque efetivo no corpo em que acontece, ele deve ser

20 A esse respeito, indicamos a leitura do comentário de Peter Pål Pelbart (2004, pp. 95-96) sobre Deleuze, principalmente o curtíssimo subitem “Querer o Acontecimento” em *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. Segundo o comentador, nesse ponto vale a leitura sobre os estoicos realizada por Deleuze: “Toda a questão gira em torno desta fórmula demasiado simples, redonda demais: ‘A moral estoica [...] consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece’. O que pode ser entendido numa dupla acepção: querer o acontecimento puro, em sua verdade eterna, [...] ou querer precisamente a efetuação do acontecimento puro num estado de coisas, na própria carne” (PELBART, 2004, pp. 95-96). Esse *querer* que envolve o acontecimento se formularia assim: “Querer não o que acontece, mas algo *no* que acontece, para tornar-se digno do que nos acontece”, em outras palavras, *querer* a lacuna que liga o pensamento à carne, um espaço onde “É impossível apreender a verdade eterna do acontecimento sem que o acontecimento ‘se inscreva também na carne’, mas apenas transmutando-o pela contra-efetuação pode ele liberar o acontecimento puro de seu confinamento na efetuação, duplicando o que acontece” (PELBART, 2004, pp. 95-96). Com isso, a “causalidade enlaçada” do acontecimento se daria na transmutação de dois tipos de causa: uma imaterial, dedicada a dar forma à abstração do acontecimento; a outra, material, inscrita na carne, que se redobra na primeira perdendo sua materialidade, mas possibilitando sua renovação. É importante até aqui perceber que a superfície metafísica que coincide com o acontecimento tem um caráter material-imaterial; seu movimento está no espaço entre a transmutação de uma causa material e sua efetuação no pensamento, sua abstração. Sua dupla dimensão de superfície se volta para os dois lados de causalidades distintas, e seu papel com isso também é duplo, comunicar e transmutar, ao mesmo tempo. Cabe notar que a leitura de Pelbart possibilita pensar, via estoicos, que o *querer* o acontecimento em sua pureza é um ato, uma escolha. É no corpo estoico que ocorrem os acontecimentos; o querer sua lacuna permite que ele “duplique” o que acontece, ou seja, que ele fale o acontecimento.

encarado sempre como um efeito. Devido sua singularidade, os acontecimentos se manifestam na diferença, logo não devem ser generalizados; é preciso aceitar, não há um acontecimento igual a outro. Portanto a materialidade do acontecimento, o choque entre as espadas, perde-se. O que fica é a sombra do acontecimento, sua repetição como fantasma. O acontecimento é efeito na medida em que sua materialidade é fugidia, incorpórea²¹. Esse é um jogo de contraefetuação, sintetizado nas palavras de Foucault (2005b, p. 236, grifo nosso):

A física se refere às causas; mas os acontecimentos, que são seus efeitos, não mais lhe pertencem. Imaginemos uma *causalidade enlaçada*; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, *provocam em sua superfície acontecimentos*, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem ser causa: eles formam entre si uma outra trama, na qual as ligações provêm de uma *quase-física dos incorpóreos, da metafísica*.

Essa camada metafísica que enreda os corpos deve dar conta de realizar-se em um espaço novamente material. Nesse ponto há a expressão, a coisa dita ou o discurso, que repõe a materialidade no exterior. O acontecimento interiorizado em fantasma, na forma do desejo, do pensamento, materializa-se naquilo que pode ser posto para fora. Por isso os acontecimentos devem deixar entrever uma materialidade que pode ser capturada. É nesse *pensado* que a crítica atua, é nesse corpo contraefetuado pela causalidade enlaçada dos acontecimentos que a proveniência vê suas marcas. A crítica, como ponto inicial da tarefa genealógica, deve, portanto, fazer irromper os acontecimentos daquilo que foi efetivamente pensado.

Fantasma e acontecimento, afirmados em disjunção, são o *pensado* e o *pensamento*; eles situam, na superfície dos corpos, o extra-ser que unicamente o pensamento pode pensar; e delineiam o acontecimento topológico onde se forma o próprio pensamento. O pensamento tem a pensar aquilo que o forma, e se forma do que ele pensa. [...] o pensamento diz o que ele é. (FOUCAULT, 2005b, p. 240, grifos do autor)

É desta forma que a tarefa genealógica, como o procedimento que deixa ver a irrupção de um acontecimento, destaca uma forma de *pensamento*. O corpo que pensa traz consigo as marcas da história daquilo que foi *pensado*. Nessa relação com o pensamento que podemos compreender como os saberes, como marcas do *pensado*, podem ser destacados mediante suas diferenças e, com isso, ser posicionados em uma história. A proveniência se dirige ao saber; logo podemos concluir essa etapa de nossa aproximação retomando o artigo de 1971, em que o estatuto dado à proveniência se revela como aquilo que agita e inverte os saberes:

A investigação da proveniência não funda, muito pelo contrário: *ela agita o que antes se percebia como imóvel, fragmenta o que se pensava unificado*; mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo. *Que convicção resistiria a ela? Mais ainda, que saber?* (FOUCAULT, 2005c, p. 266, grifo nosso)

21 “O acontecimento [...] é sempre efeito, inteiramente produzido por corpos que se entrecocam, se misturam ou se separam; mas esse efeito jamais é da ordem dos corpos [...]. As armas que dilaceram os corpos formam incessantemente o combate incorpóreo” (FOUCAULT, 2005b, p. 236).

