

ARTIGO

PÓS-ESTRUTURALISMO E
ESCRITA DA HISTÓRIA
*a genealogia foucaultiana como
crítica da subjetividade*

JOSÉ DOS SANTOS COSTA JÚNIOR

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio
Grande do Norte

São Gonçalo | Rio Grande do Norte | Brasil

josedossantoscstajr@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0629-3217

Longe de ser o fundamento da história, o sujeito é efeito das práticas sociais que o constitui em meio a um campo de forças marcado por relações de dominação e práticas de liberdade. Estas são questões densas em relação às quais a genealogia proposta por Michel Foucault, a partir da sua leitura de Friedrich Nietzsche, apresenta elementos para pensar e fazer a pesquisa histórica dos modos de constituição do sujeito, isto é, fazer a história crítica da subjetividade. Este texto tem o objetivo de analisar a genealogia foucaultiana no âmbito da filosofia pós-estruturalista e da filosofia da diferença, mapeando os seguintes aspectos teórico-metodológicos: a) a caracterização do pós-estruturalismo como movimento filosófico com proposições radicais em relação à história da filosofia ocidental; b) a crítica da noção de sujeito na historiografia; b) a problematização do conceito de poder na genealogia foucaultiana a partir do conceito de “força” herdado de Nietzsche, sem reduzir as relações de poder/força à noção de violência. Deste modo, o estudo visa contribuir com um mapeamento que introduz em termos teóricos e metodológicos os aspectos centrais da genealogia foucaultiana – na articulação e diferenciação com interlocutores como Gilles Deleuze, Félix Guattari e Judith Butler, por exemplo – caracterizando terminologias e procedimentos que, no âmbito da teoria e metodologia da história, permitem (re) desenhar objetos de estudo, formas de problematização e crítica da modernidade, subjetividade e da historiografia como um canteiro de saber.

*Estudos Foucaultianos – Escrita da História
– Teoria e Filosofia da História – Pós-estruturalismo*

ARTICLE

POST-STRUCTURALISM
AND HISTORY WRITING
*Foucault's genealogy as a
critique of subjectivity*

JOSÉ DOS SANTOS COSTA JÚNIOR

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio
Grande do Norte

São Gonçalo | Rio Grande do Norte | Brazil

josedossantoscstajr@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0629-3217

Far from being the foundation of history, the subject is the effect of the social practices that constitute it in the midst of a field of forces marked by relations of domination and practices of freedom. These are dense questions in relation to which the genealogy proposed by Michel Foucault, based on his reading of Friedrich Nietzsche, presents elements for thinking about and carrying out historical research into the modes of constitution of the subject, that is, to carry out the critical history of subjectivity. This text aims to analyze Foucauldian genealogy within the scope of poststructuralist philosophy and the philosophy of difference, mapping the following theoretical-methodological aspects: a) the characterization of poststructuralism as a philosophical movement with radical propositions in relation to the history of western philosophy; b) the critique of the notion of subject in historiography; b) the problematization of the concept of power in Foucauldian genealogy from the concept of “force” inherited from Nietzsche, without reducing the relations of power/force to the notion of violence. In this way, the study aims to contribute to a mapping that introduces, in theoretical and methodological terms, the central aspects of Foucauldian genealogy – in the articulation and differentiation with interlocutors such as Gilles Deleuze, Félix Guattari and Judith Butler, for example – characterizing terminologies and procedures that, in the within the scope of the theory and methodology of history, allow (re)design objects of study, forms of problematization and criticism of modernity, subjectivity and historiography as a field of knowledge.

*Foucaultian Studies – History Writing
– Theory and Philosophy of History – Poststructuralism*

INTRODUÇÃO

História como fabricação de objetos e sujeitos, como invenção incessante de formas para o passado, de tecelagem permanente dos tempos. Trabalho e arte comprometidos com discussões políticas, éticas e estéticas.

[Durval Muniz, *História: a arte de inventar o passado*, 2007]

Não é de hoje que se fala e se escreve sobre as filosofias da diferença e as distintas expressões do pós-estruturalismo com as suas contribuições para pensar e fazer a pesquisa/escrita no campo da História.¹ Neste texto, contudo, longe de querer situar de forma exaustiva os debates densos que tais termos sugerem, problematiza-se algumas questões-chave que a crítica pós-estruturalista e a filosofia da diferença propuseram à historiografia, notadamente a partir de Michel Foucault. Nisto, mobiliza-se algumas interlocuções com os pensamentos de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Judith Butler para pensar sobre o sujeito e o poder na ótica da genealogia foucaultiana e na análise das relações de força, considerando-se que tal proposta genealógica partiu da releitura que Foucault fez de Friedrich Nietzsche. O problema que estrutura este texto é: como o pós-estruturalismo e a filosofia da diferença, lidas a partir de Foucault/Nietzsche, permitem pensar as categorias sujeito e poder na história da subjetividade?

De acordo com James Williams (2013, 13), o pós-estruturalismo tem sido o nome dado a um movimento filosófico dos anos 1960 que “permanece sendo uma influência não apenas na filosofia, mas também em um leque mais amplo de campos temáticos, incluindo literatura, arte, críticas culturais, história e sociologia”. Um dos principais aspectos da sua constituição se refere à análise dos limites do conhecimento, indo além do estruturalismo na medida em que este “[...] projeto pode ser sintetizado pelo conceito de que se chega a um conhecimento seguro ao restringir, envolver diferenças no interior de estruturas” (Williams 2013, 14). Os pós-estruturalistas empenharam-se em fazer a crítica dos “limites” irregulares, mas também produtivos, dessas estruturas. Além disso, “o pós-estruturalismo é um movimento densamente histórico de reação a uma longa série de ideias filosóficas. É também, contudo, um modo revolucionário de pensar a história” (Williams 2013, 22). É profundamente crítico às suas raízes filosóficas que remontam à fenomenologia de Edmund Husserl, à hermenêutica de Martin Heidegger, à psicanálise de Sigmund Freud ou à filosofia transcendental de Immanuel Kant.

De saída convém evitar a ideia de que o prefixo “pós” designe uma evolução ou mudança total em relação ao estruturalismo.² Este, por sua vez, se constituiu como um paradigma no âmbito das Ciências Humanas e que obteve êxito no contexto francês dos anos 1950 e 1960. Sobre a história do estruturalismo, François Dosse (2018) indica que

¹ Este texto sintetiza aspectos teórico-metodológicos apresentados em minha tese (Costa Júnior 2021).

² Considerando-se que o pós-estruturalismo tomou o estruturalismo como seu objeto, assim como o pós-modernismo tomou o modernismo, segundo Peters (2000, 22), vale indagar se o pós-estruturalismo poderia se configurar como um “ultraestruturalismo”, um “antiestruturalismo”, um “neoeestruturalismo”, etc.

O êxito que o estruturalismo conheceu na França ao longo dos anos 1950 e 1960 não tem precedente na história da vida intelectual desse país. O fenômeno obteve a adesão da maior parte da *intelligentsia*, até reduzir a nada algumas resistências ou objeções que se manifestaram no período que se pode chamar de movimento estruturalista (Dosse 2018a, 25).

