

# RELAÇÕES DE FORÇA: ANÁLISE DOS DESDOBRAMENTOS DE SENTIDO NAS PERSPECTIVAS DE NIETZSCHE E FOUCAULT

[Relation of forces: analysis of the developments of meaning in Nietzsche and Foucault]

Stéfano G. Régis Toscano<sup>1</sup>

Ronaldo Sales Jr.<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo principal deste texto consiste em investigar os sentidos das concepções de relações de força nas obras de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. A razão que motivou este trabalho remete, em primeiro lugar, ao papel de referenciais teóricos desempenhado por esses pensadores nas mais diversas áreas do saber e, em segundo lugar, pelo fato de que a ideia de relações de força corresponde a um elemento central e constitutivo das formas de pensar de ambos, além de tantos outros filósofos e cientistas sociais por eles influenciados. Com efeito, é possível dizer que do mundo físico ao plano orgânico e corporal, além da realidade social ou ainda daquilo que se pode entender por sujeito e relações de alteridade, as relações de força estejam, para os dois, presentes, não importando exatamente se elas atuam como simples figurantes, elementos supostos a título secundário, ou como protagonistas das obras que os notabilizaram. Sendo assim, buscou-se por meio de pesquisa bibliográfica estabelecer a determinação dos traços constitutivos da referida concepção sem ter, todavia, o intuito de estabelecer um conceito pelo fato de que os autores deste artigo convergiram quanto ao entendimento de que uma iniciativa desse tipo contrariaria a própria forma de pensar de Foucault e Nietzsche, ao passo que põe sob análise os desdobramentos de sentido aos quais a expressão ficou sujeita e, por outro lado, que a partir dela foram gerados.

**Palavras-Chave:** Nietzsche; Foucault; forças; vontade de potência

**Abstract:** The main objective of this work is to investigate the meanings of the concepts of relations of force in the works of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault. The reason that motivated this work refers firstly to the role of theoretical references played by these thinkers in the most diverse areas of knowledge and, second, by the fact that the idea of relations of force corresponds to a central and constitutive element the ways of thinking of both, as well as so many other philosophers and social scientists influenced by them. In fact, it is possible to say that from the physical world to the organic and corporeal plane, beyond social reality or even from what can be understood as subject and relations of otherness, the relations of force are both present, regardless of whether they act as simple extras, elements supposed to be secondary, or as protagonists of the works that made them remarkable. Thus, we sought to establish the determination of the constitutive traits of this conception without, however, aiming to establish a concept by the fact that the authors of this article converged on the understanding that such an initiative would counteract the very way of thinking of Foucault and Nietzsche, while analyzing the unfolding of meaning to which the expression was subjected and, on the other hand, generated from it.

**Keywords:** Nietzsche; Foucault; forces; will of power

## Introdução

O que são, afinal, as relações de força? E mais: o que elas significam segundo as concepções de Nietzsche e Foucault? Não importa para qual deles o olhar seja lançado:

<sup>1</sup> Professor doutor da Universidade Católica de Pernambuco e da Faculdade Boa Viagem.

<sup>2</sup> Professor doutor da Universidade Federal da Paraíba (Campus Campina Grande).

nenhum oferece ou entrega, ao menos gratuitamente, uma resposta efetivamente direta a tal pergunta

Em um texto destinado à análise da leitura de Nietzsche movida por Foucault, a filósofa Scarlett Marton (2001, p. 207) enuncia que diante de vários de seus textos não é possível depreender o que se possa pensar dessa relação, ao menos em termos precisos.

A noção mais corrente de força deve sua fisionomia ao sistema newtoniano. Um corpo, desde que não esteja submetido a nenhuma força permanece em estado de descanso ou move-se em linha reta com velocidade uniforme. Toda mudança, quer na direção, quer na velocidade, será devida a uma força (como é o caso do ar ou da gravidade). Parece sempre haver a composição de um casal: o corpo sofre mudanças, mas essas alterações se devem a um elemento externo, a uma “força” que não é própria ao corpo, considerando que a força inata ao corpo ou à matéria é a força de inércia (cf. NEWTON, 1974, p. 11-20). A força, ao que parece, só pode ser pensada em função dele ou então apenas é possível reconhecê-la enquanto força aplicável ou atuante sobre um corpo. Além disso, a força, colocada nesses termos é algo cuja incidência efetua-se somente na “agitação” do corpo, em seu “semblante” ou aspectos exteriores, e assim, do ponto de vista qualitativo, substancial, ele permanece o mesmo. A física mecânica procurou até o seu paradigma clássico responder “o que pode ou o quanto pode a força *sobre* o corpo?”. É preciso tentar uma inversão: o que é um corpo? Ou melhor, o que é um corpo ao considerá-lo um feixe de relações de força? E a partir disso então, à maneira de Spinoza, “do que um corpo *é capaz?*”.

Não será exatamente Foucault, mas Gilles Deleuze, em uma de suas obras dedicadas a Nietzsche, que irá lançar um raio iluminador sobre questões dessa natureza. Todavia, antes de perguntar o que são as relações de força é preciso tentar esclarecer onde se pode encontrá-las, circunscrever seus espaços e momentos de eclosão (mesmo que para logo após aprender que nada pode anteceder-las). Não existe corpo ou espírito, exterior ou interior, consciência ou mundo real, espaço ou território que não seja conversível a uma tal relação.

A proposta interpretativa de Deleuze quanto à obra de Nietzsche, no entendimento de Vânia Azeredo (2003, p. 15), abriu um fio condutor para a união das investigações nietzschianas sobre a interpretação e a avaliação combinadas às análises das relações de força.

### **1. As relações de força: o fio condutor deleuziano**

Conhecer, valorar e julgar são atitudes que implicam produção e reprodução de sentidos e, quanto ao sentido, se pode dizer que qualquer fenômeno, seja ele natural, resultante de fenômenos físicos, biológicos e químicos, ou artificial, proveniente do labor humano, terá o seu sentido determinado pelas forças que dele se apoderam e conferem-lhe um significado. “Um fenômeno não é uma aparência nem sequer uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra o seu sentido numa força atual.” (DELEUZE, s/d, p.8). Um sintoma é o índice de uma luta travada, o resultado de um combate onde uma força prevalecente mantém-se acima das outras. A ciência, assim como a própria filosofia, correspondem a sintomatologias que expressam o resultado das lutas. É justamente por esse motivo que Deleuze afirma a recusa por parte de Nietzsche dos clássicos dualismos: primeiro o da ciência, a dupla causa-efeito, e depois o da filosofia, a parelha essência-aparência para substituí-los pelo par fenômeno e sentido. Se o real é o resultado das disputas entre forças então deve-se entender por força a tomada, o domínio de uma quantidade ou parcela de realidade. Tudo o que se convencionou chamar de real corresponde a um jogo de forças.