Dando continuidade ao exame das ferramentas genealógicas, temos a emergência, ou *Entstehung*: o “ponto de surgimento”, “princípio” e “lei singular” do “aparecimento” (FOUCAULT, 2005c, p. 267). Para tanto, é necessário entender esse lugar como um “não lugar”, um palco onde se encenam várias peças, múltiplas e descontínuas. O que deve emergir da *Entstehung* é o “jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 2005c, p. 268), as forças em luta. Mas como se daria essa relação? A resposta parece simples: a relação de dominação supõe a criação de regras, ou melhor, uma sistemática própria que visa a mascarar aquilo que há de violento na materialidade dessas lutas; assim, ao criar o “lugar-vazio” da regra, é o próprio caráter de dominação que desaparece da relação. Nesse ponto, a regra serve como a invenção necessária para perpetuar a disputa das forças. Vale ressaltar que essas regras não se desenvolvem apenas para subsumir o aspecto das relações humanas, ou seja, a sociedade, mas também devem conformar todas as leis que regem a própria natureza, a realidade das coisas. Dessa forma, a regra “estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e nos corpos. Universo de regras que não é de forma alguma destinado a apaziguar mas, ao contrário, a satisfazer a violência” (FOUCAULT, 2005c, p. 269).

Se relembarmos brevemente as *Aulas sobre a vontade de saber*, o aspecto da emergência fica mais claro. Ao destacar o vínculo com a verdade assim como aparece em Aristóteles, o caráter de violência dessa semântica se mostrou a partir da exclusão de outros domínios de saber; no caso, toda uma semântica encontrada na Grécia arcaica que Foucault identificou por meio de suas pesquisas históricas. Porém a implicação da vontade de verdade como vontade de poder só foi possível com o destaque de outro tipo de semântica, radicalmente diferente, a “hipótese Nietzsche”. Eis o ponto crítico, condizente com os procedimentos indicados desde *A ordem do discurso*, que em “Nietzsche, a genealogia, a história” compõe a proveniência de um acontecimento discursivo como a relação do saber com o corpo, como visto anteriormente.

Em seguida, no curso de 1970-1971, foi posta em prática a perspectiva genealógica: Foucault confere como a relação com a verdade difere radicalmente em dois períodos muito distintos a partir das práticas jurídicas, ou seja, como essa relação ocorre nos sistemas de regras tanto na Grécia arcaica como na Grécia clássica. Nesse palco amplo, as séries históricas, mediante seus documentos diversos (textos jurídicos, filosóficos, teatrais e poéticos), distribuem suas conformidades com as regras não como a convergência de um processo, o fim de uma causa, mas sim como uma multiplicidade de pequenas lutas e apropriações de sentido, de sistemas de dominação que ora se chocam, ora confluem, ora se anulam. Em todo caso, é uma sistemática condizente com a Grécia arcaica que aos poucos é substituída por uma sistemática da verdade fora do poder, como a da Grécia clássica, condizente com a semântica aristotélica. É o espaço de exclusão, que a regra tenta impor como não lugar, que a emergência faz aparecer: as várias batalhas e dominações que são silenciadas. Assim, a emergência se dirige à policefalia dos acontecimentos discursivos; mostra, de fato, como as relações de poder se embrenham nas relações de saber não como pontos de determinação (causa e efeito), mas como perpétua relação de substituição. Como deixa claro Foucault (2005c, p. 270) no artigo sobre Nietzsche: “As diferentes emergências que podem ser

destacadas não são figuras sucessivas de uma mesma significação: são efeitos de substituições, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas”.

A emergência, portanto, se dirige ao jogo permanente de dominação das regras, que, ao se voltar para a história como profícua interpretação das dinâmicas entre os saberes e os poderes, pode circunscrever o local da luta e as forças que se confrontam como no palco de um teatro²². Ao identificar a conformação do jogo das exclusões como interpretações que querem dominar, a genealogia deve mostrar aquilo que de diferente é excluído nesse processo. Assim, todo sistema de regra é a interpretação que venceu, o discurso que aparece como indício de uma vontade de poder, um operador de exclusão da diferença; nas palavras de Foucault:

[...] se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então *o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações. Trata-se de fazê-las surgir como acontecimentos no teatro dos procedimentos.* (FOUCAULT, 2005c, p. 270, grifo nosso)