Como “a expressão da contestação”, o estruturalismo emergiu na história ocidental como “dose de autoaversão, de rejeição da cultura ocidental tradicional, de apetite de modernismo em busca de novos modelos” de inteligibilidade (Dosse 2018a, 26). Frente “à glorificação de valores antigos, o estruturalismo terá oposto uma extrema sensibilidade para tudo o que foi recalcado nessa história ocidental, e não é um acaso as duas ciências-faróis do momento – a antropologia e a psicanálise – privilegiarem o inconsciente, o avesso do sentido manifesto, o reprimido, inacessível, da história ocidental” (Dosse 2018, 26). O termo estrutura provém do latim *structura* e do verbo *struere*, e inicialmente teve um sentido arquitetural.

A estrutura designa “a maneira como um edifício é construído” (*Dictionnaire de Trévoux*, edição de 1771). Nos séculos XVII-XVIII, o sentido do termo “estrutura” modifica-se e amplia-se por analogia aos seres vivos: tanto o corpo do homem, percebido como uma construção em Fontenele, quanto a língua, com Vaugelas ou Bernot. O termo assume então o sentido da descrição da maneira como as partes integrantes de um ser concreto se organizam numa totalidade. Pode abranger múltiplas aplicações (estruturas anatômicas, psicológicas, geológicas, matemáticas...). A postura estrutural só se apossou verdadeiramente do campo das ciências humanas num segundo tempo, recente, a partir do século XIX, com Spencer, Morgan e Marx. Trata-se então de um fenômeno duradouro que combina de maneira complexa as várias partes de um conjunto numa acepção mais abstrata. O termo “estrutura”, ainda ausente em Hegel e pouco frequente em Marx, a não ser pelo prefácio à *Crítica da economia política* (1859), é consagrado no final do século XIX por Durkheim (*Les règles de la méthode sociologique*, 1865). A estrutura dá então origem ao que o *Vocabulaire de André Lalande* qualifica como neologismo: o estruturalismo, entre 1900 e 1926. O estruturalismo nasce nos psicólogos para opor-se à psicologia funcional no começo do século XX, mas o verdadeiro ponto de partida do método em sua acepção moderna, na escala de todas as ciências humanas, provém da evolução da linguística. Se Saussure emprega em apenas três ocasiões o termo “estrutura” no *Curso de linguística geral*, é sobretudo a Escola de Praga (Trubetzkoy e Jakobson) que difundirá o uso dos termos estrutura e estruturalismo. A referência ao termo estruturalismo como programa fundador, tendência especificada por seu método de abordagem é reivindicada pelo linguista dinamarquês Hjelmslev, que fundou em 1939 a revista *Acta linguística*, cujo primeiro artigo trata da “linguística estrutural”. A partir desse núcleo linguístico, o termo provocará uma verdadeira revolução de todas as ciências humanas em pleno século XX. Elas pensarão que adquiriram aí a sua ata de batismo científico. (Dosse 2018a, 28-29, *grifos no original*).

Peters (2000) define algumas semelhanças entre o pós-estruturalismo e o estruturalismo: a suspeita do privilegiamento da consciência humana (fenomenologia e existencialismo); a proposição de que o conhecimento não diz a “verdade” do mundo; o ataque aos pressupostos universalistas expressos em noções como racionalidade, individualidade, autonomia; a compreensão da cultura e linguagem como sistemas linguísticos e simbólicos em que as “relações” entre as partes são mais relevantes do que as partes, tratadas isoladamente; a

ênfase no inconsciente, nas estruturas e em forças socioculturais. Roman Jakobson (1973 apud Peters 2000, 22) definiu o estruturalismo nos seguintes termos: “qualquer conjunto de fenômenos analisado pela ciência contemporânea é tratado não como um aglomerado mecânico, mas como um todo estrutural, e sua tarefa básica consiste em revelar as leis internas – sejam elas estáticas, sejam elas dinâmicas – desse sistema”. A mudança de foco estava em que as “preocupações científicas não é mais o estímulo exterior, mas as premissas internas do desenvolvimento: a concepção mecânica dos processos ceder lugar, agora, à pergunta sobre suas funções”. Contudo, tanto em Peters (2000) como em Williams (2013), há um esforço de distinção do pós-estruturalismo em relação à história. Deste modo, duas diferenças interessantes entre o estruturalismo e pós-estruturalismo se referem a: *a)* o renovado interesse na história “crítica” (diacronia, mutação, transformação); e *b)* a multiplicidade metodológica, expressa em distintos “métodos” de pesquisa como a genealogia de Foucault; o rizoma de Deleuze e Guattari (2011); a desconstrução de Jacques Derrida, a semanálise de Julia Kristeva, entre outros (Williams 2013). Por sua vez, Eduardo Viveiros de Castro (2017), ao propor a análise sobre o antropólogo Claude Lévi-Strauss como o fundador do pós-estruturalismo, diz que “o chamado pós-estruturalismo é essencialmente a afirmação de uma ontologia das multiplicidades planas, onde as noções de continuidade e de homogeneidade nada mais têm em comum. Uma ontologia da transversalidade, isto é, da continuidade entre heterogêneos” (Castro 2017, 214).

Dosse (2018) indica um conjunto de questões que ajudam a entender a formação do estruturalismo e do pós-estruturalismo na França e em meio ao contexto de crítica pós-colonial, reavaliação do papel dos intelectuais na sociedade, ascensão das Ciências Sociais e redefinição de conceitos-chave na teoria política e cultural como “sujeito”, “estrutura”, “revolução”, “identidade” etc.

Nos anos 1980, ocorre nova mudança de paradigma marcada por uma orientação intelectual, em que o tema da historicidade ocupou o lugar que antes era da estrutura. Esse novo período é identificado especialmente pela reabilitação da parte explícita e reflexiva da ação. Não se trata de um simples retorno do sujeito como se imaginara antigamente na plenitude de sua soberania postulada e de uma transparência possível. Trata-se de uma reorientação da pesquisa para o estudo da consciência problematizada, e isso acontece graças a uma série de trabalhos como os da pragmática, da ciência cognitiva ou ainda dos modelos de escolha racional. (Dosse 2018a, 21).

A emergência do estruturalismo e do pós-estruturalismo estiveram intrinsecamente vinculadas às demandas acadêmico-institucionais e as agendas teóricas e políticas que se desenhavam recobrando o papel das Ciências Humanas. Em *As palavras e as coisas* de 1966, cujo subtítulo inicialmente definido foi “uma arqueologia do estruturalismo”, Foucault se refere a este termo do seguinte modo: “o estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno (Foucault 2007, 287). Daí suas múltiplas implicações. Mas, ao iniciar este texto com uma citação de Durval Muniz (2007), historiador brasileiro diretamente articulado à recepção crítica e criativa da filosofia pós-estruturalista na historiografia brasileira a partir dos anos 1980 e 1990, o ponto de partida fica claro: pensar a escrita da história como fabricação. O historiador inventa desde o momento em que formula uma problematização para a pesquisa, até quando encerra seu texto ancorado em pesquisa. Ora, dizer

invenção de modo algum significa dizer “mentira” ou “falsificação”, como alguns ainda acusam. Dizer que a história é uma invenção narrativa, discursiva, imagética, significa dizer que nada existe no mundo que não seja proveniente de um processo de criação, de organização e composição de sentido na cultura.

As coisas são criadas, as vivências e experiências são experimentadas com base em conflitos, transformações, permanências, contingências. Daí que a escrita da história poderia tomar como “princípio de método” tal designação: a história como experiência individual e coletiva sempre é criação, urdida em conflitos não convergentes, nem passíveis de síntese total. É invenção de sentidos, deslocamentos de enunciados, crítica dos modos de ler a cultura e a vida. Daí a tarefa ser a de inventar e inventariar sentidos.