Não existe quantidade de realidade, qualquer realidade é já quantidade de força. Qualquer força está em relação com outras, seja para obedecer, seja para ordenar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo a partir do momento em que entrem em relação: é por isso que o corpo é sempre fruto do acaso [...]. Mas o acaso, relação da força com a força, é além do mais a essência da força; não nos interrogaremos, portanto, como nasce um corpo vivo, na medida em que qualquer corpo vive como produto “arbitrário” das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. (DELEUZE, p.63)

A realidade corresponde àquilo que de um ponto de vista quantitativo, um mais de força, prepondera como sendo o real. Um fenômeno nada mais é que uma construção oscilante, deambula entre forças dominantes e dominadas. É na tensão permanente, na dinâmica de uma inversão constantemente renovada ou ao menos potencialmente renovável que ele se apresenta.

Um fenômeno, seja ele uma ação humana, a morte ou nascimento de algum ser ou a queda de um objeto é um signo representativo de uma força que atua. Força nada mais é que dominação, vitória de uma determinada força sobre outra. A história de uma coisa, em geral, é a sucessão das forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido consoante a força que dele se apropria. A história é a variação dos sentidos [...]. O sentido é, portanto, uma noção complexa: existe sempre uma

pluralidade de sentidos, uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte. (DELEUZE)

O sentido de cada palavra, coisa ou fenômeno é sempre múltiplo. A oscilação do sentido ou a sua manifestação depende das forças que a tomam de assalto ou nela se mantém. Mas quanto ao fenômeno ou objeto não se pode esquecer: não há nele algo como a neutralidade por ele mesmo corresponder a um campo de forças. O objeto é a expressão de uma ou de múltiplas forças, o que leva a considerar que existe afinidade entre a força e o objeto. A força é a dominação, é capacidade de determinar o sentido do objeto e, em contrapartida, a força também é objeto sobre o qual a dominação se exerce. A estrutura da noção de força será reforçada se a ela se adicionar o ingrediente relacional: a concepção de força presume sempre uma outra força que com a primeira se relacione. Cada uma delas apresenta-se como elemento diferencial em relação a outra, logo, como vontade de poder. Não foi sem motivo que Nietzsche preocupou-se em refutar a tese que afirma a viabilidade de uma relação passada entre a força e a simples matéria. Nesse sentido, há impossibilidade de uma força atuar sobre, por exemplo, um músculo, um nervo, etc. Uma força atua sempre como vontade e, portanto, sobre uma vontade outra, e então, se é plausível dizer que a vontade atuou sobre um corpo tal afirmação só é admissível ao se aceitar que o corpo ao qual se refere é um agregado de forças que corresponde ao predomínio de uma vontade representável por uma perspectiva.

Por conseguinte, de um ponto de vista axiológico, no âmbito de uma problematização acerca dos valores de acordo com Deleuze, toda avaliação a princípio, todo processo de avaliar alguma coisa supõe a existência de valores segundo os quais se efetuará o procedimento avaliador, isto quer dizer que os valores correspondem a princípios. Contudo, o que de fato sucede é que os valores antes de serem um agregado de elementos irreduzíveis dos quais derivam as avaliações são antes os resultados das avaliações mesmas. Toda avaliação resulta de um ponto de vista, de um lugar de onde se aprecia, de uma perspectiva. A tarefa crítica de uma filosofia como a de Nietzsche que se propõe a filosofar com golpes de martelo constitui-se assim em indagar sobre o valor dos valores, avaliar a própria avaliação dos valores, de onde eles procedem.

A avaliação define-se como elemento diferencial de valores, elemento a um só tempo crítico e criador. “As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam.” (DELEUZE, s/d, p.6)

Os modos de vida ou de existência são, de tal forma, os autênticos princípios não declarados daqueles que avaliam e julgam. Como há pouco foi dito, as avaliações não são valores, e, portanto, o elemento diferencial consiste essencialmente na demarcação das distâncias, cujo modo de expressão é topológico (o nobre e o vil, o superior e o inferior, o elevado e o baixo etc.) e é dele que os valores extraem o seu valor.

A filosofia crítica de Nietzsche pretende fazer com que todas as coisas sempre se refiram a valores, logo, segundo o seu pensamento importa identificar e diagnosticar esses vínculos e, também, relacionar criticamente esses valores a algo que possa ser a sua suposta origem capaz de conferir aos valores o respectivo valor. Tais questões referem-se, em suma, a problematização do valor dos valores e ao problema da avaliação dos valores. Com isso, Nietzsche, segundo Deleuze, conseguiu evitar e ultrapassar uma teoria dos valores que se apresentasse como mero inventário dos valores (considerados inclusive como dados) e, ao mesmo tempo, obteve êxito ao enfrentar as teses utilitaristas redutoras da questão dos valores a uma mera escolha entre o que se mostra ou não como útil, e que, além disso, sempre deixaram de lado a questão da procedência do valor de utilidade. Em síntese, a filosofia genealógica é um gesto de insurgência contra a ideia de fundamento ou da admissão de princípios que não podem ser supostamente transpostos, na medida em que essa ideia consegue insidiosamente ocultar que o que é efetivamente intransponível é a imanência. A genealogia pretende tornar claro que a gênese da moral e de suas avaliações não podem mais ser associadas a uma pretensa ideia de universalidade nem a um princípio como o da igualdade ou da semelhança pois a análise do elemento diferencial põe a descoberto que os sons que se fazem ouvir nos subterrâneos da moral são as vozes da diferença e da distância.

Por outro lado, quando a genealogia em sua função de desacobertamento da origem dos valores exerce a sua crítica não deixa de ser simultaneamente criadora. A crítica não pode se tornar um exercício de vingança que tira do ressentimento sua substância vital, ela não pode ser nem vingança, nem ressentimento, pois isso seria típico de um comportamento miseravelmente reativo. A dimensão criativa da genealogia suscita, põe em relevo a agressividade natural, a tendência para o ataque, para a afirmação da vida. Se de um lado ela recusa a vingança e o rancor na outra margem ela repudia a caridade, a complacência, o apelo ao reconhecimento considerados como sintomas de fraqueza e, mais profundamente de autocomplacência. O que a genealogia quer suscitar é a eclosão de novos modos de vida, estilos de existência em que a celebração da diferença não conduza a sua própria negação.

Genealogia implica em pluralismo, torvelinho e explosão de sentidos em eterno devir. Por conseguinte, o sentimento de distância ou de diferença deve ser pensado também em termos de positividade pois apenas assim a crítica evitará se transformar em ajuste de contas.

## 2. Ontologia das forças em Nietzsche

Segundo Nietzsche, a noção de “causalidade” é resultante de três crenças estreitamente relacionadas entre si. Em primeiro lugar, segundo o preconceito “atomista”, percebemos e pensamos em “coisas”, em unidades discretas no tempo e no espaço. Só então, percebemos e pensamos o mundo em termos de “causas” e de “efeitos” unificados e distintos. Esse primeiro preconceito é aprimorado e reforçado pelo preconceito “dualista”, ou seja, por uma tendência de pensar sempre em termos de oposição conceitual ou de valores dicotômicos:

A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores. (...) Pois pode-se duvidar, primeiro que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias (...) (NIETZSCHE, 2005, p.10).