Fazer surgir a policefalia dos acontecimentos discursivos, portanto, nada mais é que colocar frente a frente no mesmo palco as diversas configurações dos saberes destacados pela proveniência; só que agora não apenas como pontos que mostram suas diferentes positivities, mas sim em seu confronto direto dado pela disputa das regras que possibilitam a formação de um sistema único, vencedor. Logo a vitória de um desses sistemas permite que um conceito, uma moral, um tipo de vida, ou seja, uma interpretação dominante perpetue, se fixe, e com isso mascare o próprio viés da exclusão que operou nessa disputa, ou seja, que exclua outras interpretações sobre conceitos, sobre a moral, até mesmo sobre a vida.

b) Genealogia e história: atualidade e diferença

Na sequência de seu artigo, Foucault volta sua atenção às relações entre a genealogia, como pesquisa das proveniências e emergências, e a história. Em primeiro lugar, deve-se afastar qualquer concepção meta-histórica para se realizar uma genealogia. Esse tipo de concepção reconduziria a narrativa histórica para o primado do sujeito e da origem, fazendo esquecer a dinâmica multifacetada do acontecimento. Para Foucault, há em Nietzsche uma “história efetiva” (*wirkliche Historie*) condizente com a genealogia, que foge da concepção meta-histórica justamente porque “não se apoia em nenhum absoluto” (FOUCAULT, 2005c, p. 271). Ou seja, como podemos ver pelo que foi analisado, o sentido histórico deve operar os acontecimentos discursivos a partir de sua multiplicidade própria, estabelecendo sua singularidade, mas principalmente sua diferença e a

22 Sobre a emergência da história (sexta seção de *Nietzsche, a genealogia, a história*), Foucault (2005c, p. 277) sintetiza: “Este é de fato o próprio da *Entstehung*: não é o surgimento necessário daquilo que, durante bastante tempo, tinha sido preparado antecipadamente; é a cena em que as forças se arriscam e se confrontam, em que podem triunfar, mas na qual se pode também confiscá-la”.

relação de forças que a envolve e faz com que se perpetue descontinuamente²³. Nesse ponto, Foucault retoma as concepções de acontecimento e descontinuidade em suas relações com a história efetiva, e não podemos deixar de destacar como sua leitura se aproxima intimamente da leitura deleuziana sobre Nietzsche, em que “vontade de poder” e “eterno retorno” configurariam pontos necessários para uma ontologia da diferença (como acontecimento) e da repetição (como descontinuidade). Assim, dividiremos essa aproximação em três momentos:

1) “O sentido histórico, e é nisso que ele pratica a *wirkliche Historie*, reintroduz no devir tudo aquilo que se havia acreditado imortal no homem” (FOUCAULT, 2005c, p. 271) – dessa forma, nenhuma categoria deve ser mantida; sentimentos, instintos, saberes, toda gama de possíveis móveis para se estabelecer uma continuidade devem ser descartados; sem origem e sem finalidade, o sentido histórico deve recuperar uma história “efetiva” à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (FOUCAULT, 2005c, p. 272).

Em *Theatrum Philosophicum*, quando do comentário diretamente voltado a *Diferença e repetição*, Foucault (2005b, p. 242) afirma que Deleuze, “com a paciência de genealogista nietzschiano”, ataca frontalmente os pressupostos de toda a filosofia da representação. Em resumo, a tese de Deleuze apresentada por Foucault trataria de deslocar toda a filosofia que desvia o pensamento da diferença – a partir do “senso comum”, da “boa vontade”, da pedagogia (ou dialética, de Platão a Hegel) e do enquadramento em categorias – para fazer ver esse pensamento aparecer como “dimensão vertical de intensidades” que em si mesmas são “pura diferença”: “diferença que se desloca e se repete, diferença que se contrai ou se expande, ponto singular que encerra e descerra, em seu acontecimento agudo, indefinidas repetições” (FOUCAULT, 2005b, p. 244). Ora, já vimos o desenvolvimento do acontecimento como pura diferença a partir da análise da proveniência. Agora, porém, o estatuto da repetição deve ficar mais claro, tendo em vista que assumirá, em Deleuze, a perspectiva da univocidade de um ser que se diz novamente, que se repete a partir da diferença.

Imaginemos [...] uma ontologia em que o ser se diria da mesma maneira que todas as diferenças [...]; as diferenças girariam em torno delas mesmas, o ser se dizendo da mesma maneira, em todas, o ser não sendo absolutamente a unidade que as guia e as distribui, mas sua repetição como diferenças. Em Deleuze, a univocidade não categórica do ser não vincula diretamente o múltiplo à própria unidade [...]; ela faz jogar o ser como aquilo que se diz repetitivamente da diferença; o ser é o retornar da diferença, sem que haja diferença na maneira de dizer o ser. Este não se distribui absolutamente em regiões: o real não se subordina ao possível; o contingente não se opõe ao necessário. De qualquer forma, tenham a batalha de Actium e a morte de Antônio sido necessárias ou não, a partir desses puros acontecimentos – lutar e morrer – o ser se diz da mesma maneira; tal como ele se conta essa castração fantasmática que ocorreu e não ocorreu. A supressão das categorias, a afirmação da univocidade do ser, a repetitiva revolução do ser em torno da diferença, eis as condições para finalmente pensar o fantasma e o acontecimento. (FOUCAULT, 2005b, p. 247, grifo nosso)

23 “Ele deve ter apenas essa acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa agir as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia, capaz de se dissociar dele mesmo e apagar a unidade desse ser humano que, supostamente, o conduz soberanamente na direção do seu passado” (FOUCAULT, 2005c, p. 271).