FILOSOFIA DA DIFERENÇA, CRÍTICA DA HISTÓRIA

O pós-estruturalismo expresso em obras de diferentes autorias tem como ponto de articulação a releitura da filosofia de Nietzsche e a sua radical crítica à modernidade, à história da filosofia e à racionalidade que lhe é constitutiva (Peters 2000). A crítica da razão ocidental e sua lógica da consciência foi oposta por Nietzsche a uma filosofia da diferença, contrária à lógica socrático-platônica e à filosofia de Hegel (Schopke 2012; Peters 2000). Na modernidade, este autor condensou e ampliou de maneira crucial tais princípios filosóficos para pensar o conhecimento, a vida e o humano por meio da sua dialética idealista. Deste modo, a filosofia da diferença parte da crítica de Nietzsche à filosofia da consciência (Grace 2014) e tem elaborações singulares em autores como Foucault, Deleuze, Derrida, Jean-François Lyotard e mais recentemente na obra da filósofa estadunidense Judith Butler.

Pós-estruturalismo e filosofia da diferença pensados como “máquina de guerra” (Deleuze & Guattari 2012) analítica, descritiva, questionadora, disjuntiva, política, suscitando problemas para pensar além das oposições binárias, da dialética, do dualismo e do “realismo”. Tal filosofia pode contribuir para uma pesquisa histórica na medida em que a análise da historicidade foi um dos seus elementos constitutivos, pondo as próprias elaborações filosóficas em questão, situando-as, delimitando-as como efeito de um campo de forças especificamente forjado. Isso permitiu relativizar a vontade de universalidade das proposições e o alcance das análises socioculturais na medida em que entre o século XVIII e XIX surgiram diferentes filosofias da história, caracterizadas pela especulação, o universalismo de suas proposições, a hierarquização das análises sobre sociedades, assim como a atribuição de um “sentido” para a história.

Situado no pós-estruturalismo, se vê em Foucault um historiador atento, perspicaz e interessado em entender as condições de possibilidade para que determinado objeto, conceito ou sujeito tenha se tornado visível e dizível no tempo e espaço. Exemplo disso é a sua análise da própria figura do homem como objeto de saber que emergiu na virada do século XVIII para o XIX marcado pela reconfiguração de saberes que permitiram a constituição do que se chamaria economia, estudos da linguagem e biologia (Foucault 2007; Duarte 2011). Desde *História da loucura na idade clássica*, a obra de Foucault se situou nos campos da História e Filosofia. Mas “longe de se fazer o porta-voz daquilo que se deve pensar, tenta desenhar os contornos do que é pensável” (Dosse 2018a, 219). Daí as perguntas sobre a produção do louco como a figura canhestra e estranha em relação ao homem racional, cartesiano (Foucault 2012a); a figura do

anormal pelo discurso médico; a figura do criminoso no discurso penal (Foucault 2012b).

A atenção à historicidade das práticas é um traço da obra do Foucault. Isso permite ler sua obra como a de um historiador, mesmo que nem sempre ele tenha assumido esse lugar disciplinar e profissional. Embora a sua formação acadêmica tivesse ocorrido nas áreas da Filosofia e Psicopatologia, ele fez da investigação histórica um instrumento de estudo do pensamento e da elaboração conceitual. Esse traço da sua carreira e da sua trajetória foi objeto de críticas nem sempre pertinentes às suas proposições em relação à História (Rago 2002), algo expresso de modo bastante contundente nas páginas iniciais de sua *A arqueologia do saber* em 1969 em seu combate com os historiadores da Escola dos Annales (Foucault 2018).

De acordo com François Dosse (2018b) “a filiação dos Annales é explicitamente reivindicada por Foucault para definir a nova tarefa do arqueólogo do saber” e a configuração dessa “aliança permite a Foucault superar a alternativa entre método estrutural e devir histórico, ao apresentar a nova história como uma das figuras possíveis dos estudos estruturalistas” (Dosse 2018b, 329). Assim, “o campo da história, segundo Foucault, é o da convergência dos problemas que chegam de outros domínios, como a linguística, a economia, a etnologia e a análise literária” (Dosse 2018b, 329). Ele vê na “nova história o terreno privilegiado para empregar um estruturalismo aberto, historicizado, aquilo que os americanos chamaram de pós-estruturalismo” (Dosse 2018b, 329).

A crítica à razão se refere a uma certa racionalidade ocidental (Gutting 2016). Ataca a concepção de razão como substância inerente à condição humana, definindo uma forma de ser humano, de pensar e de existir, o que gerou efeitos de exclusão e patologização, como analisou Foucault em *História da loucura na idade clássica* (1961). A razão como predicado universal impôs uma concepção de sujeito, um *cogito* (Canguilhem 2016; Cunha 2002). A consciência como essência do pensamento na formação de um sujeito racional, homogêneo (logo, não cindido por aquilo que a psicanálise demonstrará a partir da análise do inconsciente), consciente, soberano, marcado pela ideia de autonomia, dotado de uma essência e de um pensamento “naturalmente” devotado para a verdade do mundo. Isto acabaria por criar a ideia de conhecimento como “reconhecimento”, pois o ser humano estaria voltado para conhecer e bastaria ter um método (cuja etimologia grega significa “caminho”) para alcançá-lo.

Na ótica de Nietzsche, essa racionalidade ocidental se ancorou na ideia de um humano marcado por um “instinto de conhecimento”. Porém, como esclarece Roberto Machado (2017 53), ele se refere mais propriamente a “instinto de crença”, vinculado a uma ideia de “instinto de verdade”. Para pôr em prática tal condição inerente e universal, bastaria um procedimento, um método, um caminho orientado cientificamente para saber a verdade do mundo, algo articulado à vontade de exercer domínio sobre a natureza. Mas Nietzsche se contrapôs a essa concepção de conhecimento, pois para ele conhecer diz respeito a um ato de criação e não um processo de cópia, repetição de algo já dado. Conhecer tinha a ver não apenas com o reconhecimento de algo já previamente constituído, mas da criação das possibilidades e formas plásticas de entender, apresentar. Assim, frente a uma concepção racionalista do saber Nietzsche opôs uma concepção artística do conhecimento – o que não significa de modo algum a ausência de racionalidade, mas outro modo de pensar a razão –, expresso notadamente no aforismo 107 de *A gaia ciência* (1882):

“Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *berói* e o *toló* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria!” (Nietzsche 2012, 124). O conhecimento não é uma legislação sobre o mundo. Devia-se privilegiar o que, em tom nietzschiano, Foucault dirá em *O uso dos prazeres* (1984):

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que se já se sabe? (Foucault 1984, 13).

As duas últimas citações se referem a um modo de pensar o conhecimento que aponta para a sua transformação constante tanto do ponto de vista formal e social. Crítico da razão ocidental que teve em Hegel, Kant e outros os seus avatares, Nietzsche pôs essa crença no “instinto de conhecimento” em xeque. Viviane Mosé afirma que este autor,

ao contrário da tradição, que acreditava na razão como aquilo que é próprio do humano, como aquilo que lhe é natural, chama razão a este sistema moral de interpretação do mundo. A razão é a órbita capaz de fazer o pensamento girar em torno da mesma ideia: a identidade, a causalidade, a não contradição do ser. É a linguagem quem “advoga” a favor do erro metafísico do ser: raciocinar é submeter o pensamento a este sistema. (Mosé 2014, 142).