Por fim, Nietzsche remete esses dois preconceitos, que a linguagem convencional acaba por impor a nossas descrições e narrativas da realidade, à concepção que fazemos de nós mesmos como um “eu”, ou seja, como um sujeito unificado (cf. NIETZSCHE, 2000, p.43-44).

A toda ação corresponderia um sujeito, causa, dono e culpado pela ação:

Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, a assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem (...) (NIETZSCHE, 1998, 36)

O pensamento mecanicista não passaria, assim, de um caso particular da “crença fundamental de que existem sujeitos”, uma consequência de nossa *incapacidade de*

*interpretar* um acontecimento senão como acontecimento intencional. Nietzsche dirige, por conseguinte, uma contundente crítica ao atomismo e ao mecanicismo:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças (...) ao polonês Boscovich (...), o maior e mais vitorioso adversário da evidência (...) que (...) nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve sobre na Terra (NIETZSCHE, 2005, p. 18).

O mecanicismo corresponde, portanto, a uma simples interpretação do mundo, uma certa maneira de descrevê-lo com a ajuda de uma linguagem ou de determinadas imagens, representando uma primeira tentativa, ainda parcial, um ensaio para superar a crença metafísica no “sujeito”, na “vontade”, e, com isso, na visão moralizante do mundo. A tentativa do mecanicismo permanece insuficiente e, então, precisa ser completada. Nietzsche buscará realizar tal finalização, avançando com o auxílio de uma nova linguagem, que supere as necessidades e preconceitos metafísicos, como os preconceitos substancialistas, por exemplo (DENAT, 2009, p.167-168).

Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente (NIETZSCHE, 2005,25-26).

Então, para Nietzsche, é possível afirmar que as “coisas” ditas não são realmente distintas e que sua pretensa unidade dissimula uma multiplicidade. Em Nietzsche, a força não é causa exterior, mas potência imanente. Portanto, não é um objeto, uma coisa, mas uma relação diferencial. A força é o signo da potência de um corpo, enquanto uma configuração estável de uma relação de força entendida como uma “espécie de causalidade”, aplicada tanto ao mundo inorgânico quanto ao orgânico, evitando a crença em uma pretensa substância material ou sujeito. É nesse contexto que se aplica a hipótese da vontade de potência.

Força e vontade de potência são indissociáveis, contudo uma não se reduz à outra. A vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na hipóstase ou abstração metafísica da “vontade”, mas confundindo a força com a vontade, não se compreende mais a força enquanto força.

A vontade de potência não é o querer. Como elemento que confere espontaneidade, ela é o princípio da variação da potência. Uma força, em Nietzsche, é sempre tendência a um mais, a aumentar, crescer, sobrepor-se, dominar outra força. Tal tendência está inscrita na força porque ela é vontade de potência. A força, por conseguinte, é uma entre muitas. A variação exige um conjunto de forças que troquem entre si as intensidades e mudem as atividades de cada uma. É impossível uma única força: ela se apresenta sempre como multiplicidade. Mas não bastam que sejam muitas, é preciso que sejam diferentes. É preciso que existam forças diferentes e em conflito. Nesse sentido, a vontade de potência implica num jogo de intensidades desiguais, cujo resultado é a redistribuição das forças. O sistema das forças contém os princípios de sua própria transformação: a estrutura de poder não está ancorada nas forças dominantes de maneira irreversível, mas as relações de poder se deslocam, pois as forças dominantes não se impõem definitivamente às dominadas (Cf. KOSSOVITCH, 2004, p.35-40).

A tentativa nietzschiana de declarar um combate à coisificação do existente, a valorização do atomismo e a defesa da teoria da vontade de potência requer um exame um pouco mais detalhado do segundo elemento, o atomismo.

### **3. Forças e atomismo**

A teoria do elemento indivisível, do átomo desenvolvida por Demócrito e criada por Leucipo defendia que toda a matéria constitutiva do mundo era resultante da união de partículas ínfimas indecomponíveis e indestrutíveis. Apesar de um relativo reconhecimento obtido pela teoria, sabe-se que a hipótese mais digna de crédito sobre a constituição da matéria não coube a nenhum dos dois, mas à Aristóteles. Segundo o pensamento do estagirita a matéria seria composta por uma “estrutura contínua” (ABDALLA, 2006, p.18)

A concepção aristotélica manteve-se dominante por praticamente todo o período medieval, e assim a concepção atomista foi ao longo desse tempo esquecida, para receber novamente atenção apenas no alvorecer do século XVIII e vir a contar com desenvolvimentos mais expressivos no século seguinte.

Durante quase todo o século XIX vigorou o modelo explicativo da matéria baseado na concepção atomística que considerava o átomo como elementar, ou seja, irreduzível, inquebrável e com um único elemento constituinte. A partir do final do século XIX e ao longo do século XX foram descobertas centenas de partículas e foram elas, e não mais o átomo, que passaram a ser consideradas as verdadeiras partículas elementares. Foi a partir do conhecimento dessas partículas que a concepção de força referida ao átomo se viu alterada.

Agora, no século XXI, conhecemos partículas realmente elementares, a partir das quais toda matéria observada do universo é formada. E segundo esse entendimento, há forças fundamentais ligando essas partículas, pois a matéria não pode existir sem a ação dessas forças (ABDALLA, 2006, p.22)

A concepção de Maria Abdalla apesar de conceder um destaque inegável à idéia de força, assim o faz situando-a numa relação de correspondência com a matéria. Por outro lado, a crítica nietzschiana ao atomismo concentrou-se em argumentar segundo Deleuze o seguinte:

[...] Consiste em mostrar que o atomismo é uma tentativa de emprestar à matéria uma pluralidade e uma distância essenciais que, de facto, só pertencem à força. Apenas a força tem por ser o relacionar-se com outra força [...] A noção de átomo em sua essência poderá dar conta desta relação essencial que se lhe empresta? O conceito só se torna coerente se se pensar a força em vez do átomo. Porque a noção de átomo não pode conter em si própria a diferença necessária à afirmação de uma tal relação, diferença na essência e segundo a essência. Assim o atomismo seria uma máscara para o dinamismo nascente. (DELEUZE, s/d, 13)

A recusa apontada por Nietzsche com respeito à concepção de matéria necessitará sob a luz da história da formação da física contemporânea de um parecer que lhe seja mais favorável, ou melhor, de alguma perspectiva que mais enfatize a primazia das forças. Melhor será buscar este objetivo seguindo por duas vias, a primeira conduzida por Schrödinger e a segunda trilhada por Michel Paty.

Ernest Schrödinger em seu ensaio “Ciência e Humanismo” procurou realçar a complexidade em torno da fixação do conceito de matéria. Em seus elementos constituintes fundamentais não é a matéria uma coisa palpável, nem sequer visível ela é apenas uma imagem. No princípio a questão não apresentava tonalidades tão dramáticas: a teoria corpuscular do átomo, por volta do início do século XIX permitia o desenvolvimento da ideia de matéria como algo referente a um elemento apreensível e mais ainda, indestrutível, sujeito a leis fixas e identificadas com a devida elegância. A concepção de matéria sofreu, todavia,

um processo de desmaterialização. Subitamente a matéria antes considerada uma estrutura simples e captável em cada uma de suas diminutas expressões tornou-se arisca e escorregadia aos que procuravam determinar o seu comportamento.