O que temos aqui é o esboço de uma ontologia que, ao libertar o acontecimento e o fantasma, desloca o pensamento da dicotomia *ser e não-ser*. Quando o fantasma é contraefetuado no interior dos corpos, ele manifesta-se materialmente a partir de sua afirmação. Para haver uma causalidade realmente enlaçada, devemos entender essa dinâmica como uma relação de efeitos: efeito do acontecimento no corpo (material) - efeito de contraefetuação no interior do corpo (imaterial) - efeito de contraefetuação para o exterior (material); todos esses efeitos devem ser encarados como afirmações. O ser continua se dizendo, se repetindo, mas não por meio de sua continuidade em um devir homogêneo, o ser se diz das diferenças que os acontecimentos lhe proporcionam. Logo é nesse processo ativo de se repetir para o exterior que o ser perpetuará sua repetição, mantendo sua univocidade não a partir do Mesmo, mas sim da diferença. Segundo Foucault (2005b, p. 251, grifo do autor), para Deleuze: “O ser é o que se diz sempre da diferença, é o *Voltar* da diferença”²⁴. Esse *Voltar*, para Foucault, deve evitar tanto a palavra Devir como Retorno, já que essas palavras possibilitam uma interpretação contínua para essa univocidade. Nesse ponto, o filósofo escreve: “A síntese do Devir, que se compraz em ser frouxa, mantém [...] *sua unidade*; não somente [...] de um continente infinito, mas a *do fragmento, do instante que passa e repassa*, e a da consciência flutuante que o reconhece” (FOUCAULT, 2005b, p. 251, grifo nosso).

É a esta perspectiva fragmentária do devir que devemos nos dirigir agora, pois ela aparece em alguns momentos importantes no trajeto aqui analisado não apenas naquilo que tange à leitura sobre Deleuze. Ainda nas *Aulas sobre a vontade de saber*, ao final da aula sobre Nietzsche, Foucault (2014, p. 197, grifo nosso) se questiona: “*Mas o que é essa vontade de poder assim posta às claras?* Uma realidade que foi emancipada do ser (imutável, eterno, verdadeiro): *o devir*”; já no artigo de 1971, declara, na análise da proveniência, que a *história, considerada por meio do estatuto do acontecimento, é o próprio corpo do devir*; e, na análise da emergência, que, *o devir da humanidade é uma série de interpretações*.

A partir dessas breves remissões, podemos identificar que o *devir* para Foucault é marcado pois seu desenrolar parece ser movido por uma vontade de poder, cuja história, em sua fragmentação, possibilita seu perpétuo jogo de interpretações. Ao destituir o caráter linear da história, uma história efetiva se funda necessariamente a partir da descontinuidade. Porém essa descontinuidade é assegurada pelo próprio caráter ontológico do pensamento da diferença, em que todo e qualquer retorno deve ser encarado como uma vontade de querer repetir-se. Com isso, podemos ler no artigo sobre Nietzsche que a história “efetiva” é aquela que introduz a descontinuidade no ser:

Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a ele mesmo. Ela não deixará debaixo de si nada que tivesse a estabilidade asseguradora da vida ou da natureza; não se deixará levar por nenhuma obstinação muda na direção de um fim milenar. Ela irá esvaziar aquilo sobre o que se costuma fazê-la repousar, e se obstinará contra sua pretensa continuidade. *Porque o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar.*

24 Antecede essa frase, a seguinte passagem, que sintetiza o porquê dessa possibilidade: “Que o ser seja unívoco, que ele só possa se dizer de uma única e mesma maneira, é paradoxalmente a condição maior para que a identidade não domine a diferença, e para que a lei do Mesmo não a fixe como simples oposição no elemento do conceito; o ser pode se dizer da mesma maneira, já que elas não se organizam conforme a hierarquia conceitual das espécies e gêneros” (FOUCAULT, 2005b, p. 251).

(FOUCAULT, 2005c, p. 272, grifo nosso)

O devir não compõe base para qualquer unidade; seu desenrolar compõe acontecimentos cujo caráter impalpável deve ser repetido dentro e fora do corpo a fim de ser renovado. Esse movimento revela uma vontade, o acontecimento que “volta” é aquele cuja vontade de fazê-lo permanecer se faz mais forte, que domina. Se a história se dirige aos documentos, mesmo que ínfimos e mesquinhos, não se deve perder de vista que aquilo que foi dito ou feito só pode remeter ao que foi antes pensado, e o pensamento diz seu próprio ser. O documento, para uma história efetiva, deve ser o índice de uma singularidade, logo um fragmento. Não é a uma compreensão totalizante que a história efetiva se dirige, ao contrário, é ao devir completamente recortado dos saberes que submetem um Eu dissolvido.