Logo, insurgindo-se contra este pensamento lógico-gramatical que pensa o sujeito a partir da lógica da exclusão, tendo a identidade como destino necessário e natural, Nietzsche fez a crítica da estrutura de pensamento racional de base socrático-platônica e fortalecida com os princípios estabelecidos por René Descartes (1596-1650) em sua filosofia do *cogito*.³ Distanciando-se de uma abordagem assentada na ideia de unidade ou totalidade do real, propõe-se pensar os processos de transformação social não por uma lógica de divisão binária nem por oposições que se resolvem em sínteses. Pode-se pensar de outro modo, considerando que a síntese, mesmo quando há, é de caráter disjuntivo, passivo, polimorfo (Deleuze & Guattari 2011), sem negar o caráter descontínuo, divergente e contingente das forças em jogo na história.

³ A crítica nietzschiana à modernidade partiu da sua forma de ler Hegel, Kant etc. De acordo com Michael Peters (2000) a leitura de Baruch Spinoza (1632-1677) contribuiu nessa tarefa, enquanto Deleuze relaciona a constituição da filosofia da diferença a partir de Spinoza e a sua continuidade radical por Nietzsche, como seu continuador. Contudo, tal hipótese deleuziana apresenta densidades e problemas singulares, uma vez que há indícios de que a leitura que Nietzsche fez de Spinoza ocorreu de modo indireto, a partir de um dos seus maiores comentadores, Kuno Fischer (1824-1907). Sobre isso, Saulo Krieger (2021) enfatiza que “tem-se notadamente a já célebre e incontornável carta [de Nietzsche] a Franz Overbeck de 30 de julho de 1881, na qual o filósofo declara ser Spinoza seu precursor, afirma coincidir com ele quanto à sua 'tendência geral' e com ele 'se reencontrar' em nada menos do que cinco pontos de sua teoria” (Krieger 2021, 237) Sobre esse tema e seus desdobramentos filosóficos, cf. Krieger (2021) e Machado (2009).

Falar desse modo significa dizer que mais do que recolocar o problema do negativo, interessa afirmar o jogo aberto das forças sociais, em um plano de pura heterogeneidade, sem causalidades necessárias, sem “resolução” das dispersões. Afirmar-se o perspectivismo como marca orientadora das análises, não como relativismo em que um “mesmo” objeto é lido de diferentes maneiras por diferentes sujeitos, em momentos distintos. Isso porque nunca se trata exatamente do “mesmo” objeto, uma vez que as formas de olhar e entender sempre partem de locais distintos e constituem os objetos à sua maneira. O perspectivismo tem um sentido metodológico ou procedimental, pois toda pesquisa histórica, por mais exaustiva que seja, sempre é parcial e localizada.

Não se trata de um critério quantitativo na captura e organização das fontes, pois isso seria afirmar a ilusão de que há um “todo” que poderia ser recomposto quando na verdade todo arquivo é efeito de seleções, esquecimentos e apostas. Uma análise é sempre perspectiva porque se constitui a partir de uma problematização, um delineamento que define o que usar e como mobilizar. O olhar sempre é historicamente informado por referências, valores e afetos que participam da produção do saber. Isso não quer dizer que não seja possível a objetividade ou objetivação de certas práticas no nível do conhecimento, mas que o próprio ponto de partida para a produção do conhecimento já é uma proximidade, um interesse, um enfoque, um recorte. Enfim, a problemática do perspectivismo presente em Nietzsche e formulado de modo incontornável em textos como *A vontade de potência* entre os anos 1884 e 1888 (Nietzsche 1987) contribuirá de modo decisivo para o tipo de filosofia pós-estrutural praticada por Foucault.

O sujeito do conhecimento possui um lugar próprio e emerge em condições econômicas, institucionais e políticas que tornam o gesto de investigar e conhecer possível. Será à toa e aleatoriamente que alguns objetos permanecem no esquecimento por tanto tempo? Será que para além das condições internas de uma ciência não há condicionantes socioeconômicas e culturais que tornam possível a emergência de objetos novos na ordem do pensável? Assim, a abordagem pós-estruturalista foucaultiana se preocupa com a análise da *emergência* de certos problemas no tempo. Como determinado tema se torna um problema, uma questão, um objeto de saber em uma época? Afinal, não foi sempre que houve a divisão entre louco e racional, normal e anormal, homossexual e heterossexual etc. Daí a importância de indagar sobre as condições de emergência histórica dos objetos e as racionalidades científicas ou não que o elaboram. Tal conceito de emergência foi inicialmente cunhado por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* em 1887 para propor um certo procedimento, mais que um “método”, para analisar as relações de força que historicamente tornaram possível o surgimento do que ele chamava de “preconceitos morais”, expressos na dicotomia Bem e Mal e ruim e bom. Diz Nietzsche:

necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), desejado. (Nietzsche 1998, 12).

Assim, começou a definir o procedimento genealógico que seria, posteriormente, desdobrado por Foucault. A crítica de Nietzsche aos ideais ascéticos como valores negadores da vida se dá porque ele diagnostica que tais ideais atuavam em prol de modelos transcendentais e deslocados da história. Ao definir seu problema de pesquisa, o “filósofo do martelo” (Nietzsche 2015) indaga: “sob que condições o homem inventou para si os juízos ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles?” (Nietzsche 1998, 9). Além de indagar quais e sob que condições históricas foi possível a criação de valores morais, Nietzsche indaga sobre o valor da própria moral e suas pretensões universais. Qual o seu estatuto? Sobre a tarefa da genealogia diante do estudo dos valores morais, o autor diz:

meu objetivo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no *azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (Nietzsche 1998, 13).

A oposição de cores tem um alcance metodológico específico uma vez que o azul estaria relacionado à cor do “céu”, representando a metafísica, o miraculoso, a transcendência e não as contingências no tempo histórico. Assim, fazer a história dos valores morais não seria tomá-los como cópia de algo não histórico, mas como produção situada em dadas condições. Portanto, afirma-se a imanência, a vida como singularidade. Assim, criadas essas linhas de força, Foucault deu continuidade ao projeto da genealogia, produzindo estudos em que a filosofia da diferença pôde ser exercida em outros domínios. Em 1971, ele escreveu um texto que se tornaria incontornável na história da filosofia contemporânea. Trata-se de *Nietzsche, a genealogia e a história*, inicialmente elaborado para uma coletânea em homenagem a Jean Hippolite (Dosse 2018a) que se inicia da seguinte maneira: “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (Foucault 2012, 55-86), claramente ressoando Nietzsche e o jogo das cores.

A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência” e “não se opõe à história como a visão alta 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, 56).

Assim, “se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende?” Antes de tudo aprende que “atrás das coisas ‘há algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (Foucault 2012, 58). Os termos alemães *Entstehung* e *Herkunft* definem o objeto da genealogia, mas geralmente são traduzidos como origem, o que exige cuidado. “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”, e a “análise da Herkunft põe em jogo a raça ou o tipo social. Entretanto

[...], longe de ser uma categoria da semelhança tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes [...]”. Por sua vez,

a genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão, do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início [...]. Seguir o filão da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (Foucault 2012, 63-64).