A matéria mostrou-se então ser constituída por partículas que não estão ligadas entre si e nem mesmo próximas, havendo um considerável espaço vazio separando-as. Em segundo lugar, a concepção de átomo individual sofreu um duro golpe. Apesar das provas obtidas por meio de experimentos quanto à existência de partículas e átomos, não houve jamais como identificar o que se poderia chamar de identidade do átomo, a conservação de sua semelhança.

Atualmente somos obrigados a reconhecer que os constituintes últimos da matéria não possuem qualquer “semelhança”. Quando se observa uma partícula de determinado gênero, por exemplo um electrão em determinado momento, deve-se considerar esse momento, por princípio como um acontecimento isolado. Mesmo que se observe uma partícula semelhante pouco tempo mais tarde num local muito próximo do primeiro, e mesmo que se tenham todas as razões para assumir uma ligação causal entre a primeira e a segunda observação, não existe qualquer significado verdadeiro e inequívoco no reconhecimento de que é esta a mesma partícula que se observou em ambos os casos. As circunstâncias poderão ser tais que façam com que seja extremamente conveniente e desejável expressarmos-nos dessa forma, mas é apenas uma forma abreviada de discurso, porque existem outros casos em que a “semelhança” se revela completamente sem sentido. Além disso, não existe qualquer delimitação precisa nem qualquer distinção exacta entre elas, existe antes uma transição gradual sobre casos intermédios. Tomo a liberdade de salientar e de vos solicitar que acreditem nisso: não é uma questão de sermos capazes de reconhecer a identidade em alguns casos e de não sermos capazes de o fazer noutros. Não há quaisquer dúvidas de que a questão da “semelhança”, da identidade, na verdade não tem qualquer significado. (1996, p. 108)

De tal modo, se as partículas não podem ser caracterizadas como elementos individuais em que elas podem se distinguir das outras? Além disso, se a questão for tomada procedendo a um deslocamento das coisas infinitesimais para o universo macroscópico como propõe Schrödinger, do mesmo modo que não é possível identificar a identidade de uma partícula não será possível individualizar um organismo qualquer (agregado de milhões de partículas, átomos e moléculas). Como pode então um ser, um corpo ser individualizado mesmo sendo ele composto por elementos que não são individuais?

É na forma ou configuração que o célebre cientista pretende encontrar o elemento que conduz à identidade. O materialismo concebido a partir da discussão das partículas, átomos e moléculas conduz ao equívoco de considerar que a individualidade de um corpo se deve a identidade do elemento material que o compõe e que nele perdura. Ao contrário, tudo parece

indicar que o elemento efetivamente duradouro é de ordem formal, o modo de organização ou de comportamento das partículas infinitesimais.

Em resumo, se pode dizer que a hipótese antimaterialista do físico vienense postula primeiramente uma espécie de rarefação da matéria por concebê-la como a reunião pluralista de corpúsculos divisíveis num alto número de partículas elementares em meio a um vazio, para logo em seguida questionar a aplicação do princípio de identidade ao que se convencionou chamar de matéria.

Cabe então direcionar o olhar para as concepções de Michel Paty principalmente porque isto permitirá estreitar ainda mais a questão da concepção de força e suas consequências para o materialismo.

No mesmo sentido dos teóricos anteriores ele afirma que os átomos não mais podem ser tratados como se fossem as partículas elementares após a descoberta de outros corpúsculos. Também está fora de discussão equiparar tais partículas a algo semelhante a minúsculas bolas ou a espécies de pequeninos tijolos que se justapondo, formariam como que um “lego” de dimensões e formas infinitas, maneira esta de visualizar a matéria mais afeita aos períodos anteriores ao século XX. A partir deste século, além da comprovação da existência do átomo e dos fótons, as partículas ou entidades elementares passaram a ser tratadas no interior de uma ótica relacional.

A importância que deve ser conferida a abordagem relacional gera impactos na forma ou até mesmo no próprio conteúdo dos problemas considerados relevantes num dado campo do saber como o da física de partículas. Sendo assim, segundo Paty mais acertado não é colocar a questão: “o que é uma partícula elementar?”, pergunta que apontaria para uma possível ontologia que viesse a definir e impor um tipo de abordagem. A questão a ser colocada deve advir, isto sim, de uma proposta de investigação que, assumindo uma perspectiva inclinada na direção de uma análise relacional, norteie a faceta ontológica das questões. Então, no lugar do “o que é?” mais adequado é perguntar “sobre o que é o conhecimento ou o saber acerca das partículas elementares?”.

Para melhor entender o problema é forçoso considerar que a elementaridade, a qualidade atribuída às partículas é uma concepção relativa. Em primeiro lugar, porque a depender da abordagem, não apenas os núcleos atômicos como até mesmo os próprios átomos ou outras partículas quaisquer podem ser considerados elementares. Um outro motivo é que

nunca se pode dizer com certeza, em face do conhecimento atual, quais partículas podem ser elementares quando elas são consideradas no interior de suas relações ou implicações mútuas. E há ainda um outro fator complexificante: não existem impeditivos absolutos quanto à descoberta de novas partículas que desbanquem a posição de alguma ou outra das partículas hoje conhecidas como elementares. Abrangendo as considerações anteriores é importante frisar mais uma vez que se deve ter cautela a fim de evitar que a expressão “partículas elementares” seja associada a entidades isoláveis e perfeitamente individualizadas, evitando raciocínios simplistas e concepções restritivas, geralmente baseados em tentativas de explicação unívocas.

Partindo então do princípio de que não é possível saber com plena segurança o que são as partículas elementares, uma das perguntas mais apropriadas a serem feitas consiste em indagar sobre o que é, em que consiste o saber ou o conhecimento desses objetos. Essa questão comporta dois ângulos de problematização segundo Paty, o primeiro sobre o objeto da física de partículas e o segundo sobre o que este ramo da física têm a oferecer. No contexto da discussão que foi até esse momento desenvolvida, cabe apreciar a resposta do físico francês para a primeira das questões.

O objeto da física das partículas é antes de qualquer denominação de conceitos, uma certa classe de fenômenos que se manifestam num determinado nível da estruturação e da apreensão dos corpos físicos; esses fenômenos apareceram, logo de início, como subjacentes às propriedades da matéria nuclear. Investigações sistemáticas nesse nível, em que o núcleo desaparece enquanto entidade fundamental, revelaram, por conseguinte, novos fenômenos, anteriormente imprevisíveis. Assim se constituiu um domínio próprio, cujos fenômenos são descritos especialmente – mas não somente – em termos dessas entidades que são partículas elementares, que não podem ser abstraídas de sua capacidade de interagir entre si, capacidade conceitualizada pela noção de força, e depois de campo de interação (PATY, 1995, p. 109).