2) Os saberes marcam o corpo, possibilitando seu destaque em determinada configuração de acontecimentos. Feito isso, a história “efetiva”:

[...] faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. (FOUCAULT, 2005c, p. 273)

A partir da análise da emergência, vimos como a irrupção de um acontecimento deve se ligar a uma determinada configuração de forças, geralmente marcadas por um sistema de regras que a reafirmam. Cada sistema de regras supõe uma luta entre partes que disputam a interpretação que possibilita o jogo da dominação. Porém, ao pôr em prática a descontinuidade, deve-se ressaltar a característica mais própria do acontecimento como luta, seu nível genealógico para uma história “efetiva”: o acaso, ou, em outras palavras, “o aleatório singular do acontecimento” (FOUCAULT, 2005c, p. 273).

Foucault dedica algumas linhas sobre o acaso em *Theatrum Philosophicum* pensando a respeito da univocidade do ser:

Em sua fratura, em sua repetição, *o presente é um lance de dados*. Não que ele faça parte de um jogo, no interior do qual deslizaria um pouco de contingência, um grão de incerteza. *Ele é simultaneamente o acaso do jogo, e o próprio jogo como acaso; ao mesmo tempo são lançados os dados e as regras*. Embora o acaso não seja absolutamente fragmentado e repartido aqui ou ali, mas inteiramente afirmado de um só golpe. O presente, como voltar da diferença, como repetição se dizendo da diferença, afirma de uma vez o todo do acaso. (FOUCAULT, 2005b, p. 253, grifo nosso)

Aqui retomamos uma concepção da ontologia deleuziana que confere à dinâmica da repetição o Voltar da diferença. Se tudo que volta deve ser compreendido como fruto de uma vontade que quer novamente, uma vontade de poder que domina e faz submeter os acontecimentos exteriores ao seu próprio domínio, é característica necessária dessa vontade a gradação em intensidades dispersas, não em afirmação centrada. O ser se diz ele mesmo a partir de um só golpe, um só movimento que se atualiza constantemente a partir da diferença. A vontade de se repetir só se manifesta

como acontecimento no lapso de intensidade mais forte que a faz ser posta para fora. A diferença, como fragmentos do devir, é que impõe uma vontade de fazer voltar o ser em sua materialidade de acontecimento, repetindo-se. O acaso se configura, portanto, como o único presente possível na superfície dos acontecimentos, aquele manifesto a partir de uma vontade de poder. É nessa direção que voltamos ao artigo de 1971:

Ainda é preciso compreender esse acaso não como um simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de potência que, a todo surgimento do acaso, opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior. [...] Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. (FOUCAULT, 2005c, p. 273, grifo nosso)

3) Estabelecidos os sentidos para os acontecimentos e a descontinuidade como objetos próprios de uma história “efetiva”, o passo seguinte de Foucault versa sobre as condições necessárias para aquele que quer aplicar essa investigação, ou seja, o genealogista:

- a) o “olhar” da história efetiva deve voltar sua atenção ao mais próximo, o corpo e suas necessidades mais baixas, e também não deve temer olhar em baixo, mas olhar “do alto mergulhando para apreender as perspectivas, desdobrar as dispersões e as diferenças, deixar a cada coisa sua medida e sua intensidade” (FOUCAULT, 2005c, p. 274); como o olhar de um médico que observa uma doença e prescreve uma receita, o olhar do genealogista é diagnóstico;
- b) o saber da história efetiva deve ser um saber perspectivo. Deve fazer seu trabalho sabendo que seu viés é interessado, tem um lugar e um ângulo próprio, já que é olhar diagnóstico²⁵. Assim, para Foucault (2005c, p. 275): “O sentido histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no próprio movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *wirkliche Historie* efetua uma genealogia da história como a projeção vertical do lugar em que ela se sustenta”.

Ora, o saber que faz sua própria genealogia é uma projeção vertical do local de onde se encontra. Por perspectiva devemos entender que o querer do historiador não se apaga na análise genealógica; há um corte vertical realizado na história que é possível porque o genealogista sabe o lugar de onde fala. É dessa forma que na análise da proveniência do historiador, item 06 do artigo, Foucault, com Nietzsche, desmascara a objetividade ascética do historiador:

Tendo pretendido apagar de seu próprio saber todos os traços do querer, ele reencontrará, do lado do objeto a conhecer, a forma de um querer eterno. A objetividade no historiador é a interversão das relações do querer no saber e, ao mesmo tempo, a crença necessária na Providência, nas causas finais, e na

25 “O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, se sabe perspectiva, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto” (FOUCAULT, 2005c, p. 274).

teleologia. O historiador pertence à família dos ascetas. (FOUCAULT, (2005c, p. 276)

Se não há, portanto, objetividade, há perspectiva, e, ao que indica Foucault, o historiador deve aceitar que seu papel é pôr em movimento essas perspectivas, pois “a cena em que nos encontramos hoje é representar um teatro” (FOUCAULT, 2005c, 276). Nesse ponto, o atual transformado em teatro, como local daquele que aplica a genealogia, se faz pertinente, e a relação do querer como atualidade nos remete ao texto sobre Deleuze e sua concepção do tempo.