Assim, “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (Foucault 2012, 63-64). A proveniência diz respeito ainda ao corpo, pois “sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuportável conflito”. A análise da proveniência “está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (Foucault 2012, 65). Já o termo *Entstehung* designa “a emergência, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento” e, portanto, “a genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo causal das dominações”, considerando que a emergência “se produz sempre em um determinado estado de forças” (Foucault 2012, 66). Assim, “a emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua juventude” (Foucault 2012, 66), enquanto a proveniência “designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento e a marca que ela deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (Foucault 2012, 68).

Em seu *Nietzsche e a filosofia* de 1962, Deleuze (2018) insere o conceito e o procedimento da genealogia em um projeto filosófico mais amplo. Diz que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. É evidente que a filosofia moderna, em grande parte, viveu e vive ainda de Nietzsche. Mas talvez não da maneira como ele teria desejado” (Deleuze 2018, 9). A filosofia dos valores pressuporia uma atitude crítica. Deste modo, “Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais motivos da obra de Nietzsche” (Deleuze 2018, 9). Trata-se de reconhecer que “o problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema da sua *criação* (Deleuze 2018, 9, grifo no original)”. Neste sentido, vale considerar que

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores, tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. [...] Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma *reação*, mas sim como uma *ação*. Nietzsche opõe a atividade da crítica à vingança, ao rancor e ao ressentimento. [...]. A crítica não é uma re-ação do re-sentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque, e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição. Esta maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto, como um martelo [...]. Nietzsche espera muitas coisas dessa concepção de genealogia: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro. (Deleuze 2018, 10-11).

Nisto, o conceito de força tem o seu lugar. Segundo Deleuze (2018 15) “a genealogia não só interpreta, ela avalia”. E tal assertiva insere-se na tentativa de explicar que a própria configuração dos objetos somente se torna possível em meio a um campo marcado por múltiplas forças que definem os valores como Bem e Mal, Ruim e Bom, assim como os contornos do que é o Homem, a Razão, o Conhecimento. Nenhum desses objetos está inerte na natureza. Só emergiram em relações de força e disputa de sentido.

Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é não uma aparência, mas a aparição de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com outra força. O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce [...] (Deleuze 2018, 15).

Tal jogo de forças não se dá em uma dialética em que o Negativo exerce papel preponderante. Contra a dialética hegeliana e seu jogo de contrários, Nietzsche opõe o modelo do campo de forças em que a diferença exerce papel central. O que uma força quer é afirmar-se, exercer sua diferença em relação à outra, sem necessariamente superá-la em uma síntese. Tal diferença abstrata e sutil torna-se relevante na medida em que a genealogia exigirá um cuidado com a análise das forças, sem reduzi-las a dicotomias.

Nietzsche é dialético? Uma relação, mesmo que seja essencial, entre um e outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nesta relação. Nietzsche diz que a força tem como objeto outra força [...]. O pluralismo tem às vezes aparência dialética; contudo, ele é seu inimigo mais feroz, seu único inimigo visceral. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche (Deleuze 2018, 18).

Em Nietzsche “a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência” (Deleuze 2018, 18). No jogo que se desenha “o negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tire sua atividade; pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença” (Deleuze 2018, 18). Mas como o conceito de “força” permite pensar as relações de poder e a

produção das subjetividades? E que conteúdo tem a noção de “violência”? Sobre isto, François Zourabichvili (2016, 68-69) diz:

a força só existe em relação, isto é, em exercício. E ainda mais: ela está em relação com outra força, pois seus efeitos superiores são de dominação e não de simples destruição. Donde sua irredutibilidade à violência⁴, que consiste em destruir uma forma, em decompor uma conexão. O conceito de violência considera a força enquanto um ser determinado, sobre um objeto [...]. Reduzir a força à violência é tomar por originário o derivado ou a sombra da conexão real. Fazer isso é não só deixar de ver que uma força se exerce primeiramente sobre outra força, mas de compreender o fenômeno do afeto, isto é, de uma força que se exerce sobre outra, menos para destruí-la do que para induzir um movimento. Sem dúvida, trata-se de um “movimento forçado”, que marca uma obediência ou uma submissão: contraditória seria a ideia de um afeto voluntário; esse movimento não deixa de ter um efeito positivo que não se explica pela destruição. Não há dúvida, também, de que esse movimento anula outros, impondo, assim, uma forma nova incompatível com a antiga; mas é esse, justamente, o signo de que a violência é “um concomitante ou um conseqüente da força, mas não um constituinte”. Deleuze, portanto, não quer dizer que a força nada tenha a ver com a violência; ele diz que a força, sendo essencialmente a instauração de uma conexão, não poderia definir-se pela relação exclusivamente negativa de violência.

Vê-se que a genealogia privilegia o conflito e o belicoso na história, pois

há toda uma tradição da história (teleológica e racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a regra de uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (Foucault 2012, 73).

A “história efetiva” se refere às experiências singularmente tomadas como objeto de estudo, sem serem vistas como casos particulares e exemplificadores de modelos ideais. Desse modo, a filosofia da diferença de Foucault pode ser lida como uma máquina de guerra à estrutura da representação, da semelhança e do Mesmo. Ela abre espaço para a multiplicidade que nos constitui e um olhar para as diferenças escamoteadas. Assim,

⁴ Sobre a diferença entre relações de poder e relações de violência, cf. Dreyfus e Rabinow (2013).

a história será “efetiva” à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo.⁵ Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim linear. Ela aprofundará sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (Foucault 2012, 72-73).

Ou seja, o saber não tem a função de fundar uma compreensão que religa os pontos dispersos da experiência coletiva em uma síntese explicativa. Não configura uma espécie de ciclo ou circuito progressivo, concatenando as partes na composição de um todo. Nota-se que a formação de sujeitos não é um processo mecânico ou de simples reprodução, mas de tensão. Há complexidades inerentes à subjetivação que tanto é socialmente constituído e imposto, como também é individualmente vivenciado. Existe a possibilidade da resistência e criação de singularidades que o indivíduo experimenta consigo mesmo ao produzir-se. Não sendo plenamente consciente e autônomo, ele é dividido e partícipe de relações de poder que o antecedem e o sucedem.

Considerando o desafio de analisar o processo de sujeição marcado por essa dobra que lhe é constitutiva, a ideia de sutura, como metáfora médica ou clínica, ajuda a pensar em termos metodológicos a descrição histórica das políticas de subjetivação. Sendo a sujeição marcada pela imposição de um modo de viver e também pela autoconstituição de si, a junção dessas duas partes como fases indivisíveis desse processo se constitui como uma sutura, deixando marcas mesmo quando fere o corpo sem tocar a pele.

DOBRAS DO PODER, TESSITURAS DO SUJEITO

O “sujeito” costuma ser interpretado por aí como se fosse intercambiável com “a pessoa” e “o indivíduo”. A genealogia do sujeito como categoria crítica, no entanto, sugere que o sujeito, em vez de ser identificado estritamente com o indivíduo, deveria ser descrito como categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura em formação. Os indivíduos passam a ocupar o lugar do sujeito (o sujeito surge simultaneamente como um lugar) e desfrutam de inteligibilidade somente se, por assim dizer, estabelecem-se primeiro na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação. Nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por uma “subjetivação” [...]. (Butler 2017, 17).