Não existe na física de partículas um objeto privilegiado, mas uma constelação de objetos. A física contemporânea se destaca pelo seu pluralismo e pela concepção de que as partículas, a sua existência, dependem de feixes de interações. Então, mais do que falar de substância, matéria ou mesmo de corpos é preferível falar em intensidades.

#### **4. Forças e vida**

O alvo último da crítica de Nietzsche à interpretação metafísica (presente no atomismo, no materialismo, no mecanicismo, no cristianismo ou no moralismo) decodificável em termos de relações de força, é a análise da superação do niilismo, ou da atitude negativa em relação à vida. Para Nietzsche, a vida é o princípio de avaliação de uma verdade, valor ou cultura. Não importa a verdade ou falsidade de um conceito, importa se ele afirma ou nega a vida. Não se trata de substituir uma mentira por uma verdade, mas uma interpretação negativa por uma interpretação afirmativa da vida. Mas o que vem a ser a vida e o que significa afirmá-la ou negá-la?

A vida é vista por Nietzsche não como uma unidade, uma totalidade com uma direção definida, mas como um complexo de forças. O mundo orgânico é a imposição provisória de uma duração, de uma interpretação, e toda interpretação é produto de um jogo de forças, de uma luta por domínio. O processo orgânico pressupõe uma atividade interpretativa contínua. A vontade de potência interpreta. Quando um órgão se forma, trata-se de uma interpretação.

No processo que é a vida, uma infinidade de forças está sempre atuando, se chocando, se confrontando, dominando e se submetendo, para que um mínimo acontecimento, um mínimo corpo se manifeste. Trata-se de um processo interpretativo, complexo e transitório, cujo jogo de resistências e imposições é determinado pela vontade de expansão, a vontade de potência, resultado de correlações de forças que são absolutamente móveis.

Por isso, toda forma, toda simbolização, toda manifestação resulta de uma luta que tem como caráter intrínseco a expansão, o crescimento, a superação. Nietzsche confronta a vontade de potência ao instinto de conservação, lançando uma crítica aos naturalistas de sua época, e a Charles Darwin, em particular:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mas frequentes consequências disso (NIETZSCHE, 2005, p.19).

A superação de si, o crescimento, o excesso, a exuberância são o “modo de ser” de tudo que vive, mas esta superação se choca com todas as outras forças, “internas” ou “externas” em expansão. Não apenas o orgânico vai ser pensado a partir dessa concepção, mas o inorgânico, como “pré-forma de vida”. Esta concepção nietzschiana tem sido constatada pela própria biologia evolutiva, segundo a qual, todas as espécies têm a capacidade

de crescer exponencialmente, mas nenhuma o faz indefinidamente, em razão de inúmeros fatores seletivos presentes no ambiente ecológico.

O ambiente ecológico inclui tanto fatores abióticos (o clima, salinidade, tipo do solo, disponibilidade de água e outras características físicas e químicas) quanto bióticos (presas, predadores, agentes patogênicos, competidores e mutualistas, além de outros indivíduos da mesma espécie com os quais pode acasalar, competir por recursos ou interagir socialmente). Assim, à medida que a densidade populacional aumenta, a população pode esgotar seus recursos, envenenar seu ambiente com restos metabólicos ou propiciar o crescimento de predadores ou agentes patogênicos.

Ademais, na maioria das populações naturais existe um “excesso reprodutivo” considerável, ou seja, nascem mais indivíduos que aqueles que sobrevivem até se reproduzir. Esta percepção foi fundamental na formulação da ideia de seleção natural por Charles Darwin, na qual a luta por sobrevivência está subordinada à variação da espécie e à intensidade de seu crescimento populacional:

A luta pela sobrevivência resulta inevitavelmente da rapidez com que os seres organizados tendem a multiplicar-se. (...) Também, como nascem mais indivíduos que os que os que conseguem sobreviver, deve existir, em cada caso, luta pela sobrevivência, *quer com outro indivíduo da mesma espécie, quer com indivíduos de espécies diferentes, quer com as condições naturais de vida.* (...) devido a esta luta, as variações (...), se de algum modo são lucrativas para os indivíduos de uma espécie em suas relações infinitamente complexas com outros seres orgânicos e suas condições físicas de vida, favorecerão a preservação de tais indivíduos, e serão geralmente herdadas por seus descendentes (DARWIN, 2004, p.78 e ss.) (grifo nosso).

Em resposta aos limites ambientais impostos ao seu crescimento, os organismos vivos buscam atenuar, de várias formas, os efeitos negativos das altas densidades. A resposta mais notável é a tendência à dispersão, ou seja, à expansão geográfica. A vontade de potência só pode manifestar-se em face de resistências. Portanto, o “modo de ser” da vida é sempre o resultado de uma luta desigual. Forças iguais levariam a um equilíbrio, a uma identidade que não encontra referência na vida. A vida mesma, diz Nietzsche:

(...) a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração (...). A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida (NIETZSCHE, 2005, p.154-155).

Na medida em que pensar é uma atividade interpretativa que impõe as coisas, pensar é uma forma da vontade de potência. Não é o homem que pensa, mas a vida: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero” (NIETZSCHE, 2005, p.21). Por conseguinte, todo organismo pensa, todas as formas orgânicas participam do pensar, do sentir, do querer. O cérebro apenas centraliza outros órgãos com suas formas e funções próprias, enquanto atividades interpretativas. O cérebro é um aparelho que centraliza, classifica, seleciona o pensamento que se dá como corpo. O pensamento, como vontade de potência, não se confunde nem com o “cérebro”, nem com o “eu” nem com a “linguagem”.

### **5. Forças e linguagem**

É somente no ser humano que o pensamento, jogo de forças da vida, pode ser afirmativo ou negativo. Dizer sim ou não é próprio do ser humano, mas por medo da pluralidade e da impermanência, o ser humano construiu uma cultura sustentada fundamentalmente na negação. O que Nietzsche vai ter como objetivo é a avaliação e transvaloração do jogo interpretativo que produziu a vontade de negação que substituiu a vida pelo universo de signos. Neste regime reativo de forças, a simplificação, a redução de toda interpretação, a linguagem deixou de ser o meio pelo qual a vida atua, deixou de ser um mecanismo de expansão, de domínio de uma forma de vida, para se tornar um fim em si mesmas, enquanto expressão da “verdade”. A linguagem enquanto expressão da “verdade” esquece-se como parte das condições materiais e vitais de reprodução e expansão da vida.

Em Deleuze, a linguagem natural é aquilo que se sobrepõe, enquanto “mundo das alturas”, ao mundo das profundezas do corpo e ao mundo das superfícies do sentido. Seguindo Nietzsche, o único poder que Deleuze reconhece efetivamente à linguagem é o de facilitar a estabilização do mundo do sentido e do pensamento evitando toda regressão dentro do mundo das profundezas corporais, conjurando toda recaída do sentido e do cultural na naturalidade do mundo das intensidades diferenciais, do mundo da vontade de poder.