“Cronos é o tempo do devir e do recomeço” (FOUCAULT, 2005b, p. 252), é todo e qualquer pensamento que visualiza o tempo como um círculo; “Mas Aion é o próprio voltar” (FOUCAULT, 2005b, p. 252), que, como já vimos, é o caráter acontecimental que marca o devir e “faz surgir esse mesmo presente como já tendo sido infinitamente presente e como infinitamente por vir” (FOUCAULT, 2005b, p. 252). Dessa forma, o acontecimento sempre presente, Aion, deve elaborar a dinâmica do voltar que justifica a univocidade do ser, esse voltar visa a um “por vir” dado no presente, na atualidade.

Como vimos anteriormente, a marca do presente é a vontade de poder, de querer sempre se dizer o mesmo. Assim, o corpo da proveniência que possibilita a crítica do saber é fruto dessa relação sempre atual entre o voltar para o passado em vista do futuro a partir de uma vontade que se diz da diferença sempre atual, logo um saber é sempre perspectivista. Sintetiza Foucault (2005b, pp. 252-253) sobre o tempo em Deleuze: “[...] o tempo é o que se repete; o presente – fissurado por esta flecha do futuro que o traz, deportando-o sempre de um lado e de outro –, o presente não cessa de voltar. Mas de voltar como singular diferença”. Nesse ponto, a coesão buscada para a perspectiva tem seu liame nessa atualidade dada pela vontade, o querer do genealogista em vista da marcha da diferença sempre atuante. Apenas dessa maneira, parece-nos, o historiador pode romper com as amarras ascéticas de uma meta-história.

c) Genealogia da vontade de saber

No último item de *Nietzsche, a genealogia, a história*, Foucault indica como o sentido histórico do ponto de vista genealógico possibilita libertar a história do modelo metafísico e antropológico. Em suas palavras: “Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar, conseqüentemente, uma nova forma totalmente diferente de tempo” (FOUCAULT, 2005c, p. 277). Se nossa hipótese estiver certa, poderemos destacar facilmente os elementos de uma concepção de tempo deleuziana mascarada de Nietzsche como essa “forma totalmente diferente de tempo”, objeto da genealogia. Para tanto, basta seguir os usos da história destacados por Foucault e apresentados a seguir.

1) O uso paródico e burlesco do sentido histórico pretende um genealogista que desmascare a história, pois esta é “um grande carnaval do tempo em que as máscaras retornam incessantemente” (FOUCAULT, 2005c, p. 278); ao contrário do historiador tradicional, o genealogista deve acessar as “intensidades atuais da vida” e suas criações. Temos aqui, mais uma vez, a característica principal do tempo antevista em Deleuze-Nietzsche: é o atual, como eterno presente que deve voltar ao passado em vista do futuro. O parâmetro, mas também o motor, para a interpretação deve ser a vida vista

como a manifestação da diferença que marca o corpo do ser em sua atualidade. Essa é a proveniência de um acontecimento discursivo que permite sua crítica.

2) A “dissociação sistemática de nossa identidade” (FOUCAULT, 2005c, p. 278) revela as marcas da violência, pois, longe de mostrar a alma imortal, mostra as diversas almas mortais que deflagram as lutas. Essas lutas, como característico do acontecimento policéfalo, mostram a face de “um sistema complexo de elementos por sua vez múltiplos, distintos e que não é dominado por nenhum poder de síntese” (FOUCAULT, 2005c, p. 279). Como vimos, essa é exatamente a dinâmica da univocidade do ser em Deleuze; univocidade que foge completamente da unidade da síntese, pois não se diz do Mesmo, mas a partir da pura diferença. É com o acontecimento liberado de uma síntese que a genealogia poderá ser empregada em seu máximo potencial, fazendo “aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, 2005c, p. 279). Assim, conclui Foucault (2005c, p. 279): “Se a genealogia coloca por sua vez a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem é para evidenciar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proíbem de qualquer identidade”. Logo o atual que sempre retorna em vista desse vir a ser é o único possível para a genealogia, uma identidade que surge quando a máscara é arrancada: pura diferença. Essa é a genealogia que persegue a emergência do acontecimento em sua descontinuidade.

3) O terceiro uso do sentido histórico, “o sacrifício do sujeito de conhecimento” é o ponto final que reúne, em sua dupla afirmação, tanto o acontecimento como a descontinuidade. Aqui Foucault enfim estabelece o que entende por uma *vontade de saber* e como esta vontade nada mais é que *vontade de poder*, servindo como motor para todo o projeto do conhecimento.

