

## A CRÍTICA GENEALÓGICA E A CONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS

Daniel Verginelli Galantin<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-3833-7955>

Thiago Fortes Ribas<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-4883-8737>

**Resumo:** O artigo trata do modo como as pesquisas genealógicas de Nietzsche e de Foucault, opondo-se aos pressupostos metafísicos, engendram relações ético-políticas que escapam ao apelo de qualquer normatividade ideal ao realizar a crítica do presente. Partindo da recusa no pensamento nietzscheano da oposição de valores que forja origens sublimes desligadas da imanência das disputas mundanas, exploramos como a reconstrução das invenções históricas de valores induz à demanda por uma construção afirmativa de si mesmo. Em um segundo momento, o artigo se ocupa das ressonâncias e desdobramentos da genealogia de Nietzsche no pensamento foucaultiano, analisando, principalmente, como a tarefa do diagnóstico do presente transforma a filosofia e sua forma de atuação. Por fim, concluímos com uma possibilidade de afirmação de um modo de vida outro na reflexão de Foucault sobre o movimento gay.

**Palavras-chave:** Genealogia, metafísica, oposição de valores, ética, política, construção de si.

**Genealogical criticism and the construction of ethical-political relationships**

**Abstract:** The article addresses the way in which Nietzsche's and Foucault's genealogical research, opposing metaphysical assumptions, engender ethical-political relationships that escape the appeal of any ideal normativity when carrying out the critique of the present. Starting from the refusal in Nietzsche's thought of the opposition of values that forges sublime origins disconnected from the immanence of mundane disputes, we explore how the reconstruction of historical inventions of values induces the demand for an affirmative construction of the self. In a second moment, the article deals with the resonances and unfoldings of Nietzsche's genealogy in Foucauldian thought, analyzing, mainly, how the task of diagnosing the present transforms philosophy and its way of acting. Finally, we conclude with one possibility of affirming a different way of life in Foucault's reflection on the gay movement.

**Keywords:** Genealogy, metaphysics, opposition of values, ethics, politics, self building.

---

<sup>1</sup> Pesquisador de Pós-Doutorado - CAPES/PNPD no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná; e Professor colaborador na Universidade Federal do Paraná.

<sup>2</sup> Professor Adjunto na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## Introdução

É muito difundido que a genealogia em Foucault e Nietzsche sejam pensadas enquanto um método de análise que mostra a construção histórica de sujeitos, objetos e valores, de modo a se constituir enquanto crítica de fundamentações a-históricas ou desenvolvimentos teleológicos. Nossso artigo visa acrescentar outra dimensão a esta leitura, de modo a sustentar que a genealogia também apresenta uma faceta ético-política. Logo, exploramos a hipótese de que a genealogia também promove certas formas de relação consigo, com os outros e com o mundo. Para isso, no decorrer do artigo iremos ressaltar certas características comuns às filosofias Foucault e Nietzsche, de modo que suas divergências serão antes apontadas que exploradas. Outra escolha deliberada será um trabalho menos focado no seminal artigo de Foucault “Nietzsche a genealogia e a história”, para mostrar como períodos anteriores e posteriores da produção foucaultiana também compartilham aspectos fundamentais da crítica nietzschiana dos valores.

Pensar o presente a partir das genealogias de Nietzsche e Foucault nos permite não apenas o questionamento dos valores, dos sistemas de verdades e dos regimes de poder atuais, mas, sobretudo, realizar diagnósticos críticos sobre as relações ético-políticas que estabelecemos em nossos modos de vida. Neste artigo buscamos mostrar como o procedimento genealógico, ao trazer o pensamento à imanência das práticas históricas, conduz a uma relação ética de criação de si mesmo como um vir-a-ser outro. Esta criação de si é orientada de forma dissonante em relação aos modos de sujeição vigentes e na distância de toda idealização normativa. Deste modo, argumentamos que este trabalho ético sobre si mesmo é indissociável de uma atuação político-filosófica de problematização e também de recusa de determinados comportamentos e identidades contemporâneos.

Iniciamos a trajetória argumentativa do artigo abordando a recusa de Nietzsche à oposição metafísica dos valores para, em um segundo momento, mostrar as ressonâncias desta recusa no pensamento de Foucault. Defendemos que as críticas aos modos metafísicos de compreender o mundo, os outros e a nós mesmos conduz ambos os autores à exigência de uma rigorosa construção ético-política de si mesmo atenta às relações que estabelecemos em nossas existências. Se em Nietzsche a demanda por uma construção de si mesmo se faz na esteira das análises fisiopsicológicas das formas de vida que criam e carregam determinados valores, por sua vez, em Foucault, os processos de subjetivação nos quais sempre estamos envolvidos, se organizam a partir da articulação entre tecnologias de governo de si e dos outros através de formas de verdade cuja proveniência deve ser encontrada na história dos conflitos sociais. Em consonância, podemos dizer que a forma do trabalho ético encontrada em seus pensamentos visa a criação de si na abertura de uma diferença em relação ao presente e exige uma transformação do próprio empreendimento filosófico. Este se torna necessariamente uma prática de pensamento que, simultaneamente, tensiona os sistemas de verdades, suspende a evidência de valores tomados anteriormente como evidentes e coloca em questão as formas de constituição de nossa própria subjetividade. Buscaremos, assim, expor os pressupostos e as características gerais deste modo de fazer filosofia enquanto uma genealogia que elabora um diagnóstico do presente que, por sua vez, atua para a ultrapassagem deste último.

Ao final, discutimos o caso específico de escritos de Foucault sobre o movimento gay. Neste caso, o filósofo sugere que se pense a cultura gay enquanto capaz de elaborar um modo de vida que não é voltado a qualquer idealização, mas que poderia se apresentar como uma forma ético-política de invenção de si que cria relações transponíveis aos heterossexuais. Nossso intuito, então, é o de propor uma reflexão sobre a correlação entre modos de vida outros e as abordagens filosófico-genealógicas de Nietzsche e Foucault.