Para Butler (2017), o próprio “sujeito” não é algo inerte, já pronto. O sujeito é efeito das relações de força em um processo de sujeição, um lugar a ser ocupado, uma ocasião linguística e social. Pensar a sujeição em sua complexidade exige que se opere com um conceito de poder que não o tome como algo que uns têm e outros não, nem tampouco como um objeto inerte, sempre aí no mundo da vida, à espera de ser capturado. Foucault aborda o poder a partir da problemática das forças em Nietzsche, conforme apresentado anteriormente.

⁵ Em uma entrevista de 1983, Foucault fala: “a leitura de Nietzsche implicou, para mim, uma ruptura: há uma história do sujeito assim como há uma história da razão, e desta, a história da razão, não se deve exigir o desdobramento até um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista”. Cf. Foucault (2015, 328).

Logo, não o toma como algo dado, mas como relação, como jogo de forças sobre forças, isto é, como algo que se exerce. Trata-se de um jogo estratégico de ações sobre ações. “É como onde há poder, há resistência, não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social” (Machado 2012, 18). A análise ascendente que Foucault propõe em sua análise do poder, toma

o poder não como dominação global e centralizada que se pluraliza, se difunde e repercute nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo existência própria e formas específicas no nível mais elementar. O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes necessários nas sociedades capitalistas (Machado 2012, 16).

Assim, soa incoerente com tal proposta dizer que o poder está “espalhado” pela sociedade. Por mais que essa frase recubra uma parte do raciocínio, ainda assim a linguagem nos engana e perde-se parte do potencial metodológico da proposição. Ocorre que ao dizer que o poder “está espalhado” se pressupõe, logicamente, que para estar espalhado ele teve um ponto de onde saiu e se espalhou. Isso não faz sentido, pois o melhor seria usar a expressão de que o poder “parte de diferentes pontos”, estando capilarmente constituído e passível de combinações variadas em estratos institucionais, corporais, afetivos em sua dimensão mais infinitesimal e molecular. Outra questão de método é que a relação poder-saber não é homogênea, unidirecional, convergente e sem contradições e ambivalências. A relação de poder e saber é mais complexa. “É que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de poder, e, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder” (Machado 2012, 28). Nisto, Foucault faz a crítica à tese da hipótese repressiva (Foucault 1988) quando do seu estudo sobre o dispositivo da sexualidade no século XIX, pois mais do que reprimir e violentar, o poder produz. O poder produz espaços, saberes, instituições, modos de governo sobre si e os outros. Produz a relação que o indivíduo exerce sobre seu próprio corpo como um sujeito moral, pois “o indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos” (Machado 2012, 25).

Se o sujeito não é fundante, mas fundado, caberia indagar: como foi possível a sua formação deste e não de outro modo? Em uma entrevista a Paul Rabinow e Hubert Dreyffus (2013) no começo da década de 1980, Foucault falou sobre sua concepção de sujeito, afirmando que havia sido o sujeito e não o poder o seu objeto central. As diferenças residiriam justamente em que na década de 1960 o foco recaiu sobre o estudo do sujeito a partir de certos modos de objetivação por meio de saberes científicos ou não, especificamente constituídos no tempo. Adiante, Foucault diz ter se preocupado com práticas divisoras que inventaram as distinções entre o normal e anormal, os criminosos e os bons meninos. São enfoques presentes em *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), ou ainda em *Os anormais* (1974-1975). Mas um terceiro instante dessa preocupação em torno de como o sujeito é produzido residiu a partir de meados da década de 1970 e início dos anos 1980 em outro eixo problematizador: “o modo pelo qual um ser humano torna-se ele próprio um sujeito”. O curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) antecipou as discussões sobre as técnicas de si e as estéticas da existência na antiguidade greco-romana,

apresentadas posteriormente nos livros *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* em 1984 (cf. Foucault 2020; Hartcourt 2021).

Todo esse percurso da trajetória foucaultiana esteve marcado pelo desejo de cartografar as linhas de força que compuseram relações diferenciais, isto é, a produção da diferença mediada em jogos entre o verdadeiro e o falso. Desfazer certas formas de enunciação que se ancoram na dicotomia entre o Eu e o Outro, o Mesmo e o Outro como condições fundantes de qualquer conhecimento possível. Desconfiar de tal divisão e colocá-la não como fundamento de um saber possível, mas como problema de investigação, era o que lhe interessava. Tal procedimento é característica da filosofia pós-estruturalista da diferença também se pode ler na obra de Gilles Deleuze, em grande parte produzida na parceria com o psicanalista francês Félix Guattari.⁶

Produzindo desdobramentos da filosofia da diferença, tanto Butler como Foucault ampliaram a crítica nietzschiana à ideia de sujeito.⁷ Sobre isso,

⁶ As articulações teóricas entre Foucault e a obra tanto individual como a quatro mãos feita por Deleuze e Guattari são possíveis e profícuas, a depender dos objetos de pesquisa. Entretanto, deve-se considerar que entre Foucault e Deleuze, por exemplo, houve diferenças consideráveis no plano conceitual e epistemológico. Um dos traços diferenciais específicos e importantes nesse quesito se refere à história da subjetividade ligada à questão do prazer em Foucault (tendo em vista seus estudos sobre os *aphrodisia* no mundo antigo, as técnicas de si e mesmo as suas considerações tardias em *História da Sexualidade 4*), enquanto em Deleuze há uma centralidade da problemática do desejo. Em uma correspondência com Foucault em 1977 após a publicação de *História da Sexualidade 1: a vontade de saber* (1976), posteriormente publicada em *Magazine Littéraire*, em outubro de 1994, Deleuze expõe alguns aspectos da sua crítica a Foucault, tocando de modo incisivo na diferenciação entre as terminologias “prazer” e “desejo” que aparecem em suas abordagens da subjetividade. Apesar de um pouco longa, a citação a seguir pode ser elucidativa a respeito disso: “Na última vez em que nos vimos, Michel me disse, com bastante gentileza e afeição, mais ou menos isto: não consigo suportar a palavra ‘desejo’; mesmo que você a use de outra maneira, não consigo impedir-me de pensar que desejo = falta, ou que desejo quer dizer reprimido. Michel acrescenta: então, o que eu chamo de ‘prazer’ talvez seja o que você chama de ‘desejo’; porém, de qualquer maneira, tenho necessidade de outra palavra que não ‘desejo’. Evidentemente, mais uma vez não é uma questão de palavras. Porque eu não suporto muito palavra ‘prazer’. Mas por quê? Para mim, desejo não comporta falta alguma; tampouco se trata de um dado natural; ele é o mesmo que um agenciamento de heterogêneos que funciona; ele é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; ele é afeto, contrariamente a sentimento; ele é ‘heccidade’ (individualidade de um dia, de uma estação, de uma vida), contrariamente a subjetividade; ele é acontecimento, contrariamente a coisa ou pessoa. E, principalmente, implica a constituição de um campo de imanência ou de um ‘corpo sem órgãos’, que se define apenas por zonas de intensidade, limiares, gradientes, fluxos. Esse corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem, é ele que traz as pontas de desterritorialização dos agenciamentos ou as linhas de fuga” (Deleuze 2016, 134).