Aparentemente, ou melhor, conforme a máscara que ela usa, a consciência histórica é neutra, despojada de qualquer paixão, obstinada apenas com a verdade. Mas, se ela se interroga e se, de uma maneira mais geral, interroga toda consciência científica em sua história, *descobre as formas e as transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquiridora, refinamento cruel, maldade*; ela descobre a violência das opiniões preconcebidas [...]. *A análise histórica deste grande querer-saber que percorre a humanidade faz simultaneamente aparecer que não há conhecimento que não repouse na injustiça [...] e também que o instinto de conhecimento é mau [...]*. Assumindo, como o faz hoje, suas mais amplas dimensões, *o querer-saber não se aproxima de uma verdade universal; ele não dá ao homem um exato e sereno domínio sobre a natureza; ao contrário, não cessa de multiplicar os riscos; por todo lado faz nascer os perigos; derruba as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; nele libera tudo o que se obstina em dividi-lo e a destruí-lo.* (FOUCAULT, 2005c, pp. 279-280, grifo nosso)

Para entender a relação entre os saberes e os poderes, é preciso esvaziar toda a perspectiva que conforma um sujeito de conhecimento. Assim como a vontade de poder mobiliza todo o pensamento, ontologicamente, essa vontade é um querer mais e querer sempre se reafirmar; o eterno retorno deleuziano. O conhecimento é esse querer-saber que se mascara em conhecimento ingênuo, puro, não violento. Mas todo querer-saber esconde as marcas que quer excluir, as marcas daqueles que quer dominar. Ao se dizer o Mesmo, o Eu tenta voltar a diferença para si. Movimento do espanto, do medo que a diferença aconteça. Ora, ao libertar a diferença das prisões do

saber, é todo o pensamento que deve se deslocar. Aí é possível uma genealogia das práticas. Uma genealogia que se dirige ao poder sempre escondido, pois mascarado. Por isso a história; ela é o discurso do poder que se quer neutro e se faz objetivo. Aplicar a genealogia da história deve ser, portanto, a forma de ligar os saberes com esses poderes repletos de lugares vazios e deslocamentos, como em um baile de máscaras, um teatro. Se a genealogia mostrar as formas diversas do poder e, com isso, fizer ver as armadilhas impostas nas práticas contra as diferenças, então ela deverá ser o único meio de pensar novamente o saber.

4. Conclusão

Experimentamos uma leitura de *Nietzsche, a genealogia, a história* em paralelo com os dois artigos de Foucault sobre Deleuze; mas que ligação subterrânea poderia haver entre esse conjunto de textos? Ressaltamos a importância desse paralelo devido à proximidade dos textos em questão, tanto com relação à cronologia estabelecida por Defert ao comentar o curso de 1970-1971, como também pela verificação da proximidade de temas e problemas que encontramos nessas leituras, que para o comentador teria seu ponto principal de articulação no artigo de Foucault sobre Nietzsche, em que, como já vimos: "*Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresentou como uma ontologia diferencialista*" (DEFERT, 2014, p. 254, grifo nosso).

Em 1970, Foucault termina seu *Theatrum Philosophicum* refletindo sobre a noção de eterno retorno em Nietzsche que possibilitaria o pensamento da univocidade do ser como pensada nos livros de Deleuze:

Digamos de preferência que Nietzsche chegou mesmo a pensar o eterno Retorno; mais precisamente, ele o indicou como sendo o insuportável de pensar. Insuportável porque, apenas entrevisto através de seus primeiros sinais, ele se fixa nessa imagem do círculo que traz consigo a ameaça fatal do retorno de cada coisa [...] Nietzsche permitiu pensar o eterno retorno. Após quase um século, a mais elevada empreitada da filosofia foi exatamente pensar esse retorno. [...] Não se deve compreender que o retorno é a forma de um conteúdo que seria a diferença; mas sim que, de uma diferença sempre nômade, sempre anárquica, até o signo sempre em excesso, sempre deslocado do retorno, produziu-se uma fulguração que levará o nome de Deleuze: um novo pensamento é possível; o pensamento, de novo, é possível. (FOUCAULT, 2005b, pp. 253-254, grifo nosso)

Aqui, a relação que Foucault estabelece entre Nietzsche e Deleuze é direta: o primeiro possibilitou pensar o eterno retorno, o segundo produziu uma fulguração que permite pensar esse retorno de uma nova maneira. Essa dinâmica do retorno, tentamos deixar clara: é a dinâmica da diferença e da repetição que compusemos como paralela à do acontecimento e da descontinuidade. Nessa dinâmica, vimos como a vontade de poder, como uma relação muito complexa entre forças, dá os ditames das configurações tanto do *pensado* e do *pensamento* em Deleuze como do saber e do poder em Foucault.