## 1. A genealogia de Nietzsche e a construção afirmativa de si

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já recusava a oposição dos valores que engendra uma “origem miraculosa” (NIETZSCHE, 2005b, p. 15) às coisas de mais alto valor. Tratava-se, então, de considerar o nascimento químico dos sentimentos, conceitos e valores. Recusando a transcendência que leva ao desprezo pela matéria e pelo corpóreo, a filosofia histórica afirmava a mundanidade das combinações que engendram os domínios anteriormente considerados sublimes, como o da moralidade e da epistemologia. Já em *Além do bem e do mal* a oposição de valores é considerada “a crença fundamental dos metafísicos.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 10) Aqueles que creem na metafísica seriam incapazes tanto de duvidar da existência absoluta de opositos quanto de conceber que algo poderia nascer do seu oposto. Portanto, se recusam a compreender como a verdade pode brotar do erro e a lógica pode provir de uma tendência ilógica. Atrás de toda lógica, nos alerta Nietzsche, o que encontramos são “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.” (2005a, p.11). Deste modo, se podemos dizer que Nietzsche faz uma crítica da lógica, ele não parte de uma lógica mais depurada, mas sim da reconstrução das ações que tornaram essa lógica possível e compartilhada por um conjunto de homens num dado momento e lugar. Assim, a partir de uma nova linguagem, que pressupõe o erro como base ao reconhecer a inverdade como condição vital, em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche se ocupará em reconstituir a construção histórica dos sentimentos morais que vigoraram em nossa civilização.

Na perspectiva genealógica há, então, uma indissociabilidade entre filosofia, história e ficção, uma vez que os conceitos, os valores, os sujeitos e os objetos são pensados sempre na imanência e em devir. O que significa que eles são pensados enquanto criações humanas na história e marcados por transformações e deslocamentos incessantes, sem que sejam guiados por qualquer destinação final. Contrário ao olhar metafísico, o procedimento genealógico nietzscheano destitui de toda interpretação a possibilidade de revelação de uma realidade ontológica primeira ou última. A genealogia visa o modo como diversas relações históricas, com suas respectivas intenções estratégicas, criam realidades que ganham relativa estabilidade na linguagem e nas práticas. Atenta aos perigos da crença na linguagem, a genealogia nos lembra a todo momento do seu caráter polissêmico e metafórico, no qual os sentidos estabelecidos não podem ser desligados das disputas entre diferentes fisiologias. Assim, na letra de Nietzsche vemos que, de um lado, a soberba do olhar metafísico, apegada à fé nos poderes da razão e na transparência da linguagem, buscaria a imposição universal dos efeitos normativos da verdade e da moral, de maneira a apagar as condições mundanas do surgimento dos valores, dos conceitos, dos sujeitos e dos objetos. Por sua vez, a modéstia do olhar genealógico restituiria tais condições mundanas à qualidade de acontecimentos históricos perscrutáveis pela cinza e laboriosa investigação histórica.

A *Genealogia* caracteriza seu procedimento por uma cor, o cinza, em oposição ao azul celeste das promessas da filosofia tradicional. A “escavação”, entretanto, não basta e a ela se sobrepõe, necessariamente, a “decifração” ou ainda a “interpretação”, caracterizada por um trabalho de paciência, por vezes entediante e cansativo, semelhante ao “ruminar” de alguns animais. [...] fatos só adquirem este ou aquele sentido e, portanto, ganham existência, porque foram submetidos ao trabalho de interpretação, porque deles, a linguagem necessariamente ambivalente e alegórica, se encarregou. Mediada pela linguagem, a cultura se diz de várias maneiras, embora essas “várias maneiras” não sejam equivalentes, mas obedecem a hierarquias, a disposições nascidas do confronto, dos antagonismos próprios ao caráter multifacetado do que Nietzsche denominou de “vontade de poder”. (CHAVES, 2014, p. 18)

Livre das pretensões do azul celeste metafísico, trata-se doravante de valorizar o árduo trabalho da pesquisa documental e da interpretação de uma pluralidade de acontecimentos ao invés de se ater às facilidades da reflexão que deseja se distanciar do próprio pertencimento ao devir. Reconhecer-se no devir é, portanto, reconhecer-se enquanto um composto dinâmico de forças interpretativas que afetam e são afetadas por outras forças, e que só ganham inteligibilidade nesta rede de afecções na qual as vitórias temporárias nunca encerram as disputas permanentes.

A admissão do vir-a-ser dos valores, eis um dos pressupostos das análises que Nietzsche faz dos surgimentos da “moral nobre” e da “moral escrava”, sendo esta última um tipo de moral que teria a sua fonte no ressentimento. O homem do ressentimento, segundo Nietzsche, é aquele que concebe seu inimigo como “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo! (NIETZSCHE, 2009, p. 28) Incapaz de criar valores a partir da afirmação da nobreza de si mesmo e de seus atos, o homem do ressentimento valoraria através da repreação dos outros justamente porque estes exercitam suas potências. Em poucas palavras, na moral do ressentimento, o conceito básico do mau surge primeiramente através do ódio aos outros, enquanto o bom é derivado da oposição, aparecendo como aquele que não é o mau. O mau e o bom aqui mencionados seriam resultados de uma operação que constitui uma realidade instaurada na linguagem, na qual os valores de bem e mal passam a ser tomados como transcendentais. A partir da ótica genealógica, esses valores são invenções históricas; o bem e o mal existem apenas no interior de determinada perspectiva que, procurando apagar o seu próprio caráter perspectivo, confere a si mesma um valor metafísico. Assim, sob a lente genealógica, a oposição entre o bem e o mal, por mais duradoura e vitoriosa que tenha sido em nossa cultura ocidental, não passa de uma forma de valoração inventada e, portanto, ao invés de ser capaz de fornecer uma normatividade inquestionável, é avaliada enquanto sintoma da forma de vida que a supõe (e a carrega) como inquestionável.

Uma vez que a genealogia, por honestidade – “nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres” (NIETZSCHE, 2005a, p. 119) –, reconhece a si mesma como uma criação perspectiva situada estrategicamente nos jogos de poder e resultante de uma certa forma de vida, ela não pressupõe para si um olhar mais verdadeiro, mais necessário ou mais racional. De modo diverso, a honestidade genealógica busca apenas “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (NIETZSCHE, 2009, p. 10). Assim, as noções de “moral escrava” e de “homem do ressentimento”, propostas por Nietzsche, são também resultados de uma interpretação, de uma forma de “erro” que conceitua o vir-a-ser, estabilizando em certa medida aquilo que é movimento constante. A diferença em relação às noções de bem e de mal é que as noções nietzscheanas de “moral escrava” e de “homem do ressentimento” aparecem enquanto instrumentos analíticos para descrever relações que se estabeleceram no devir. Portanto, essas noções são também instrumentos explicitamente oriundos e situados neste devir, ou seja, instrumentos que exercem funções na disputa de valores e reconhecem a disputa como palco para suas próprias emergências.