A linguagem é produto da necessidade fisiológica de exclusão das diferenças, da vontade de nivelamento e redução, de controle da pluralidade e do conflito. Como vimos acima, o fundamento do orgânico e do inorgânico é a ficção, a ilusão. O processo interpretativo é fisiologicamente necessário, e a linguagem decorre desse processo. Mas, da mesma forma, a linguagem é uma convenção social necessária, capaz de aumentar o poder de

atuação de uma forma de vida sobre outras. A identidade imposta pela linguagem decorre da necessidade de comunicação e acordo, produzindo a abreviação capaz de permitir um rápido entendimento entre as pessoas (MOSÉ, 2005, p.71-86).

O ser humano, da mesma forma que os demais corpos, tem necessidade da ilusão, por isso cria a verdade. Esta é uma ilusão que não quer explicitar que é ilusão, então a verdade é uma “mentira”. A verdade é um tipo de invenção, de convenção que rejeita sua origem, um signo que “esqueceu” que é signo. Se o cérebro é um aparelho que centraliza, classifica, seleciona o pensamento que se dá como corpo, as funções gramaticais, por sua vez, definem, de uma vez por todas, as possibilidades de exercício do pensamento, que não passa de uma combinatória de categorias gramaticais.

A verdade de uma palavra ou enunciado é uma ficção que o esquecimento ou a dissimulação, parte de um jogo de forças, elevou à categoria de “valores eternos”. A função da palavra, como expressão de um conceito, é mascarar, ocultar, esconder a pluralidade e conflito que lhe deram origem. O que a identidade do conceito imposta por cada palavra oculta é a sua impossibilidade constitutiva de fixação e sentido, de ser, de verdade.

É desta dissimulação de identidade e verdade que surge as ideias de “substância” e de “sujeito”. Por um lado, ao impor a toda palavra ou a todo enunciado a sua lógica da identidade, a linguagem produziu a ficção de duração, de estabilidade, de verdade do mundo. Os conceitos que sustentam o pensamento metafísico – o ser, a identidade, a causalidade, a oposição dos valores – são resultantes das leis de funcionamento da linguagem. Cada filosofia não passa de uma combinatória parcial das funções gramaticais da linguagem. Isto implica que o mundo “se torne” um mundo de identidades observáveis, de “coisas” isoladas ligadas por conexões causais: as “coisas” são causas que originam outras “coisas”.

Por outro lado, a ideia de sujeito é a crença que tem como função sustentar todas as outras. A identidade do sujeito é uma projeção da crença na identidade da palavra e da necessidade gramatical do sujeito de uma oração. A toda ação, expressa pelo verbo, corresponderia um sujeito.

Mas é preciso ir mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse

termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (NIETZSCHE, 2005, p. 18-19).

Mas o sujeito, diz Nietzsche, não passa de um hábito gramatical:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo um hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de Terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu) (NIETZSCHE, 2005, p.21-22).

É na ideia ilusória de “Eu” que a identidade do ser se sustenta. A metafísica resulta de um antropocentrismo imaginário, projetado sobre as “coisas”. Uma figura de linguagem se transforma em hábito gramatical, e esse, por sua vez, torna-se crença metafísica na identidade do sujeito, projetada como identidade das coisas. O fetichismo do pensamento é a projeção de uma força subjetiva, autônoma e ordenadora nas coisas. Esses deslocamentos dão-se conforme a constituição, manutenção e transformação de determinado regime político de forças, pois os signos são simples formas abreviadas, deformações que as forças produzem para crescer e se impor: força e signos são complementares. Os signos são sintomas ou rastros, pistas de uma configuração móvel de forças.

## 6. Foucault: discurso, poder e sujeito.

As ideias de força, vida, poder, linguagem e verdade estão significativamente presentes no pensamento de Foucault. Cabe então retornar à noção de força e a questão agora será a de evidenciar a pertinência da discussão acima para conduzir a compreensão de força

subjacente aos trabalhos de Foucault. Para tanto, adotou-se um padrão de exposição organizado a partir da divisão das ideias do filósofo em fases que lhe são atribuídas por diversos estudiosos. As referidas fases ou divisões remetem à problematização da subjetividade, elemento central das teses de Foucault e lastro de sustentação das questões relativas ao poder, à relação de forças e aos processos de formação dos sujeitos

A trajetória intelectual de Michel Foucault (1926-1984) pode ser delimitada entre 1961, quando saiu seu primeiro grande livro, e 1984, com seus últimos livros publicados, e repartido em três momentos que definiriam três modos de produção histórica das subjetividades: em um primeiro momento, conhecido como período da “arqueologia”, sua atenção voltou-se para a pesquisa dos diferentes modos de investigação que produzem, como efeito, a objetivação do sujeito. Este momento inclui os principais livros publicados na década de 1960: *A história da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969); Em um segundo momento, conhecido como período da “genealogia”, estudou a objetivação do sujeito naquilo que designa de “práticas divergentes”, mediante a análise das articulações entre saber e poder. Inclui os principais livros da década de 1970: *Vigiar e Punir* (1975) e o volume I da *História da Sexualidade*, intitulado *A vontade de saber* (1976);

108

Em um terceiro momento, investigou a subjetivação a partir de *técnicas de si* e da constituição do *sujeito ético*. Inclui os volumes II e III da *História da sexualidade*, intitulados, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (1984), além dos cursos que Michel Foucault pronunciou em 1981 e 1982 no *Collège de France*, respectivamente, “Subjetividade e Verdade” e “A Hermenêutica do Sujeito”.

A obra de Foucault se insere em uma tradição filosófica que passa por Nietzsche e que, mediante a busca de acontecimentos, descontinuidades e contingências das quais não se recobra nunca e que nos transformam sempre, aponta o fim do humanismo e da ideia do “homem” livre para escolher seu destino. Seus escritos têm, portanto, um enfoque explicitamente histórico, apesar do acento sobre as estruturas e o poder.

Através do método arqueológico, Foucault centra-se na descrição do modo de existência dos discursos científicos, em especial, os das chamadas ciências humanas que propiciaram o aparecimento de um campo no qual o “homem” é objeto e sujeito do saber: “saber que se deu por domínio deste curioso objeto que é o homem”.

Trata-se, com Foucault, de adotar quatro procedimentos:

- a) Tomar os discursos em sua positividade, como “fatos”, “eventos”, buscando não sua origem ou sentido secretos, mas suas condições de emergência, as regras que presidem seu surgimento, seu funcionamento, suas mudanças, seu desaparecimento, em determinado momento histórico, assim como de novas regras que orientam a formação de novos discursos em outro momento;
- b) Estabelecer não as regras formais de inteligibilidade dos acontecimentos discursivos, mas o jogo concreto que define as condições de possibilidade do aparecimento, das transformações e do desaparecimento de determinado discurso e não de outros, numa época dada;
- c) Estabelecer o conjunto de regras que definem aquele jogo que autoriza o que é permitido dizer, como se pode dizê-lo, quem pode dizê-lo, a que instituições e práticas sociais está vinculado o que é dito, enfim, o que deve ou não ser aceito como verdadeiro;

O discurso, em Foucault, é uma prática regulamentada que dá conta de um conjunto limitado de enunciados que se apoiam na mesma formação discursiva, e para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência (FOUCAULT, 2002).