Vimos como é indispensável à genealogia tal como Foucault a compreende um olhar perspectivo que remonta à atualidade como o acontecimento da diferença. Ao tentar estabelecer a relação entre os saberes e as práticas, no nível do acontecimento discursivo, Foucault delinea uma abordagem crítica que possibilita destacar formas de

saber, com sistematicidades próprias de verdade. Nesse ponto, Aristóteles e Nietzsche serviram como baliza: a partir de Nietzsche, e seu paradoxo da vontade de verdade, pode-se ver a maldade da semântica de Aristóteles e, com isso, desmascarar o sistema dessa vontade, que há muito tempo aprisiona o discurso a uma ordem. A abordagem genealógica nas *Aulas sobre a vontade de saber* mostraram as exclusões que permearam o estabelecimento desse regime de verdade; diversos acontecimentos, diversas lutas, uma gama de dominações que permitiram exclusões do ponto de vista prático, mas também do ponto de vista “semântico”, ou seja, nos saberes. Entre essas exclusões, encontrava-se o saber do acontecimento, que, como vimos, retorna à sua dimensão material a partir do saldo positivo do empreendimento genealógico sobre a história grega do curso de 1970-1971 no Collège de France.

Mas como pensar esse tipo de saber do acontecimento há tanto tempo perdido?

Nesse ponto, Deleuze entra em cena como aquele que possibilitou o pensamento do acontecimento e do fantasma, livre de toda a filosofia que os conduzia à representação, à dialética, às categorias. Tomamos a liberdade de dizer que, genealógicamente falando, é Deleuze o ponto de destaque crítico, ou seja, atual, que permite a Foucault pensar Nietzsche, assim como Nietzsche permitiu a Foucault pensar Aristóteles e os gregos. Assim sendo, o artigo *Nietzsche, a genealogia, a história* pode ser colocado no final de uma longa reflexão foucaultiana sobre a relação das práticas discursivas e não discursivas por meio da investigação sobre o caráter filosófico do acontecimento discursivo. Se Deleuze possibilitou um pensamento novo, podemos compreender os artigos de Foucault escritos na virada dos anos 1960 para 1970 sobre ele como uma tomada de posição ante uma filosofia que o faz avançar em sua própria reflexão. Logo a interpretação provocadora de Deleuze sobre o retorno nietzschiano, assim como sua ontologia da diferença, parece dar os parâmetros “semânticos” possíveis para uma nova abordagem sobre Nietzsche a partir da atualidade do próprio pensar filosófico.

Foucault encerra *Ariadne enforcou-se* também oferecendo um elogio à obra de Deleuze, vinculando-o mais uma vez a Nietzsche. Em suas palavras, *Diferença e repetição* permite: “tornar-se livre para pensar e amar o que, em nosso universo ruge desde Nietzsche; diferenças insubmissas e repetições sem origem que sacodem nosso velho vulcão extinto [...]. Possibilidade finalmente oferecida de pensar as diferenças de hoje, de pensar o hoje como diferença das diferenças” (FOUCAULT, 2005a, p. 144).

A crítica – que, em *A ordem do discurso* e nas *Aulas sobre a vontade de saber*, parecia ser anteparo da genealogia, algo um pouco separado –, no artigo de 1971, aparece como parte integrante da genealogia; como proveniência, a crítica é um primeiro passo imprescindível para a análise da vontade de saber. Dessa forma, o corpo da proveniência é sempre o estado atual que nos permite pensar agora aquilo que outrora se configurou como o pensamento, o saber. Esse ponto de destaque crítico é dado na pura diferença da atualidade marcando o próprio olhar do genealogista. Nessa perspectiva, a genealogia proposta por Foucault encontra a diferença no próprio devir do tempo, e uma história “efetiva” é possível. Nietzsche tornou possível pensar o acontecimento e o retorno; Deleuze pôs movimento nesse pensar, atualizando esse pensamento.

Podemos, portanto, concordar com a afirmação de Defert, que serviu como motor propulsor para nossas reflexões, se entendermos que esta *ontologia diferencialista*

compõe uma semântica nova que permite a Foucault pensar a “hipótese Nietzsche” a fim de colocar a genealogia em prática. Com isso, podemos compreender que a leitura nietzschiana apresentada por Foucault também usa a máscara de Deleuze, compõe o teatro deleuziano que estabelece “A filosofia não como pensamento, mas como teatro” (FOUCAULT, 2005b, p. 254). Portanto Nietzsche, na perspectiva genealógica, é um dos pontos críticos de Foucault, o ponto destacado que permite fazer um retorno em vista desse atual que é Deleuze, mas também de sua própria reflexão sobre o discurso. Talvez, assim, a proposta para um Banquete Foucault-Deleuze seja mais convidativa, possibilitando que a diferença aconteça no pensamento da história, mas principalmente no pensamento-acontecimento de hoje.

Referências

DEFERT, D. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

DIAS, R. G. A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas Aulas sobre a vontade de saber de Michel Foucault. *Primeiros escritos*, São Paulo, v. X, [2020?]. No prelo.

_____. Os primeiros passos de Foucault rumo à genealogia: A ordem do discurso e as Aulas sobre a vontade de saber. *Em curso*, São Carlos, v. 6, n. 1, pp. 59-73, 2019.

FOUCAULT, M. Ariadne enforcou-se. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. Nietzsche, a genealogia, a história. In: _____. *Ditos e escritos vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Resumo dos cursos no Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Theatrum Philosophicum. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, R. (Org.). *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

REVEL, J. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

Recebido em: 08/Set/2019 - **Aceito em:** 30/Abr/2020.