Deste modo, a genealogia de Nietzsche faz funcionar a invenção de valores ao mesmo tempo em que fissiona sobre a emergência de invenções precedentes. Como afirma Butler, a maneira como o genealogista “fabrica a ficção reflete os atos de investimento que ele atribui àqueles que criam valores. Assim, ele não se contenta em descrever esse processo, mas essa descrição se torna ela mesma um exemplo de produção de valores, colocando em ação o próprio processo relatado.” (2005, p. 96) As noções genealógicas postas para funcionar se referem, então, a formas de avaliar resultantes de uma relação histórica, as quais a própria genealogia visa manter em relativa desestabilização. Por consequência, o procedimento genealógico nos obriga a prestar atenção na relação entre o modo como estamos interpretando o mundo e o modo como vivemos, uma vez que visa uma reavaliação sempre renovada dos valores. E isso porque, no perspectivismo nietzscheano, os valores, como sistemas pelos quais organizamos a realidade, são sempre ficcionais, produzidos por rituais que fomentam determinadas fisiologias. Ao dar destaque ao ressentimento na base da forma escrava de avaliar, ao mesmo tempo em que narra um possível processo de constituição desta moral, o seu destaque serve para apontá-la enquanto perspectiva que envenenaria a vida. Ora, esta moral manteria vivos sentimentos negativos pela incapacidade de superação de uma situação, assim como preservaria as condições de prevalência de um mundo imaginário sobre a imanência da criação de valores própria à vida. Ela também levaria tanto à desvalorização da potência daqueles que, afirmando a si mesmos no mundo, são chamados de maus, quanto à valorização da impotência dos que se denominam bons justamente por não conseguirem afirmar a si mesmos neste mundo. Em poucas palavras, o ressentimento da moral escrava envenena por aprisionar e direcionar nossa capacidade criativa para a vingança imaginária e insaciável,

tornando aqueles que o carregam incapazes de experenciar novas perspectivas e condenando aqueles que não compartilham do mesmo ressentimento.

É certo que, ao destacar uma característica negativa, a própria genealogia avalia o valor da moral escrava. No entanto, ela faz sua avaliação levando em consideração a composição de forças que encontraria na construção histórica desta moral e que a sustentaria no presente. A genealogia questiona, então, se tais forças levam a maiores possibilidades ou maiores restrições da vida. A avaliação genealógica não se apoia em valores absolutos ou em qualquer fundamento transcendente, ao contrário, ela se apoia somente na força de uma argumentação “mais provável”, construída no rigor histórico-filológico, e, principalmente, no clamor por uma estilização mais potente da vida, capaz de evitar a morbidez “dos instintos depressores” (NIETZSCHE, 2009, p. 31). Desse modo, a avaliação genealógica de Nietzsche é construída como uma transvaloração da moral vigente através da reconstrução histórica tanto da imanência dos valores às relações estratégicas, quanto das transformações etimológicas que lhes dizem respeito. A reconstrução das condições de existência de determinados valores se faz, então, para avaliá-los em relação aos modos de vida que eles produzem.

Etimologicamente, segundo Nietzsche, a diferença entre os tipos nobre e escravo de moral é relacionada a uma “*transformação conceitual*” (NIETZSCHE, 2009, p. 18) do que seria compreendido como “bom” em diversas línguas. Em um primeiro momento, “bom” seria uma autodesignação do nobre, do aristocrático, servindo a uma diferenciação hierárquica em relação ao plebeu, ao comum, ao baixo e ao ruim. A tese defendida na genealogia nietzscheana é a de que foi uma inversão dos valores aristocráticos que levou à designação do “bom” ser voltada aos pobres, aos impotentes e aos sofredores quando ligada à oposição entre as ações egoístas e não-egoístas. Como explica Scarlett Marton: “Enquanto valor aristocrático, ‘bom’ identificava-se a nobre, belo, feliz; tornando-se valor religioso, passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo.” (1990, p. 83) Assim, enquanto a “moral nobre” partiria da afirmação de si como bom pelo reconhecimento de sua própria força e pelo prazer consigo mesmo e com seus atos, distanciando-se do ruim, do vulgar, do baixo, por sua vez a “moral escrava” seria reativa a este modo de valorar imanente às forças vitais capazes de agir no mundo. Não podendo, de fato, reagir, para que fosse possível a vingança do impotente, a moral escrava requer um mundo imaginário, metafísico, no qual o bem e o mal existiriam de modo absoluto e opostos. Bem e mal como valores metafísicos surgiram, portanto, como resultado da vingança imaginária daqueles que são incapazes de realmente exercer suas potências ativas e criativas no mundo, precisando criar um além-mundo como lugar de uma vingança eterna e nunca satisfeita. Neste esquema, os valores criados no ressentimento tornam sempre presentes o ódio, o rancor e a inveja destes que, por não conseguirem reagir imediatamente e superar qualquer ofensa pela conquista de outros valores, acabam, ao contrário, mantendo em si o veneno crônico do desejo de vingança que irrompe da debilidade e contribui para que esta se acentue ao perpetuar um direcionamento patológico das forças vitais.

Na moral de rebanho e do ressentimento nega-se, então, o conjunto de erros e de falseamentos a partir do qual se produzem verdades sempre limitadas e estratégicas. Esta moral com pretensão à universalidade se estabelece contra esta base em que os valores funcionam através da capacidade ficcionante das forças (no sentido de instauradora de realidade). Na crença de um mundo metafísico que a tudo subjuga e que apaga a plasticidade inerente à vida, as forças criativas são enfraquecidas ao mesmo tempo em que cresce a vontade de obediência. Neste sentido, a moral do ressentimento é, paradoxalmente, uma forma da vontade de potência – porque criadora de valores – e uma moral escravizadora da vontade – porque interdita novas criações e retira da vontade tudo aquilo que pode ser arriscado à moral de rebanho. O ressentimento cria, assim, uma forma de “valorar que nega a vida enquanto explosão de forças, abundância, sensualidade e conflito, favorecendo justamente aquele tipo de vida que se traduziria numa espécie de homem manso, produtivo e pouco perigoso.” (PASCHOAL, 2014, p. 71) Em sentido contrário à moral metafísica, a

genealogia enfatiza a todo momento que valores só podem ter realidade enquanto construções históricas parciais que favorecem várias formas de vida, sempre em disputa entre si, e que os perigos são sempre existentes, uma vez que nada está definido. Se há em determinado momento histórico a preponderância de uma forma de valorar, é possível (e desejável, para que se promovam novas formas de vida) opor-se a ela em vistas de um reequilíbrio de forças. Não se trata assim, para a genealogia, de somente trocar o sinal dos valores com a instituição de outras normatividades, mas sim de estabelecer uma outra relação com a criação de valores, com a alteridade e com nós mesmos.

Deste modo, um ponto relevante da análise genealógica nietzscheana se mostra nas formas de relação com a alteridade. Esta relação é bastante distinta quando comparamos a forma de avaliar que opõe valores apelando à transcendência e a forma de avaliar imanente às forças assumidamente inventivas. Na oposição metafísica de valores, a alteridade é vista como o inimigo mau, como aquele que é culpado pelo sofrimento dos bons e piedosos. Afinal, é preciso que o sentido do sofrimento seja visto na ação do outro, daquele que pagará eternamente pelos seus pecados em uma justiça transcendente. Mais do que culpar aqueles que realmente tenham infligido uma ofensa, na moral do ressentimento a vontade de vingança se volta a todos que não compartilham o seu sofrimento, a todos que não são vistos como iguais. Alcança-se, assim, uma moral que nivela o homem sempre em torno de um mesmo sofrimento. Assim, no ressentimento, o sofrimento não é superado, mas envenena ao ser preservado na espera de uma vingança ininterrupta. O sofrimento do ressentido não o leva a um movimento ativo e próprio de transformação de si nas suas relações mundanas para fortalecer-se e ir além de si mesmo. Longe disso, o leva à criação de uma moral de apequenamento da vida e à culpabilização do outro – todo aquele que ousa sustentar uma vida diferente da do rebanho –, a quem é reservado o ódio cruel. Deste modo, o ressentimento favorece a constituição de uma identidade fechada sobre si mesma, a qual estabelece, com o outro, uma relação baseada tão somente na oposição (sejam outros homens, mas também outras forças presentes no interior de um mesmo homem).

Ao contrário, em uma relação vista como saudável com o sofrimento, a resposta às ofensas se dá em uma “reação imediata, [que] por isso não *envenena*” (NIETZSCHE, 2009, p.28). A capacidade de esquecimento das ofensas e dos sofrimentos também é vista por Nietzsche como um sinal de força daqueles que não se prendem ao passado. A força de plasticidade, capaz de moldar a existência tanto na expansão criativa quanto na regeneração contra as más relações com os outros e com os infortúnios, oferece uma vida mais saudável porque não se prende ao que passou (e, portanto, ao que não pode ser transformado) e tampouco sofre da rigidez dos ideais. Também é próprio da saúde dos fortes ter reverência aos seus inimigos, admirados em suas potências, de modo que a disputa entre fortes é formadora e eleva suas potências impulsionando as ações. Na visão da genealogia nietzscheana, diante dos inimigos e dos adversários, o nobre mantém seu olhar sobre si e sua atenção se volta ao modo como o tensionamento das disputas serve “para lapidá-lo, refiná-lo e possibilitar que ele se lance para alvos ainda mais distantes.” (PASCHOAL, 2014, p. 60) Aos fracos, aos ruins, também não se direcionam o ódio cruel e a vontade de aniquilação, mas sim o desprezo, a pouca importância e atenção. Na análise das relações que podemos vivenciar com os outros, Nietzsche encontra a saúde tanto na aptidão para valorização do que é distinto na alteridade quanto na capacidade de viver a disputa entre perspectivas capazes de animar a pluralidade de potências vitais.

Conjuntamente, pode-se perceber que, em sua análise genealógica, a relação com a alteridade é indissociável da relação que se estabelece consigo na formação de um modo de vida. A relação consigo que se faz pela via da moral transcendente acaba por constituir uma normatividade que comanda nossa vida, nos fixando a uma conduta passiva e sofredora da ação de outros, ao mesmo tempo em que a ilusão de universalidade nos desresponsabiliza pelos valores que nos regem. Apaga-se a si mesmo enquanto força ativa e enquanto responsável pelos valores, ao mesmo tempo em que se desvaloriza a força de outros em um domínio absoluto de valores universais que orientam à passividade. A existência carrega assim o peso dos valores superiores que a tudo subjugam. Por outro lado, quando a existência não se subjuga à

transcendência, a relação consigo se volta ao movimento ativo de criação de si mesmo. Em uma estilização da nossa existência, os riscos e os sofrimentos inerentes aos movimentos de expansão das potências vitais são assumidos na coragem de quem “*se torna o que é*.” (NIETZSCHE, 2008, p. 45). Logo, tornar-se o que se é não significa atingir um verdadeiro eu, mas elaborar um si mesmo que nunca será acabado. Neste sentido, o si mesmo não é dado, nem é conquistado de uma vez por todas, mas apresenta-se como devir, movimento de tornar-se a si mesmo em uma relação com a alteridade capaz de nutrir novas possibilidades de existência. Nos empreendimentos genealógicos, o devir permanente de si mesmo se faz através do diagnóstico crítico que recusa a morbidez das consolidadas estruturas de valor que perpassam nossas formações. O foco do exercício filosófico genealógico aparece assim na conquista de um estilo pelo ultrapassamento das formas de vida presas ao comando de valores dissecados em seus funcionamentos depressores. Na conquista de um estilo para comandar a si mesmo, a vida torna-se o material de uma construção de si sem qualquer normatividade generalizável, como uma obra de arte. Entendendo que nossos modos de ser são resultados de disputas históricas entre forças vitais – em vitórias e reviravoltas capazes de fornecer estabilidades sempre apenas provisórias – a genealogia aponta, assim, para criações singulares de nós mesmos em uma ética dos deslocamentos incessantes de perspectivas que, por probidade intelectual, proíbe-se as facilidades da transcendência metafísica.

## **2. A apropriação ético-política foucaultiana da genealogia de Nietzsche**

Retomar o modo como a genealogia de Nietzsche se volta contra a metafísica e a moral do ressentimento nos ajuda a compreender uma estratégia filosófica e argumentativa recorrente também nos estudos de Foucault. Desde muito cedo em suas análises, Foucault já se colocava sob a herança crítica de Nietzsche. Guardadas as devidas diferenças em relação às análises chamadas por Nietzsche de fisiopsicológicas dos valores, inexistentes nas pesquisas foucaultianas, pode-se observar que na reconstrução histórica das oposições que forjam a transcendência, a necessidade e a imparcialidade de um dos polos, Foucault identifica a mesma lógica de construção da positividade pela recusa de uma negatividade.

Assim, em *História da loucura*, Foucault reconstrói a história do modo como, em nossa cultura, a positividade da razão foi construída pela negação da loucura. O primeiro prefácio (de 1961) deste livro inicia com as duas citações seguintes, a primeira de Pascal e a segunda de Dostoevski: “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de outro modo [tour] de loucura.” – “Não é aprisionando nosso vizinho que nos convencemos do nosso próprio bom senso.” (FOUCAULT, 1994a, p. 159) A união destas sentenças resume bem a tese principal do livro. Ao opor um modo de loucura a outro modo de loucura, a citação de Pascal desfaz as oposições consolidadas entre loucura e razão, ou entre loucura e sanidade, assim como no prólogo da *Genealogia da moral* não se opõe a falsidade de um juízo à suposta verdade de outro, mas apenas troca-se um erro por outro. Não haverá, portanto, qualquer recurso a um fundamento capaz de edificar o conhecimento. Não é na verdade que se apoia a crítica nietzscheana, como também não é no poder da razão que se apoia a crítica de Foucault. Ao contrário, e aqui está a importância da citação de Dostoevski, o poder que a razão se atribui de servir de fundamento ao conhecimento da verdade, da loucura e do próprio homem na modernidade é resultado da divisão histórica entre razão e loucura que se faz pelo aprisionamento e total silenciamento desta última na idade clássica. Neste movimento histórico foi retirada toda proximidade entre elas, de modo que à razão foi concedido o poder da verdade. No polo oposto, a loucura foi identificada com o erro, a ilusão e a doença, ou ainda posteriormente, uma instância de mediação entre o homem e sua verdade mais própria, uma vez que é através da doença mental como perda de si que o homem pode definir sua sanidade verdadeira.

Em um sentido geral, podemos dizer que, de acordo com a perspectiva foucaultiana, sujeitos e objetos não existem por si mesmos, mas são construídos sempre no interior de um conjunto de relações transformáveis. Contudo, é um equívoco recorrente concluir, a partir disso, que eles seriam inexistentes, como ilusões que

se dissipam quando esfregamos bem os olhos. Numa entrevista de 1984, intitulada “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, Foucault esclarece que, ao utilizar o termo *jogo de verdade* ele se refere ao fato que o discurso verdadeiro sempre obedece a um determinado conjunto de regras que são variáveis historicamente. A noção de *jogo* não serve para tirar a seriedade da verdade, mas sim para retirá-la do campo da descoberta e reinseri-la no campo de um conjunto de regras e procedimentos variáveis que a regulam. Neste sentido, segundo suas palavras:

Isso não significa que não haja nada pela frente e que tudo saia da cabeça de alguém. Por exemplo, daquilo que pode ser dito desta transformação dos jogos de verdade, alguns tiram a consequência de que se disse que nada existia – fizeram como se eu tivesse dito que a loucura não existia, enquanto o problema era absolutamente o contrário: tratava-se de saber como a loucura, sob as diferentes definições que pudemos dar a ela, em determinado momento pôde ser integrada a um campo institucional que a constituía enquanto doença mental ocupando certo lugar ao lado de outras doenças (FOUCAULT, 1994c, p. 726).

Este trecho evidencia como a oposição habitual entre verdade e falsidade, realidade e ficção, é suspensa, uma vez que jogos de verdade são estudados a partir de suas condições históricas de existência. A pesquisa foucaultiana, assim como a genealogia de Nietzsche, faz a arqueologia da existência histórica dos jogos de verdade para desestabilizá-los geneologicamente, estimulando outras relações possíveis com nós mesmos, com os outros e com o mundo. Este movimento de questionar o presente para transformá-lo não se faz somente por meio da reflexão filosófica, uma vez que a invenção de resistências e as lutas políticas para transformar as nossas práticas se dão de formas diversas. No entanto, à medida em que se torna um empreendimento filosófico questionador das verdades que se querem não-históricas, este movimento realiza, ao mesmo tempo e necessariamente, uma ação ética e uma ação política. Deste modo, se Foucault concebe a tarefa filosófica enquanto um diagnóstico do presente, este último não deve ser pensado enquanto uma descrição desinteressada, afastada e neutra do presente. O diagnóstico é uma forma de afrontar certos aspectos do presente de modo a mostrar sua contingência histórica, o que inclui também apontar a contingência daquele que diagnostica. Como afirma Candiotti, em Foucault, há uma indissociabilidade entre as lutas por um *mundo-outro* e a conquista de novas possibilidades de modos de ser do sujeito: “a transformação do mundo depende da transformação do sujeito. Inexiste reversibilidade de uma governamentalidade política sem a resistência que envolva a modificação da relação do sujeito consigo mesmo.” (2020, p. 202-203) No empreendimento filosófico foucaultiano, a política aparece, então, vinculada a uma experiência que altera o si, os outros e o mundo. Desse modo, o sujeito que realiza o diagnóstico filosófico do que somos hoje nas relações entre saberes, poderes e formas éticas, exerce sua própria transformação ao enfrentar-se consigo mesmo e com o presente.

Deste modo, nas pesquisas arqueológicas da década de 1960, contrapondo-se às histórias teleológicas modernas, Foucault enfatizava a importância de se livrar de todas as operações discursivas que supõem a permanência de essências e de origens. Já no início da década de 1970, quando passa a utilizar-se do termo genealogia para designar a sua própria pesquisa, apoiando-se na noção nietzscheana de vontade de verdade, Foucault analisa como os discursos filosóficos de Platão e de Aristóteles estabeleceram um “operador filosófico” (2011, p. 7) capaz de interiorizar a vontade de conhecer no próprio conhecimento. Novamente, aqui vemos como a oposição de valores aparece como condição de possibilidade dos discursos metafísicos. Tanto na reminiscência platônica, que interioriza o processo de conhecimento como atividade da alma capaz de carregar a lembrança das ideias, quanto na defesa aristotélica de um desejo natural de conhecimento presente em todo homem, que interioriza o conhecimento como movimento de atualização das nossas potências racionais, tratava-se de estabelecer o discurso filosófico como fundamentalmente diferente dos outros discursos, que seriam permeados de interesses externos, de contingências materiais e de desonestidades. Na fundamentação de um discurso puro da filosofia, seja pela reminiscência das ideias pela alma em Platão, seja pela pressuposição de uma causa final do homem no desenvolvimento do conhecimento contemplativo em Aristóteles, o polo oposto ao filosófico foi, então, identificado no discurso sofístico, aprisionado à parcialidade e ao mal uso da linguagem, quando não se respeita a “necessidade

conceptual” (2011, p. 48) do *lógos* filosófico. É rindo, maldizendo e odiando (1994b, p. 548) a sofística que a filosofia metafísica elaborou para si sua positividade. Inventando para si o estatuto de discurso purificado de interesses, ela esconde e faz funcionar melhor a sua intencionalidade estratégica. Para tanto, a metafísica se protege de ser confundida com a parcialidade e com a arbitrariedade da sofística pelo riso que destina a ela. Desvaloriza-a pela maledicência e, pelo ódio, afasta-se desta discursividade corrompida que, eventualmente, precisa ser destruída.

Como podemos ver em detalhes em no artigo “Nietzsche, a genealogia, a história”, aquilo que Foucault enxerga em Nietzsche na oposição entre a pesquisa da origem e a genealogia das proveniências e das emergências, mostra uma forma de pesquisa histórica que opera no sentido inverso da metafísica. (FOUCAULT, 1994b, p. 137) De um lado, a metafísica procura dominar a multiplicidade através dos universais, reduzindo as diferenças pela primazia da identidade e negando o devir pela fixidez da verdade. No caminho ascensional da contemplação metafísica, a pluralidade e a transitoriedade são conduzidas à solenidade, natural, simples e estável, da origem. Por outro lado, a genealogia das relações de forças que promovem invenções desestabiliza os universais ao reconstruir a multiplicidade dos seus começos e ao mostrar que suas origens são o resultado de hábitos cristalizados em nossa visão. Conforme a primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”, com esta desestabilização, as reduções do múltiplo e do diferente ao uno e ao idêntico através do conhecimento passam a ser compreendidas como tentativas de dominar as coisas “ameaçadoras e presunçosas.” (FOUCAULT, 1994b, p. 549) Deste modo, analisando os operadores filosóficos de Platão e Aristóteles, Foucault põe em prática a genealogia do próprio discurso filosófico como o discurso de verdade, de modo a mostrá-lo enquanto uma invenção. Não há uma origem da filosofia, mas invenções que escondem começos inconfessáveis, cheios de vilania, mesquinharias e obscuras relações de poder. (FOUCAULT, 1994b, 544) A filosofia não traz um apaziguamento das paixões para que a razão possa esclarecer o caminho da verdade e da moral. Antes, toda filosofia, como toda prática, é permeada por diversas interações e afecções de experiências situadas. Evidentemente, a restituição de todo discurso ao seu começo mundano permeado de interesses, operada por Foucault e Nietzsche, não significa a proposta de uma equivalência de quaisquer discursos, mas antes a negação da antinomia entre poder e saber presente nas teorias de conhecimento que pressupõe o pertencimento originário entre a verdade e a capacidade de conhecimento humana.

No que diz respeito aos estudos derradeiros sobre a formação da subjetividade, vemos que as análises de Foucault na década de 1980 propõem uma divisão dos discursos filosóficos que, de certa forma, retoma alguns elementos já presentes nas análises do início dos anos 1970, mas que também insere maiores matizes no interior do pensamento filosófico da antiguidade clássica e tardia. Nas aulas de 6 e 13 de janeiro de 1982, Foucault destaca uma ruptura histórica da relação entre filosofia (definida como o pensamento que interroga o que torna possível a separação entre o verdadeiro e o falso), e a espiritualidade, que interroga o conjunto de transformações pelas quais o sujeito precisa passar, em seu ser de sujeito, para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2001, p.16). Neste caso, filosofia e espiritualidade estavam articuladas em toda a antiguidade (com a exceção de Aristóteles) e na filosofia cristã, tendo se separado especialmente a partir da desarticulação entre filosofia e teologia no XVII. Ou seja, neste caso, mesmo Platão ainda estaria inserido num sistema de pensamento em que ambos os elementos não se dissociaram. Para Foucault, no Alcebíades, o diálogo é conduzido do tema do cuidado de si até o estatuto do si mesmo que se deve cuidar: trata-se do si definido enquanto alma (*psyché*), mas a alma concebida apenas enquanto sujeito de ação, e não enquanto substância tal como encontrado em outros diálogos, como o *Fédon* e o *Fedro* (FOUCAULT, 2001, pp.56-58). Por conseguinte, na década de 1980, a matiz inserida por Foucault impede que se aglutine todo o pensamento filosófico antigo dentro da pura reflexão metafísica e da interrogação por um mundo em que o devir se estabiliza no puro ser.

Já na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault aponta uma divisão dentro das obras platônicas, entre um pensamento do cuidado de si voltado para a interrogação do ser do si mesmo enquanto alma, e outro voltado para o si mesmo a partir do seu modo de vida. No *Alcebíades*, o cuidado de si conduz àquilo “que será o lugar do discurso da metafísica, quando esse discurso tiver de dizer ao homem como está seu ser e o que, [d]esse fundamento ontológico do ser do homem, decorre quanto à ética e às regras de conduta” (FOUCAULT, 2009, p.147). Na linha do *Laques*, diálogo aporético, o si mesmo não é mais interrogado em sua realidade de alma (*psyché*) distinta do corpo, mas em seu *bíos*, a saber, a forma como o si mesmo se conduz: “A maneira como se vive, a maneira como se viveu, é disso que é preciso dar conta, e é isso que se apresenta como o próprio objetivo dessa empreitada de prestação de contas” (FOUCAULT, 2009, p.148). Neste caso, se levarmos em conta que a crítica genealógica à metafísica foi antes refinada que abandonada nas pesquisas da década de 1980, podemos afirmar que o pensamento foucaultiano vai seguir a vereda da estética da existência. A pequena nota do manuscrito mencionada no início da aula de 29 de fevereiro de 1984 é sintomática da posição assumida pela genealogia foucaultiana (talvez, também pela nietzschiana). A historicização radical dos sujeitos, objetos, saberes e formas de vida, deve ser levada às últimas consequências. Isso não conduz a um relativismo epistemológico e ético que faz todas as perspectivas igualmente válidas. A genealogia, em sua crítica radical da metafísica conduz à questão apresentada, também em manuscrito, ao final da aula de 29 de fevereiro de 1984: “onde o cuidado com a verdade questiona essa sem cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento; qual é a vida necessária a partir do momento em que a verdade não é necessária?” (FOUCAULT, 2009, p.175).

Talvez, a vida que se guie por um cuidado com a verdade, o qual a questiona sem cessar, seja orientada por uma verdade que não pode se identificar à verdade epistemológica, mas sim a uma verdade aletúrgica. Por este tipo de relação com a verdade não encontramos em jogo as estruturas epistemológicas capazes de autenticar um discurso como verdadeiro, mas sim “o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade.” (FOUCAULT, 2009, p.4) Tal forma de verdade não pressupõe uma descoberta ou a revelação de algo originário, permanente ou universal. Ao contrário, trata-se de uma produção singular que manifesta elementos reconhecidos como verdadeiros no enlace entre práticas que formam um estilo próprio de existência.

O retorno à filosofia antiga nos estudos foucaultianos da década de 1980 tem sua justificativa na busca de elementos históricos para fazer a genealogia da relação entre sujeito e verdade tendo como foco as técnicas de si. Neste sentido, essas pesquisas visam mostrar a precariedade histórica do sujeito que se constitui e é constituído através da produção e hermenêutica de verdades interiores e ocultas, em especial no caso cristão. No mútuo pertencimento do sujeito e da verdade, vemos surgir uma forma de fundamentação metafísica dos valores que conduz a um pensamento ético-moral focado na obediência a códigos universais. Assim, algumas políticas da verdade vigentes na contemporaneidade são vistas por Foucault como ainda tributárias de um modo de pensar o si mesmo através de acepções substancialistas e transcendentais da subjetividade. Acepções da subjetividade que negam, portanto, a historicidade de sua formação. Além de pensar como as práticas sociais formam subjetividades através do tema da sujeição pelos sistemas de saber-poder, para Foucault, foi preciso estudar como a relação entre subjetividade, verdade e regras de comportamento foi refletida e vivenciada diversamente nas práticas de si no interior da história. Para tratar do problema da subjetivação pelas práticas de si que incorporam verdades e condutas na construção de um modo de ser, a genealogia foucaultiana encontrou nas escolas filosóficas antigas, principalmente no cinismo, relações éticas irredutíveis à forma da obediência e da decifração de si cristãs.

Assim, na diferenciação da cultura grega clássica e tardia com o cristianismo, Foucault não identificou uma oposição “entre a tolerância e a austeridade, mas [sim] entre uma forma de austeridade que está ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade que estão ligadas à necessidade de renunciar a si decifrando a sua própria verdade.” (1994c, p. 626) Na compreensão de Foucault, a requisição, presente

na cultura ocidental cristã, de investigar e anunciar a verdade mais íntima sobre si estabelece uma forma de governo voltado à renúncia dos desejos e afirmação de um código moral universalizável. Diversamente do ascetismo cristão, a estética da existência antiga interessa a Foucault justamente uma vez que a prática da reflexividade sobre si não revela uma verdade essencial do sujeito, nem está voltada a regras globalizantes, mas suscita uma construção artesanal da própria vida. No caso cínico em particular – e talvez em sua atualidade moderna possível – essa estética da existência se constrói desafiando a autoridade de poderes constituídos.

Como afirma Stephan (2020, p. 108), para Foucault,

A estética da existência consiste na criação autárquica de si mesmo, a qual se produz através do esforço crítico de questionamento dos valores vigentes na cultura e na sociedade, ou seja, ela enseja uma experiência artesanal que abre para a possibilidade da criação de diversos e distintos modos de vida. Nesse sentido, talvez seja possível afirmar que a estética da existência corresponde, ao mesmo tempo, à alternativa ética e à resistência política. A estética da existência concerne simultaneamente à ética do eu ou do cuidado de si e às lutas transversais, imediatas e anárquicas que buscam confrontar criticamente as formas de assujeitamento ou a submissão da subjetividade.

Vemos, então, que a crítica, enquanto enfrentamento político dos regimes de saber-poder que buscam delimitar as formas de vida requerendo supostas autoridades de valor universal e necessário, aparece aqui, em um mesmo movimento, enquanto princípio da estilização ética. Neste sentido, a crítica não busca os princípios gerais de um dever que imporia a pura obediência a uma regra. Antes, assumindo os riscos de se opor às facilidades normativas que se mostram em suas artificialidades, ela requer a dedicação e a coragem para sustentar o movimento de invenção de si através de um radical e constante questionamento daquilo que viemos a ser na história. A autarquia, neste caso, aparece mais na forma de um exercício continuado de crítica dos valores que nos constituem do que como uma virtude que poderia ser conquistada de uma vez por todas; antes de um objetivo final a ser atingido, trata-se de uma virtude que precisa ser posta em prática repetidamente no cotidiano.

Deste modo, assim como, para Nietzsche, o valor da moral nobre se faz de forma imanente às ações singulares, também a estilística da existência trabalhada por Foucault reconhece que a formação do modo de ser do sujeito na sua relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo, é o resultado de uma articulação particular entre práticas históricas contingentes. Não se trata de buscar a construção de um projeto político-moral permanente, mas de reconhecer que a transitoriedade do devir é o que deve permanecer no horizonte das criações ético-políticas de nós mesmos. O reconhecimento do valor de verdade presente na sua forma aletúrgica é, portanto, diferente do valor de verdade consolidado pela tradição metafísica. Ao mesmo tempo, com a noção de verdade pensada enquanto manifestação aletúrgica, a verdade epistemológica produzida pela metafísica é compreendida enquanto apenas mais uma produção realizada através de rituais que permitem seu reconhecimento em determinado tempo histórico. Uma produção, no entanto, que perdeu algo fundamental quando deixou de lado o trabalho ético sobre si mesmo necessário na manifestação da verdade. Quando foca exclusivamente nas condições de possibilidade e nos procedimentos internos às “estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como discursos verdadeiros” (FOUCAULT, 2009, p. 4), a metafísica deixa de lado a questão da transformação ética requisitada para a manifestação da verdade. Ao contrário, no trabalho filosófico que reconhece toda verdade como produção histórica, se impõe um engajamento ético e político com os saberes históricos. É neste engajamento que a produção de um saber histórico-filosófico da genealogia encontra o seu valor crítico e criativo.

### **3. Genealogia e modos de vida outros.**

Vimos até aqui que as genealogias nietzscheana e foucaultiana, ao recusar as oposições de valores que criam uma pureza ontológica aos polos, nos obriga a reconhecer que valores, sistemas de verdade e formas

de vida são sempre resultantes da inventividade inerente às relações históricas. Neste reconhecimento, suas genealogias conduzem necessariamente ao questionamento sobre a qualidade das relações que sustentamos em nossas existências. Por óbvio, tal qualidade não pode ter uma referência de medida universal. Assim, visto que, por honestidade intelectual, o recurso a qualquer normatividade universal passa a ser interditado, vemos surgir, não só como uma alternativa ética, mas como certa demanda por coragem e por ousadia, a convocação para a criação estética e singular de si mesmo na experiência do saber que tensiona os limites do presente. Como vimos, trata-se de explorar as possibilidades de construção de relações ético-políticas em uma vida cuja beleza e verdade residiriam na recusa aos limites que se impõem pelas pretensas necessidades morais ou epistemológicas que ainda organizam o que somos.

Para finalizar, gostaríamos de trazer um caso concreto da integração da genealogia com as lutas políticas e da ênfase em sua capacidade de invenção de modos de vida. Com esse exemplo também fica evidente como aquilo que Nietzsche denomina enquanto “nobre” não remete a linhagem sanguínea, hereditariedade ou elitismo característicos da nobreza enquanto estamento social. Esse caso diz respeito ao movimento gay incipiente nas décadas de 1970 e 1980, pelo qual Foucault se interessou. Na entrevista *Da amizade como modo de vida* (de 1981), assim como em diversas outras do mesmo período, Foucault explora a possibilidade de, para além da conquista de direitos, o movimento gay ser capaz de instaurar uma cultura e um modo de vida, muito mais que uma identidade:

O problema não é descobrir em si a verdade de seu sexo, mas muito mais usar doravante de sua sexualidade para alcançar uma multiplicidade de relações. Essa é, sem dúvida, a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Desta maneira, temos que nos empenhar em tornarmo-nos homossexuais, e não nos obstinar em reconhecer que o somos (FOUCAULT, 1994c, p.163).

Foucault desconfia da redução da homossexualidade à identidade sexual vinculada a uma forma de desejo, pois encontrar neste a verdadeira identidade de si mesmo remete a uma forma de constituição de si tributária da história da confissão cristã e sua transposição para o dispositivo da sexualidade moderno, analisado em *História da sexualidade, volume I* (FOUCAULT, 1976). Por outro lado, o *tornar-se gay*, antes de designar uma identidade, parece remeter mais a uma diferenciação e à instauração de um modo de vida irredutível àqueles existentes até então. Assim como Foucault não define a homossexualidade através do desejo por pessoas do mesmo gênero, ele também evita reduzi-la ao ato sexual. Sua ênfase recai sobre a necessidade de invenção de relações cotidianas com o outro irredutíveis àquelas socialmente pré-estabelecidas, processo tratado através da transposição do tema da ascese antiga para a contemporaneidade – evidentemente sem o mesmo conteúdo das práticas antigas. Neste caso, Foucault diverge da leitura nietzschiana do ideal ascético, de modo a enfatizar que antes de uma renúncia de si, ao mundo sensível, ou mortificação do corpo, a ascese antiga tinha o sentido de um exercício para a formação ética de si mesmo. Por este motivo Foucault escreve:

O ascetismo como renúncia ao prazer tem má reputação. Mas a ascese é outra coisa: é o trabalho que se faz sobre si mesmo para se transformar ou para fazer aparecer esse si que, felizmente, não se atinge nunca. Por acaso não seria esse nosso problema hoje? Férias sejam dadas ao ascetismo. Avancemos numa ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e, eu não diria descobrir, mas inventar um modo de ser ainda improvável (FOUCAULT, 1994c, p.165).

Em outra entrevista de 1982 [n.311], ao ser interrogado sobre a entrevista anterior, Foucault complementa:

Eu queria dizer ‘é preciso se esforçar para tornarmo-nos gay’, se colocar numa dimensão em que as escolhas sexuais que fazemos estão presentes e têm seus efeitos sobre o conjunto de nossa vida. Eu também quis dizer que essas escolhas sexuais devem ser, ao mesmo tempo, criadoras de modos de vida. Ser gay significa que essas escolhas se difundem através de toda a vida, e também é uma forma de recusar os modos de vida propostos, é fazer da escolha sexual um operador de mudança de existência. Não ser gay é dizer: ‘como vou poder limitar os efeitos de minha escolha sexual de tal maneira que a minha vida não mude em nada’ (1994c, p. 295)

Evidentemente, Foucault enfatiza a figura da invenção de um modo de vida, ao invés de uma descoberta, uma vez que não se trata de libertar uma verdadeira identidade que subjaz aos processos históricos. Assim como a genealogia recusa a pesquisa pelas origens e pelas descobertas de elementos meta-históricos, e mostra como sujeitos, objetos e saberes são uma invenção resultante de embates e acordos entre os homens e entre pulsões, no âmbito da ética, a genealogia foucaultiana pensa a si mesma e sua articulação com certas lutas políticas, a partir da invenção de modos de vida capazes de desestabilizar determinadas ordens de governo de si e dos outros pela verdade.

Em “O triunfo social do prazer sexual”, também de 1982, Foucault complementará: “Se isso é possível, então a cultura gay não será simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso vai criar relações que são, até certo ponto, transponíveis aos heterossexuais”. (FOUCAULT, 1994c, p.311) Nesse caso, a verdade do movimento gay não está nos recônditos do desejo ou nas práticas sexuais que identificam o que é ser gay, mas na instauração de um modo de vida que Foucault ainda pensa ser possível de ser estendido aos heterossexuais. Trata-se de uma verdade que é afirmada através da criação de um modo de vida disruptivo e inventivo, e não enquanto uma essência ou desejo oposto ao desejo heterossexual. A negação da normatividade vigente se faz sem o recurso a identidades essenciais e sem a tentativa de propor uma nova normatividade com pretensões universalistas. Antes, tal negação é derivada da invenção de uma forma de vida capaz de problematizar de modo radical os nossos comportamentos e identidades, reconhecendo a existência histórica de normas e sistemas de verdades para justamente interrogá-los em suas contingências e não deixando que sejam definidos por elas. Exercer este tipo de afirmação de modos de vida outros e este tipo de negação das limitações de nossas existências sem precisar apelar às oposições metafísicas e aos ressentimentos que lhes são subjacentes talvez seja, ainda, um dos grandes desafios contemporâneos para boa parte daqueles que se colocam como tarefa realizar a crítica ao presente.

### **Referências bibliográficas**

- BUTLER, J. 2005. “Qu'est-ce que la critique?” In: GRAJON, M.-C. (dir.) *Penser avec Michel Foucault*. Paris: Éditions Karthala.
- CANDIOTTO, C. 2020. *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul: Educs.
- CHAVES, E. 2014. Prefácio. In: PACHOAL, A. E. *Nietzsche e ressentimento*. São Paulo: Humanitas.
- FOUCAULT, M. 1994a. *Dits et écrits*. Vol. I. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994b. *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994c. *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1976. *Histoire de la sexualité I - La volonté du savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2009. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Seuil; Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2011. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Seuil/ Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2001. *Herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard/Seuil.
- MARTON, S. 1990. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense.



NIETZSCHE, F. 2005a. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. 2008. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. 2009. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. 2005b. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras.

PACHOAL, A. E. 2014. *Nietzsche e ressentimento*. São Paulo: Humanitas.

STEPHAN, C. L. 2020. *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot*. Rio de Janeiro: Via Verita.