⁷ A apropriação criativa que Butler fez de Foucault não prescindiu de uma crítica às suas formulações. Pode-se indicar isso em seu clássico livro *Problemas de gênero* (1990), no qual há uma crítica ao modo como Foucault teria entrado em contradição com as suas próprias formulações sobre o dispositivo da sexualidade presentes em *História da Sexualidade 1*. A filósofa diz que “ao considerarmos aquelas ocasiões em que Foucault critica as categorias do sexo e o regime de poder da sexualidade, torna-se claro que sua teoria sustenta um ideal emancipatório não reconhecido, que se mostra cada vez mais difícil de manter, mesmo dentro do rigorismo de seu próprio aparato crítico” (Butler 2017, 165). Contudo, entre a sua teorização sobre o sexo verdadeiro e os modos como a partir do século XVIII se passou a impor a todos e a cada um dos indivíduos um e somente um sexo, parece ter entrado em contradição com a sua análise do caso Herculine Barbin, um hermafrodita a cujo diário ele teve acesso e publicou em conjunto com outras fontes, cf. Foucault (1982). De acordo com a leitura de Butler, pelo fato de Herculine ter vivido parte de sua vida em instituições de recolhimento, entre meninas, com forte teor religioso e tendo experimentado algumas relações homoeróticas, entre elas aquela com Sara, que ganha destaque em seu relato, Foucault não problematiza nem reconhece as implicações do poder nestas relações. Para alguns desdobramentos sobre essa problemática.

Viviane Mosé diz que para Nietzsche a história do pensamento filosófico ocidental é a história da cristalização da ideia de substância, correlativamente aproximada à figura do sujeito. Com isto,

o que sustenta a busca por conhecimento é a crença de que exista alguma coisa irreduzível, idêntica a si mesma, e que essa coisa é a essência da vida, o ser, a verdade. No entanto, a existência de uma essência do mundo é uma ficção: se a vida é uma luta, se toda configuração é provisória, então toda ideia de unidade é fictícia. A identidade é uma crença nascida do medo do caráter absolutamente transitório de tudo que vive. (Mosé 2014, 169-170).

Nesse sentido, “é para se distanciar desse caráter transitório da vida, que o pensamento produz unidades conceituais, verdades, essências, que vão fornecer a segurança, a sistematização que a vida não apresenta” (Mosé 2014, 169-170). Assim,

a crítica da ideia de sujeito tem uma importância fundamental no processo crítico do pensamento de Nietzsche. É a crença de que somos sujeito, ou seja, de que somos unidade, e, principalmente, uma unidade que é causa, que é origem, que permite a produção do mundo como substância. A ideia de sujeito como encarnação da substância pressupõe a crença no sujeito como princípio, unidade, como origem do conhecimento como lugar da razão. (Mosé 2014, 169-170).

Opondo-se a uma concepção de história centrada em uma ideia essencializada e transcendental do sujeito, Foucault (1969) diz que

a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstitui-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de sua morada. (Foucault 2008, 14).

O filósofo diz que durante o século XIX um dos traços mais significativos foi a tentativa de “proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (Foucault 2014, 331-344). Por isso, ele se recusou a

ver o discurso como fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade [pois o] discurso, assim concebido, não é manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz; é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos [e, assim] não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de suas enunciações. (Foucault 2008, 61).

Na esteira aberta por Foucault desde os anos 1960, como indica o trecho acima de *A Arqueologia do Saber*, seguiram outros pensadores como Jacques Lacan e sua leitura da linguística e da filosofia para repensar o estatuto da Psicanálise. Butler, leitora de Foucault e Lacan, pensa a produção social do sujeito como efeito da linguagem, destacando a diferença entre termos geralmente tomados como semelhantes: sujeito, indivíduo, pessoa. O sujeito é efeito do discurso e das relações sociais de poder. E com Foucault é preciso compreender discurso não apenas como um ato de fala ou um texto escrito, o que já não seria simples. É acerca da problemática do discurso que Foucault enfatiza o seguinte: “analisando os próprios discursos vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras [...]. Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime dos objetos (Foucault 2008, 55). Se tal trecho indica uma interlocução e uma ressonância de princípios analíticos estruturalistas, também indicam a preocupação com a historicidade. O discurso tem lugar de produção, formas e mecanismos de circulação ou interdição. O alcance teórico-metodológico de uma reflexão como essa é bastante amplo, pois apresenta uma concepção de linguagem, realidade e conhecimento que amplia a forma de ver o discurso. Se nas páginas iniciais de *A Arqueologia do Saber* ele travou um debate com os historiadores da época e indicou como pensava a relação documento/monumento e a tensão entre realidade e linguagem – algo que não abandonará na década seguinte –, o trecho a seguir apresenta uma tarefa para historiadores/as e filósofos/as:

não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irreduzíveis à língua e ao ato de fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.
(Foucault 2008, 55).

Dizer então que o discurso é uma prática social que institui os objetos de que fala não significa dizer, de modo simplificado, que são as palavras que em uma espécie de passe de mágica criariam realidades nas quais determinados sujeitos iriam atuar. É preciso deslocar o olhar e perceber que na filosofia de Foucault não há uma oposição entre linguagem e realidade (Fischer 2001; Araújo 2004), mas uma concepção bélica da produção da realidade pela linguagem. Há uma compreensão da linguagem não como um instrumento para representar o mundo, mas como dotada de uma função atributiva e não apenas denotacionista (Veiga-Neto 2008). A linguagem participa da produção da realidade não apenas a representando, mas construindo-a. Isso se dá de forma belicosa, tendo em consideração que não há uma relação necessária, causal e natural entre as palavras e as coisas, mas uma relação arbitrária. Isso já havia sido dito por Ferdinand de Saussure em sua definição do signo linguístico e Foucault está próximo desta concepção, embora não faça uma análise exatamente nos termos saussurianos e com as ferramentas de análise sincrônica da língua (tomada como sistema de signos) definidas pelo linguista genebrino.

A citação acima se configura como uma das enunciações mais significativas de *A Arqueologia do Saber*. Está situada nessa obra que pode ser lida como um “manual” ou um “tratado” metodológico em que Foucault define as características, conceitos, procedimentos e pertinências da “arqueologia” como

abordagem do discurso. O livro partiu de uma versão inicial construída como prefácio de *As palavras e as coisas*, mas sendo aconselhado por Jean Hyppolite e Georges Canguilhem, ele desenvolveu o texto e o apresentou como livro teórico específico (Dosse 2018b). O redigiu em 1968 quando trabalhava na Tunísia, respondendo “às múltiplas objeções às teses do seu grande sucesso *Les mots et les choses*, e, em especial, às questões apresentadas pelo círculo de epistemologia da rua Ulm, por conseguinte, pela nova geração althusseriana que acaba de escolher a prática política, o engajamento e a ruptura com o aparelho do Partido Comunista” (Dosse 2018b, 325).