109

O enunciado é um acontecimento discursivo, uma singularidade, que atravessa um domínio diversificado de unidades possíveis, efetivando-as, na medida em que lhes dá conteúdos concretos. Trata-se de uma função, que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente, que se caracteriza por quatro elementos básicos: um objeto (princípio de diferenciação), um sujeito (“posição” a ser ocupada), um campo associado (coexistência com outros enunciados), materialidade específica (coisas efetivamente ditas, escritas, gravadas em algum tipo de material, passíveis de repetição ou reprodução, ativadas por técnicas, práticas e relações sociais concretas.). Um enunciado é um acontecimento que individualiza e atualiza uma formação discursiva:

(...) função de existência que pertence, exclusivamente aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles ‘fazem sentido’ ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita) (FOUCAULT, 2002: 99).

Uma formação discursiva é um feixe complexo de relações que funcionam prescrevendo o que deve ser articulado em uma prática discursiva. Trata-se de um princípio de dispersão, de repartição e de repetição dos enunciados, matriz de sentido na qual as significações aparecem como óbvias, “naturais”. Foucault mostrou que um discurso não pode encontrar seu princípio de unidade na referência a um mesmo objeto, nem em um estilo comum na produção de significado, nem na constância de seus conceitos, nem, enfim, na referência a um tema comum. A coerência de um discurso é dada apenas na forma de uma regularidade<sup>3</sup> na dispersão – a formação discursiva:

Sempre que se puder descrever entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão e se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições, funcionamentos, transformações) entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, teremos uma formação discursiva (FOUCAULT, 2002:43).

Todo discurso efetiva um conjunto de regras que autorizam o que é permitido dizer, como se pode dizê-lo, quem pode dizê-lo, sob que circunstâncias etc. O discurso sempre se produziria em razão de relações de poder.

No momento chamado “genealogia do poder”, sua atenção voltar-se-á para as práticas do poder, para as relações que se estabelecem entre produção de saberes reconhecidos como verdadeiros e os exercícios do poder. Foucault tentou discernir, de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder e, de outro, os efeitos de verdade que este poder transmite e que o reproduzem.

Para Foucault, a genealogia revela “sob a forma das instituições ou das legislações, o passado esquecido das lutas reais, das vitórias ou das derrotas dissimuladas, o sangue seco nos códigos” (FOUCAULT, 1999b:324). Porém *o conflito não está apenas no passado das instituições, muito menos em seu exterior*. A política é, invertendo uma proposição de Clausewitz, *a guerra continuada por outros meios* (FOUCAULT, 1999b:23). Por quais meios a guerra é continuada? E como se apresenta essa continuidade da guerra na descontinuidade dos meios?

A história não tem ‘sentido’, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus

<sup>3</sup> Segundo Deleuze, para Foucault, a regularidade das enunciações é a linha da curva que passa pelos pontos singulares, ou valores diferenciais do conjunto enunciativo. Da mesma forma, as relações de força são definidas pela distribuição de singularidade dentro de um campo social. Uma formação discursiva pode, portanto, ser representado como o “retrato de fase” de um determinado campo de vetores sociais.

menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas (FOUCAULT apud MUCHAIL, 2004:31).

Não existe em Foucault uma teoria geral do poder, ou seja, suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por características universais. Assim como em Nietzsche, não existe algo unitário e global chamado poder, mas formas diversas, heterogêneas, transitórias. Foucault opera uma dupla crítica, por um lado, à concepção econômica de poder, que o considera como algo que se tem, mais ou menos; e, por outro lado, à concepção jurídica de poder, que o define como um fenômeno que diz respeito à lei ou à repressão. Os textos da sua “análise do poder” polemizam com a teoria althusseriana dos aparelhos ideológicos de Estado, ao criticar e dissolver a ideia de centralidade do Poder do Estado.

O poder não é um objeto natural, uma coisa, mas uma prática social, constituído historicamente, e que intervém materialmente, atingindo, afetando, atravessando e constituindo os corpos e que se situa no nível das interações sociais, penetrando na vida cotidiana. O poder é compreendido como exercício, como prática, que existe em sua “concretude”, multifacetado e cotidiano, pulverizando-se no social em inúmeras microtécnicas de poder, procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso dos corpos – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.

O poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. O poder se caracteriza como operações difusas e complexas, não estando confinadas aos exércitos e parlamentos, mas se estende em uma rede de força penetrante e intangível que articula os menores gestos e declarações íntimas (EAGLETON, 1997:20). O poder não é algo que uns têm e outros não, mas uma relação. E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas são travadas dentro da própria rede do poder, pois nada está isento de poder: ele está sempre presente e se exerce como uma *multiplicidade de relações de força*. Isso é o que Foucault chama *micro-física do poder* – mecanismos e técnicas infinitesimais de poder que estão intimamente relacionados com a produção de determinados efeitos sobre os corpos e saberes sobre o criminoso, a sexualidade, a doença, a loucura etc. Onde há poder, há resistência que se distribui, também, por toda a estrutura social.

Para Foucault, o poder era criativo e construtivo, tanto quanto repressivo. De fato, o poder produz real, produz domínios de objetos e rituais de verdade. O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é esse aspecto que explica o

fato de que ele tem como alvo o corpo humano, não apenas para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, discipliná-lo. Aumentando o efeito de seu trabalho, sua força econômica, diminuindo sua capacidade de revolta, sua força política. Daí sua relação, mediante o discurso, com o saber e a verdade. Esta só pode se manifestar a partir de uma posição de combate, cuja relação de força libera a verdade que se torna, por sua vez, uma arma na relação de força:

A verdade fornece a força, ou a verdade desequilibra, acentua as dissimetrias e finalmente faz a vitória pender mais para um lado do que para outro: a verdade é um mais de força, assim como ela só se manifesta a partir de uma relação de força (FOUCAULT, 1999b:62).

Com isso, Foucault não está afirmando que a verdade é aquilo que dizem os vencedores ou dominadores – a verdade pode significar a quebra de um certo equilíbrio assimétrico de forças, levando à emancipação de um grupo antes sujeito. Foucault não reduz a verdade à subjetividade do “dono do poder”, ao contrário, condiciona a verdade à objetividade das relações de poder. Se, como defende Foucault, o poder não tem dono, a verdade também não. Mas é devido àquela força a mais da verdade que a produção desta é controlada, através do controle do discurso em sua materialidade.

As articulações entre saber e poder são, assim, mediadas pelos modos de produção da verdade. Por “verdade” deve-se entender o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder.

Foucault, então, amplia o âmbito de suas análises preocupadas com discursos para a noção mais complexa de “dispositivo estratégico” que envolve articulações entre elementos heterogêneos, discursivos e extradiscursivos, priorizando o cruzamento com a trama das instituições e práticas sociais.

Segundo Deleuze, o dispositivo é uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente, que não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito, a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio. Cada linha está quebrada e submetida a *variações de direção* (bifurcações) submetida a *derivações*. Os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição são como que vetores ou tensores.

O adestramento do corpo, o aprendizado do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz que apareça o indivíduo humano como produção do poder e como objeto de saber. Das técnicas de individualização nasce um tipo de saber: as ciências humanas (MACHADO, 2015, p.26).

Contudo, os dispositivos não são apenas de tipo disciplinar, ou seja, não atuam unicamente para formar e transformar o indivíduo pelo controle do tempo, do espaço, da atividade e pela utilização de instrumentos como a vigilância e o exame. Além de constituírem uma “anátomo-política do corpo humano”, centrada no corpo considerado como uma máquina, os dispositivos também se realizam por uma “biopolítica da população”, pela regulação das populações, por um “biopoder” que age sobre a espécie humana, sobre o corpo como espécie, com o objetivo de assegurar sua existência. Nascimento e mortalidade, nível e duração da vida são questões que estão ligadas não apenas a um poder disciplinar, mas a um tipo de poder que se exerce no âmbito da espécie, da população, com o objetivo de gerir a vida do corpo social, mediante o saber de disciplinas como a estatística, a demografia, a economia, a geografia, a medicina etc. (MACHADO, 2015, p.29-30).

Enfim, num terceiro momento, Foucault abordará os procedimentos de subjetivação que constituem, para os sujeitos, a “experiência” da identidade, mediante as “técnicas de si” e a “governamentalidade”. Neste enfoque, a perspectiva que ele privilegia não é a dos códigos morais, jurídicos ou religiosos, ou das leis definidoras do que é permitido ou interdito, mas a da conduta, da “autonomia”, ou seja, do modo de comportar-se ou das posições e decisões perante códigos e leis, que Foucault chama de “práticas de si”, “técnicas de vida”, “ascese”, pelas quais os indivíduos se constituem como sujeitos morais, segundo procedimentos encarregados de fixar a identidade de indivíduos em função de determinados fins. Foucault define as “técnicas de si” ou a “ascese” como práticas refletidas e voluntárias pelas quais os indivíduos não apenas fixam regras de conduta, como também procuram, agindo sobre os próprios corpos, modificar-se e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos critérios de estilo (MACHADO, 2015, p.32-33).

Evidentemente, os três momentos descritos não são etapas estanques, mas indicam predominâncias de certos temas, de certas teorizações, derivadas do momento histórico, das lutas políticas nas quais estão imersas. Porém podemos destacar, pelo menos, dois eixos comuns: primeiro, um mesmo propósito de descrever através de quais jogos de verdade o

“homem” se dá seu “ser próprio” a pensar; um segundo eixo comum desses escritos está em que todos se direcionam a “problematizações”. Ou seja, o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas que define como e porque alguma coisa entra no jogo do verdadeiro e do falso, constituindo-a como objeto para o pensamento. Estes dois eixos são analisados a partir de suas variações no tempo, de suas mudanças históricas, como acontecimentos discursivos.

Desde a *Arqueologia do saber* (2002), no final da década de 60, quando é muito forte sua ligação com o estruturalismo, Foucault imprimiu novas inflexões ao seu trabalho, aproximando-se de Nietzsche e dos historiadores da Nova História na constituição de seu método arqueológico. Do mesmo modo, *A Ordem do Discurso* (1999) representa um momento de passagem entre a arqueologia do saber e a genealogia do poder. Ademais, suas pesquisas sobre a genealogia e a micro-física do poder já envolvem a questão das técnicas de governo de si e dos outros, predominantes no terceiro momento. A noção de dispositivo integraria estes diferentes elementos.

Portanto, as três grandes instâncias que Foucault distingue (Saber, Poder, Subjetividade) não possuem, de modo definitivo, contornos definidos, mas são cadeias de variáveis relacionadas entre si. Os dispositivos têm, pois, como componentes, linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação que se entrecruzam e se misturam, enquanto suscitam, através de variações ou mesmo de mutações de disposição, processos singulares de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, processos imanentes a um dado dispositivo. Estes processos vão ter por resultado uma formação discursiva.

### **Considerações Finais**

Ao final da exposição é possível depreender que a problematização da ideia de relações de força, segundo o tortuoso itinerário percorrido por Nietzsche em suas obras, conduz aos próprios fundamentos da concepção de força a qual deve ser desvencilhada, segundo o entendimento do filósofo alemão, de noções como as de átomo, causa e efeito e indivíduo. Assim, Nietzsche nos oferece uma ontologia das forças ou do ser como pluralidade, movimento e afirmação da diferença calcada no que alguns pesquisadores denominam de perspectivismo. Por outras palavras, no entendimento de que o que se convencionou denominar de real é a derivação de um contínuo confronto de forças, de sentidos atribuídos pelo homem a tudo o que existe e a si mesmo. A natureza da relação entre

as forças expressa-se pela afirmação das distâncias, pela aptidão para produzi-las e propagá-las.

Por sua vez, o pensamento de Foucault suscita pensar as relações de força a partir de um viés historicista, baseado muitas vezes na análise das instituições e das práticas sociais. A análise das forças, das relações sociais assim compreendidas, reveste-se de uma atenção voltada para as formas de exercício do poder, de como esse exercício produz, reproduz e viabiliza a existência de sujeitos no mundo social. Portanto, o poder é sempre múltiplo, variável, supõe mudanças, adaptações, retornos a formas consideradas extintas e abandonos. O Funcionamento do poder materializa-se na análise das relações de força que requer a identificação do contexto, do tempo histórico dos sujeitos implicados, enfim, dos elementos que aproximam o quadro teórico foucaultiano dos trabalhos de cunho sociológico, antropológico ou histórico sendo, contudo, difícil enquadrá-lo em qualquer uma dessa disciplinas.

Por outro lado, os trabalhos de Foucault não se desvencilham de um fundo filosófico e de certo modo, ontológico, principalmente pelo fato de que seus postulados, procedimentos de ordem metodológica e usos de diversos termos indicam um contínuo diálogo com pensadores como Nietzsche e Heidegger. Por isso, o pensamento de Foucault permite afirmar em um nível mais abstrato que a compreensão da relação de forças requer pensar o poder como a relação de uma força com outra força, ou seja, pensar o poder como multiplicidade negando o Uno, tal como por outras vias tentou Nietzsche.

### Referências

- ABDALLA, Maria Cristina Batoni. *O Discreto Charme das Partículas Elementares*. São Paulo: Unesp, 2006.
- AZEREDO, Vânia Dutra de (Org). *Encontros Nietzsche*. Ijuí, RS: Unijuí, 2003. (Coleção Filosofia, v.4)
- DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto-Portugal: Res-Editora, s/d.
- DENAT, Céline. *A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteleologia spinozista “com uma diferença”?* in: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O Sujeito e o Poder*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004
- MACHADO, Roberto. *Introdução: por uma genealogia do poder*. in: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- MARTON, Scarlet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.
- MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NEWTON, Isaac Sir. *Princípios Matemáticos: o peso e o equilíbrio dos fluídos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores
- PATY, Michel. *A Matéria Roubada*. São Paulo: Edusp, 1995.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *A Natureza e os Gregos e Ciência e Humanismo*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1996.