Por meio dessa metodologia aborda-se e descreve-se os saberes científicos e não científicos em suas condições de possibilidade histórica e seus mecanismos de objetivação e validação. Embora nessa obra não haja uma longa discussão sobre a subjetividade e o sujeito, seu deslocamento para esta reflexão se dá por dois motivos: *a)* apesar de haver a compreensão de que existem diferenças metodológicas, temáticas e teóricas entre a “arqueologia” e a “genealogia”, isto não significa que haja oposição entre as abordagens, sendo inclusive possível e pertinente falar em “arqueogenealogia” (Davidson 1992); *b)* a constituição da genealogia parte da crítica da linguagem como condição *sine qua non* para a história da subjetividade. Portanto, a mudança de uma arqueologia para genealogia, sem considerá-las como fases estanques (Veiga-Neto 2007), se deu a partir de alguns textos: *Nietzsche, Freud, Marx*, pronunciado no Colóquio de Royaumont em 1964 e publicado por Les Éditions de Minuit em 1967; a conferência *O que é um autor?*, publicada no Bulletin de la Société Française de Philosophie, em julho/setembro de 1969; *Nietzsche, a genealogia e a história* em 1971; *A ordem do discurso*, aula inaugural de Foucault ao assumir a cátedra História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France, proferida em 2 de dezembro de 1970; o curso *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971), especialmente a *Aula sobre Nietzsche*; o conjunto de conferências *A verdade e as formas jurídicas*, realizado no Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), em 1973; e a Aula de 31 de janeiro de 1973 do curso *A Sociedade Punitiva* (1972-1973). Assim, desde os anos 1960 Nietzsche já teria presença como um “enunciado” que tornou possível, em Foucault, uma leitura trágica dos modos de conceber o saber-poder e o sujeito (Ribeiro 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para problematizar os aspectos constitutivos da genealogia de Nietzsche e Foucault para a pesquisa histórica, este texto procurou desenhar *insights* metodológicos sobre como pensar e fazer a história crítica do sujeito e das relações de poder, sem reduzi-las à noção de violência. Como pensar e fazer a genealogia na prática? Foi com a intenção (mas também a “intensão”, no sentido deleuziano de intensidade) introdutória que o artigo expôs o pós-estruturalismo abordado de forma plural, dadas as características interdisciplinares do próprio estruturalismo que o “antecedeu”, por assim dizer, como movimento teórico de reação a algumas características do pensamento ocidental.

A genealogia de Foucault se constituiu como uma proposição teórica e metodológica em relação à pesquisa histórica ao propor outra forma de ler as relações de poder e as formas de constituição do sujeito. Evitou-se a todo custo incorrer em oposições do tipo realidade/linguagem, essência/aparência etc., a fim de não reproduzir um raciocínio dialético, mas privilegiar a multiplicidade

de formas e forças sociais. Falar em genealogia se refere a um procedimento metodológico que, ancorado na ideia de multiplicidade/diferença e em um olhar assumidamente perspectivo e não totalizante, articulará diferentes saberes, arquivos e linhas de força para analisar como determinado “problema” se tornou possível a partir de um certo momento. A análise pós-estruturalista cuidará de praticar a crítica documental e a análise a partir de recortes, enfoques e delimitações específicas para dizer como e em que condições de possibilidade uma determinada política da verdade foi possível no jogo entre o verdadeiro e o falso.

O genealogista desconfiará de categorias mentalistas e intencionais como “influência, tradição, evolução, mentalidade” etc. (Dosse 2018b, 334). Se a princípio afirmações como “o sujeito é efeito do poder” causa assombro para alguns, logo podemos aprender a perceber também que não esteve e nem está na ótica dessa abordagem metodológica negar a ação humana, mas situá-la em um campo de forças, entendendo que desde a própria relação que um sujeito estabelece com o seu corpo – objeto central na genealogia – há a presença da cultura e dos valores morais. Assim, entre um determinismo do meio e um voluntarismo da conduta, o genealogista perscrutará o modo como o “Eu” é configurado, sem perder de vista que a subjetividade não se reduz às imposições sociais nem a uma vontade puramente individual e apartada das condições materiais de vida.

Se o texto focalizou mais detidamente Foucault e sua genealogia, não deixou de estabelecer diálogos e identificar distinções entre ele e interlocutores como Butler, Deleuze e Guattari. Tais autores construíram filosofias como modos de vida e contribuem para uma analítica das relações sociais que constituem a subjetividade em meio a jogos de poder em que não há “a” liberdade, mas “práticas de liberdade” (Foucault 2017, 259-260). Esta liberdade sempre experimentada em uma agonística, um jogo indecidível, permanentemente reaberto na história.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de Teoria da História. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CANGUILHEM, George. Morte do homem ou exaustão do cogito? In: GUTTING, Gary (org.). *Foucault*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, pp. 101-124.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. In: ALMEIDA, Fábio Ferreira de & SALOMON, Marlon (org.). *De Bergson a Rancière: pensar a filosofia francesa do século XX*. Goiânia: Edições Ricochete, 2017, pp. 201-226.
- COSTA JÚNIOR, José dos Santos. *Mal-estar na história da infância: a invenção do menor infrator no Brasil Contemporâneo*. 2021. 504 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.

- CUNHA, Sílvia Maria Fernandes Vilarinho da. *Razão e loucura: a perspectiva arqueológica de Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade do Porto: Portugal, 2002.
- DAVIDSON, Arnold. Archeology, Genealogy, Ethics. In. HOY, David (org). *Foucault: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1992, pp. 221-233.
- DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. In. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1990)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, pp. 127-138.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In. *Mil platôs 1: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio G. Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia (2, vol. 5)*. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, pp. 11-118.
- DELEUZE, Gilles. Imanência, uma vida. In. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. O sujeito e o poder. In. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-296.
- DOSSE, François Dosse. Foucault, estruturalismo e pós-estruturalismo. In. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora da UNESP, 2017, pp. 197-238.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, v. I: o campo do signo, 1945-1966*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução: Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DUARTE, Regina Horta. Limites e fronteiras entre história e biologia em Michel Foucault: As palavras e as coisas e o surgimento da biologia no século XIX. In. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de (org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 343-354.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 114, p. 197-223, novembro/2001.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. tradução: Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. A hipótese repressiva. In. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 19-50.
- FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 259-260.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: as confissões da carne* (vol. 4). Tradução: Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura da Idade Clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos & Escritos, v. II. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- FOUCAULT, Michel. Como se exerce o poder? In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 283-295.
- FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault. In: *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Ditos e Escritos. v. 1. Tradução: Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 331-344.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p. 55-86.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito o poder. In: DREUYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Ditos e Escritos. v. 1. Tradução: Vera l. a. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 31 de janeiro de 1973. In: *A Sociedade Punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2015, pp. 77-92.
- FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a Vontade de Saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução: Rosemary C. Abílio. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WWF, Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e escritos. v. II. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, pp. 41-56.
- FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Ditos e escritos. v. III. Tradução: Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp. 264-299.
- GRACE, Wendy. Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche. *Foucault Studies*, n. 17, p. 99-116, April 2014.
- GUTTING, Gary. Foucault e a história da loucura. In: In: GUTTING, Gary (org.). *Foucault*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, pp. 71-100.
- HARCOURT, Bernard. Foucault's Keystone: Confessions of the Flesh. *Foucault Studies*, n. 29, pp. 48-70, april. 2021.
- KRIEGER, Saulo. De precursor a grande ocultador: Nietzsche sobre Spinoza. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n. 42, p. 231-251, janeiro/abril, 2021.

- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com um martelo*. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerárd Lebrun. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova cultural, 1987.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- RAGO, Margareth. Libertar a história. In. RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- RIBEIRO, Carlos Eduardo. O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 30, pp. 251-285, 2012.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012.
- SCHOPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução: Caio Liudvik. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

Pós-estruturalismo e a escrita da história a genealogia foucaultiana como crítica da subjetividade

Artigo recebido em 13/10/21 • Aceito em 14/04/22

DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.70544

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado