

# A presença de Nietzsche na obra de Foucault: mais do que uma afinidade filosófica

*Luiz Celso Pinho\**

**Resumo:** As referências a Nietzsche proliferam de tal forma ao longo dos quase trinta anos de produção teórica de Foucault que fica evidente o forte elo que há entre ambos. Além disso, um exame atento das análises foucaultianas sobre a emergência de um saber sobre o indivíduo na modernidade revela que existem, do ponto de vista programático, afinidades consistentes. No entanto, deixar de levar em conta eventuais dissonâncias ou mesmo antagonismos resulta, ao mesmo tempo, numa abordagem superficial e incompleta. É justamente o que se buscará evitar neste ensaio.

**Palavras-chave:** Afinidades, Arqueologia, Dissonâncias, Genealogia

**Abstract:** The references to Nietzsche proliferate in such a way along the almost thirty years of Foucault's theoretical work that is evident the strong link between them. Moreover, a careful examination of Foucault's analysis on the emergence of a knowledge about the individual in modern times shows that there are, from a programmatic point of view, solid affinities. However, do not taking into account any dissonances or even antagonisms result, simultaneously, in a superficial and incomplete approach. It is precisely what will look for to avoid in this paper.

**Keywords:** Affinities, Archeology, Dissonances, Genealogy

## 1 Introdução

A data é vinte e nove de maio de 1984. Michel Foucault, ao ser levado a falar dos filósofos que lhe parecem imprescindíveis, naquela que será a derradeira de tantas entrevistas, acaba declarando: “sou simplesmente nietzschiano, e tento ver, na medida do possível, sobre certo número de pontos, com a ajuda de textos de Nietzsche – mas também com teses anti-nietzschianas (que são completamente nietzschianas!) o que se pode fazer neste ou naquele domínio”.<sup>1</sup> Num primeiro momento, essas palavras,

---

\*Professor adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisador APQ-1 da FAPERJ. *E-mail:* lucepi@uol.com.br. Artigo recebido em 31.10.2009, aprovado em 20.12.2009.

<sup>1</sup> Foucault, M. “Le retour de la morale” (entrevista com G. Barbedette e A. Scala) in *Dits et écrits*, IV, p. 704.

pronunciadas no limiar de trinta anos de intensa atividade intelectual, chamam a atenção pela influência ímpar atribuída a um único pensador. Porém, tal declaração envolve implicações embaraçosas. Conclui-se, facilmente, que houve um diálogo solidamente profícuo, jamais interrompido, entre ambos. Além disso, e aqui esbarramos num obstáculo de ordem lógica, eventuais dissonâncias, em vez de levarem à ruptura, servem como demonstração cabal de afinidade teórica.

Na sequência da entrevista, Foucault nada diz sobre os “pontos” e/ou “textos” que teriam sido utilizados por ele, dificultando qualquer juízo interpretativo. A frase de impacto “sou simplesmente nietzschiano” indica, sem dúvida, sua proximidade com o pensador alemão. No entanto, até que ponto ela não expressa uma tentativa de minimizar possíveis, e inevitáveis, diferenças, num momento solene, tendo em vista que são pronunciadas no limiar de uma vida? Podemos supor, assim, que a referida afirmação retrata uma última homenagem retórica àquele cuja inegável relevância teórica não ficou registrada de forma adequada.

De certo modo, essa situação inconclusiva lembra um episódio – narrado pelo próprio Foucault num livro homônimo – que precede a morte do escritor Raymond Roussel. Referimo-nos à promessa deste último de revelar o procedimento-chave responsável pela construção de suas narrativas nas páginas de *Como escrevi alguns de meus livros*. O resultado se mostra, contudo, paradoxal, já que o mecanismo rousseliano envolve um segredo “jamais totalmente demonstrável”.<sup>2</sup> Na entrevista acima, Foucault anuncia o quanto seu nietzschianismo é fundamental sem, contudo, indicar elementos que possam ser criteriosamente avaliados. Isso acaba nos levando a considerar a “pista” foucaultiana uma paródia da revelação tardia de Roussel.

Especulações à parte, entendemos que o caminho mais seguro para averiguar quais são os elementos constitutivos da afinidade proclamada por Foucault consiste em nos determos no conjunto de seus escritos, o que nos coloca diante de outras dificuldades. Em primeiro lugar, o *opus* foucaultiano se distribui por uma topografia que tanto burla as grandes classificações de área ou disciplina (estariamos lidando com um sociólogo das relações de

---

<sup>2</sup> Foucault, M. *Raymond Roussel*, p. 10. Ressalte-se que Foucault acaba extrapolando os limites impostos por Roussel e generaliza o “procedimento secreto”, aplicando-o indistintamente aos demais livros dele.

poder, um historiador das práticas culturais? um filósofo que oscila entre o ceticismo e o niilismo? um teórico das ciências humanas? um criador de ficções? um escritor diletante?) quanto está registrada de forma desigual. Há os trabalhos acadêmicos que percorrem indistintamente “regiões” como: teoria literária, análise de discurso, história das ciências e da filosofia, estudos políticos e da subjetividade etc. Além disso, um conjunto quase inesgotável de entrevistas (o mercado editorial tem continuamente revelado novidades) se acumula em torno desse material mais formalmente elaborado constituindo, no entender de Deleuze, “linhas de atualização que exigiam outro modo de expressão do que as linhas assinaláveis nos grandes livros”.<sup>3</sup> Tem-se, assim, duas grandes regiões discursivas independentes entre si, mas que refletem uma tensão viva, em ato, entre o que foi minuciosamente descrito e demandas imediatas. Há ainda transcrições independentes de cursos, debates e palestras que retratam etapas de um processo de criação que pode ou não vir sofrer reformulações até culminar na materialidade física do livro.

A presença de Nietzsche se faz no meio dessa diversidade estilística que abrange registros heterogêneos entre si, como podemos constatar nos ensaios, seminários e conversações livres que povoam a coletânea *Ditos e escritos*. Nesse longo inventário do percurso teórico de Foucault descobrimos Nietzsche como ponto de apoio para o desenvolvimento de reflexões de cunho literário (os textos sobre Georges Bataille, Pierre Klossowski e Maurice Blanchot), hermenêutico (a conferência “Nietzsche, Freud, Marx”), historiográfico (o célebre artigo “Nietzsche, a genealogia, a história”) e epistemológico (o resumo do curso do *Colégio de França* “A vontade de saber” e a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*). Nas entrevistas seu nome é constantemente invocado. Vejamos alguns exemplos. Junho de 1967: “Minha arqueologia deve mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito”.<sup>4</sup> Setembro de 1967: “Quanto à influência efetiva que Nietzsche teve sobre mim, me seria bem difícil de precisá-la porque tão somente presumo o quanto ela foi profunda. Diria apenas que permaneci ideologicamente

---

<sup>3</sup> Deleuze, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, p. 192.

<sup>4</sup> Foucault, M. “Sur la façon d’écrire l’histoire” (entrevista com R. Bellour) in *Dits et écrits*, I, p. 599.

'historicista' e hegeliano até ter lido Nietzsche".<sup>5</sup> Junho de 1975: "Agora permaneço mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, frequentemente ministrava cursos sobre ele, mas não o faço mais hoje em dia. Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço genealogia da moral."<sup>6</sup> Junho de 1976: "A questão política [...] não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia: é a própria verdade. Daí a importância de Nietzsche."<sup>7</sup> Outubro de 1982: "Nietzsche foi uma revelação para mim. Tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daquele que me haviam ensinado".<sup>8</sup> Primeiro semestre de 1983: "[...] não é tanto a história mesma do pensamento que me interessa, mas essa espécie de desafio que senti quando li, há muito tempo, *A gaia ciência* e *Aurora* [...]. Qual é o máximo de intensidade filosófica e quais são os efeitos filosóficos atuais que se pode tirar desses textos?".<sup>9</sup>

Essas referências maciças atestam, sem dúvida, um encontro fértil e prolongado. No entanto, somente em raras ocasiões Foucault aborda as diretrizes que norteiam sua afinidade teórica com Nietzsche. Aliás, tal atitude é uma constante no seu percurso, pois outros filósofos foram igualmente submetidos a um tratamento que não somente carece de maiores justificativas como também varia conforme o tempo passa. Eis os casos mais significativos. Canguilhem lhe forneceu preceitos metodológicos jamais abandonados, apesar de praticamente nada ter sido dito sobre o assunto.<sup>10</sup> Um intercâmbio, geralmente velado, foi mantido com Heidegger, cuja estreita associação a Nietzsche dificulta que determinemos à risca quem está sendo evocado. Influências marcantes nos primeiros escritos, as fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty são logo abandonadas e

---

<sup>5</sup> Foucault, M. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?" (entrevista com P. Caruso) in *Dits et écrits*, I, p. 613.

<sup>6</sup> Foucault, M. "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" (com J.-J. Brochier) in *Dits et écrits*, II, p. 753.

<sup>7</sup> Foucault, M. "Entretien avec Michel Foucault" (com A. Fontana e P. Pasquino) in *Dits et écrits*, III, p. 160.

<sup>8</sup> Foucault, M. "Vérité, pouvoir et soi" (entrevista com R. Martin) in *Dits et écrits*, IV, p. 780.

<sup>9</sup> Foucault, M. "Structuralisme et poststructuralisme" (entrevista com G. Raulet) in *Dits et écrits*, IV, p. 446.

<sup>10</sup> Essa afinidade em termos de metodologia é abordada por Machado na primeira parte de *Foucault, a ciência e o saber* através do conceito científico, da descontinuidade histórica e da normatividade epistemológica (cf. Machado, R. *Op. cit.*, p. 15-47).

mesmo execradas. Independentemente da assumida distância em relação à dialética hegeliana, Foucault atribui a Hegel o mérito de tê-lo conduzido ao “limite extremo” dela, tendo em vista que Hyppolite, seu antigo mestre, o ensinou a percorrer o “caminho pelo qual nos afastamos de Hegel, tomamos distância dele, e por meio do qual somos de outro modo reconduzidos a ele para depois sermos forçados a abandoná-lo de novo”<sup>11</sup>. Althusser tem uma recepção positiva, porém discreta, no início dos anos 60, já que “liberou a interpretação marxista tradicional de todo humanismo, de todo hegelianismo, de toda fenomenologia que também pesavam sobre ela”<sup>12</sup>. Na década seguinte, porém, torna-se inconveniente por evocar a noção de “ideologia”.<sup>13</sup> Surpreendente também se mostra o caso de Kant. Foucault o vincula, num primeiro momento, em meados dos anos 60, a uma função ao mesmo tempo inovadora e temerária na medida em que “a crítica kantiana traz consigo a *possibilidade* – ou o *perigo* – de uma antropologia”,<sup>14</sup> ou seja, ela permite, por um lado, interromper o longo reinado do dogmatismo metafísico, inaugurando a filosofia moderna, e, por outro lado, estabelece a finitude humana como fundamento da atividade filosófica, o que encerrará a era pós-kantiana noutra forma de letargia epistemológica. Por sua vez, numa efêmera aparição durante a década de 70, Kant é tido como um exemplo da concepção jurídica, repressora do poder, o que se choca frontalmente com a análise foucaultiana da época. A partir de 1978, reviravolta: Kant passa a simbolizar uma atitude típica da modernidade na medida em que inaugura o imperativo filosófico de se refletir sobre o momento atual em que nos encontramos. Não apenas desaparece qualquer traço do ranço ambíguo dos anos 60 e da censura aberta na década seguinte como também Foucault caracteriza a filosofia kantiana a partir de elementos antes aplicados preferencialmente à reflexão nietzschiana da cultura.

A dificuldade em elucidar como se dá a incidência de Nietzsche nos escritos de Foucault decorre, acima de tudo, da ausência de uma reflexão sistemática sobre ele. Mesmo as pistas esparsas de que dispomos não

---

<sup>11</sup> Foucault, M. *L'ordre du discours*, p. 74.

<sup>12</sup> Foucault, M. “Revenir à l'histoire” (conferência) in *Dits et écrits*, II, p. 272. Na introdução de *A arqueologia do saber* Althusser é saudado, indiretamente, pelo mesmo motivo (cf. Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, p. 22).

<sup>13</sup> Cf. Foucault, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Primeira Conferência, p. 26-27.

<sup>14</sup> Foucault, M. “Philosophie et psychologie” (entrevista com A. Badiou) in *Dits et écrits*, I, p. 446, os grifos são meus.

permitem que cheguemos a um denominador comum, pois variam bastante: temos desde nítidos empréstimos terminológicos e breves citações até alusões genéricas e parentescos superficiais. No que diz respeito às passagens onde se pode detectar uma inspiração nietzschiana sem que nada seja dito claramente, teríamos de lançar mão do expediente de ler nas entrelinhas e buscar o não-dito, o que tornaria ainda mais temerário nosso empreendimento, pois estaríamos indo de encontro à crítica foucaultiana de que através do comentário somos levados a “redizer o que jamais foi pronunciado”.<sup>15</sup>

Em função de tudo o que foi alegado acima, adotaremos alguns critérios prévios para determinar a incidência de Nietzsche no *opus* foucaultiano.

Inicialmente, vamos privilegiar o que denominamos de *análises histórico-filosóficas*, tendo em vista que elas sempre articulam um componente empírico (a massa documental que compõe o *arquivo* de uma época) a um aparato conceitual crítico. É o caso de *História da loucura na época clássica* (1961); *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico* (1963); *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966); *Vigiar e punir, nascimento da prisão* (1975); *A vontade de saber, História da sexualidade*, t. I (1976); *O uso dos prazeres, História da sexualidade*, t. II (1984); *O cuidado de si, História da sexualidade*, t. III (1984). Se escolhermos tal fio condutor é porque ele retrata o âmago do projeto foucaultiano de investigar em que condições se pode falar de um saber sobre o homem, mais exatamente quando o que está em jogo é a loucura, a doença, o saber, o crime, a sexualidade e a conduta individual. Através deles também podemos acompanhar como se constitui a “arqueologia do saber” na década de 60, a “genealogia do poder” na década de 70 e a breve “genealogia da ética” no início da década de 80. Consideramos, também, que as demais publicações de autoria de Foucault, sejam elas individuais ou coletivas, são uma extensão do plano histórico-filosófico, concentrando-se em um ou mais aspectos dele: linguagem (*Raymond Rousset, A biblioteca fantástica, O pensamento de fora, Isso não é um cachimbo, Sete propostas sobre o sétimo anjo*), método (*A arqueologia do saber*,

---

<sup>15</sup> Foucault, M. *Naissance de la clinique*, p. XII.

*A ordem do discurso, A verdade e as formas jurídicas, A prisão impossível*),<sup>16</sup> “vidas infames” (*Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... – um caso de parricídio do século XIX; Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*) e biopolítica (*As máquinas de curar, A desordem das famílias*).

## 2 No labirinto discursivo

### 2.1 A história arqueológica

Em termos de registro temporal, o contato inicial entre Foucault e Nietzsche ocorre, pelo que se pode apurar, no ano de 1953, com a leitura das *Considerações extemporâneas*.<sup>17</sup> Desse encontro isolado surge, um ano depois, *Doença mental e personalidade* – pequeno ensaio sobre as principais teorias psicológicas a partir de meados do século XIX. Nada nele, porém, tem parentesco com Nietzsche, o que, aliás, se estende aos demais ensaios deste período. O único traço nietzschiano no trabalho de Foucault reside na realização de alguns cursos.<sup>18</sup> Sua efetiva incidência ocorre somente na passagem dos anos 50 para a década de 60, através de um duplo registro. O mais expressivo (e difundido) diz respeito a *Loucura e desrazão*, publicado em maio de 1961 como um dos requisitos necessários para a conclusão do doutorado na Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Paris (Sorbonne), e que será reeditado onze anos depois com o antigo subtítulo: *História da loucura na época clássica*.<sup>19</sup> Sua fonte de inspiração pode ser pressentida logo no prefácio quando lemos que se trata de um empreendimento realizado “sob o sol da grande pesquisa nietzschiana”, cuja meta consiste, numa alusão a *O nascimento da tragédia*, em “confrontar as dialéticas da história às estruturas imóveis do trágico”.<sup>20</sup> As páginas que se seguem revelam um extenso estudo sobre o silêncio imposto ao louco a partir da segregação institucional, da invalidação discursiva e do

---

<sup>16</sup> Podemos incluir *Raymond Roussel* entre os textos metodológicos, pois, segundo Deleuze, ele retrata uma “versão poética e cômica da teoria dos enunciados que Foucault cria em *A arqueologia do saber*” (Deleuze, G. “Um retrato de Foucault”, p. 133).

<sup>17</sup> Cf. Pinguet, M. “Les années d’apprentissage”, p. 130.

<sup>18</sup> Cf. Defert, D. “Chronologie” in *Dits et écrits*, I, p. 19.

<sup>19</sup> Nesta segunda edição Foucault redige outro prefácio (do qual desaparece qualquer menção a Nietzsche), acrescenta dois textos em anexo e suprime algumas notas. Nas edições posteriores a parte anexa será retirada.

<sup>20</sup> Foucault, M. “Préface” (a *Loucura e desrazão*) in *Dits et écrits*, I, p. 162.

enquadramento moral ao qual ele vem sendo submetido desde o século XVII. O segundo registro a que nos referimos ocorre, surpreendentemente, quando Foucault se detém num texto de Kant – *Antropologia de um ponto de vista pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*] – no intuito de redigir os dois volumes de sua tese complementar. Um deles corresponde à tradução para o francês do referido texto (editado três anos depois), o outro contém um longo comentário, recentemente publicado, em 2008, a seu respeito intitulado *Introdução à Antropologia de Kant*, cujo teor é de particular interesse para nós, tendo em vista que se encerra contrapondo o “super-homem” nietzschiano à antropologia.<sup>21</sup>

Essas afinidades iniciais com Nietzsche têm como pano de fundo a psicologia. O Foucault pré-arqueológico está interessado na possibilidade de fundamentação metodológica e conceitual das teorias psicológicas, como se pode constatar nos ensaios “Introdução a *O sonho e a existência*”, “A psicologia de 1850 a 1950”, “A pesquisa científica em psicologia” e, principalmente, no opúsculo *Doença mental e personalidade*, que mais tarde será renegado pelo autor sob o pretexto de que se trata de uma obra à parte, que confunde perspectivas e aborda um problema insolúvel.<sup>22</sup> Este último merece destaque, contudo, tendo em vista que se trata de um estudo cuja modéstia se restringe ao pequeno número de páginas: além da afinidade com os demais ensaios mencionados, revela-se um ambicioso libelo contra as ilusões, os mitos e os preconceitos que grassam indistintamente no campo psicológico desde meados do século XIX. Foucault defende a adoção de um ponto de partida rigoroso, no qual seja concedido o devido crédito ao homem e à antropologia – o que retrata seu indisfarçável otimismo humanista nos anos 50. Essas análises histórico-filosóficas centradas na psicologia carecem de qualquer parentesco explícito com Nietzsche.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> “A trajetória da questão: *Was ist der Mensch?* [O que é o homem?] no campo da filosofia se encerra na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch* [o super-homem] (Foucault, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, p. 79). Esse ensaio teria sido batizado inicialmente de *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, numa alusão à obra que Hyppolite dedica à elucidação da *Fenomenologia do espírito* de Hegel (cf. Defert, D. “Chronologie” in *Dits et écrits*, I, p. 23).

<sup>22</sup> Foucault, M. “Interview de Michel Foucault” (com J. François e J. de Wit) in *Dits et écrits*, IV, p. 665.

<sup>23</sup> Se bem que – como atesta o relato de Daniel Defert – no verso do original datilografado de *Doença mental e personalidade* podemos ler que “existem três experiências vizinhas: o



No entanto, o projeto foucaultiano de reescrever a história da psicologia sofre uma profunda inflexão ao adotar um referencial nietzschiano. Apesar de manter a antiga *problemática* (o aparecimento do saber psicológico), a posição que o homem ocupa nesse processo não será mais a de fundamento. A passagem de um projeto teórico para outro foi lenta: a redação de *História da loucura* se estendeu por cinco anos.<sup>24</sup> E, sua grande novidade residiu na adoção da trilogia trágica – nascimento, morte, renascimento – para elucidar em que condições surgiu a Psicologia. Além disso, a presença de Nietzsche em *História da loucura* ultrapassa a interface com o trágico: a análise genealógica da relação entre sujeito e moral, apesar de não ter sido comentada explicitamente, se revela um aspecto decisivo para explicar como a psiquiatria moderna encontra-se associada ao surgimento de uma interioridade subjetiva. Vemos, assim, conviver, num único texto, o primeiro Nietzsche, que faz uma apologia da arte em detrimento do conhecimento, pois ela é a única capaz de conhecer a *verdade* do mundo, com o terceiro, da análise genealógica dos valores.

A segunda presença significativa de Nietzsche na arqueologia ocorre, em 1966, com *As palavras e as coisas*. Ela está diretamente associada à célebre frase de que “o homem é uma invenção cuja arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo”.<sup>25</sup> Não estamos, contudo, diante de uma novidade, tendo em vista que no ensaio introdutório de sua tese complementar, Foucault já manifestava um descontentamento para com o insidioso paradigma antropológico da modernidade. Isso indica que as etapas do percurso que almejamos reconstituir, apesar de conjugarem um objetivo comum, não obedecem a um desdobramento linear, cumulativo. A polêmica suscitada pelo combate foucaultiano ao humanismo está respaldada pela tese zaratustriana do “super-homem”, mas também se refere ao privilégio da *linguagem* em relação ao *sujeito* defendida pelo Nietzsche de *Genealogia da moral*. Aliás, a reflexão literária de Foucault se fará a partir de um desdobramento dessa

---

sonho, a embriaguez e a desrazão” e que “todas as propriedades apolíneas definidas n’*A origem da tragédia* formam o espaço livre e luminoso da existência filosófica” (Defert, D. “Chronologie” in *Dits et écrits*, I, p. 20).

<sup>24</sup> Foucault relata que escreveu *História da loucura* no período que vai de 1955 a 1960 (cf. Foucault, M. “Structuralism et poststructuralisme” (entrevista com G. Rautet) in *Dits et écrits*, IV, p. 436.

<sup>25</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*, p. 398.

ideia. Destacamos também que, antes de advogar o ocaso do homem, Foucault redigiu um texto intermediário – *O nascimento da clínica* (1963) – no qual esboça em que condições o indivíduo se tornou, pela primeira vez, objeto de conhecimento no discurso médico através do discurso produzido sobre o corpo doente. Por sua vez, a questão da morte do sujeito no discurso literário será tematizada, no mesmo ano, em *Raymond Roussel*. No final da década de 60, Nietzsche ainda será saudado por “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental”.<sup>26</sup>

Não acreditamos, contudo, que o alcance nietzschiano da arqueologia se encerre nessas utilizações pontuais. Há toda uma cumplicidade entre as pesquisas histórico-filosóficas de Foucault e o modo como Nietzsche avalia nossa cultura. Daí não podermos deixar passar despercebida a questão do niilismo. Sabemos que Foucault não o aborda diretamente, e que tal noção visa retratar uma longa tendência de desvalorização do mundo terreno, responsável pelo enfraquecimento da vida, e símbolo de uma civilização que domesticou seus instintos. Esses aspectos não estão presentes na arqueologia, que, aliás, se detém num contexto epistemológico bem delimitado: o da formação do conceito de homem na modernidade. Mas, o conteúdo da interpretação nietzschiana do niilismo se faz sentir no trabalho de Foucault, seja através da dissociação “anti-Iluminista” entre história e progresso, seja por subverter a verdade do homem. A própria atividade filosófica requer, com isso, uma redefinição: ao invés de sonhar com o espaço idílico das essências ou com o tempo imóvel das ideias, ela deve despertar para a tarefa verdadeiramente crítica do diagnóstico.

## 2.2 A história genealógica

A partir de 1969, Foucault começa a dar indícios de que sua leitura de Nietzsche passa por um processo de reformulação. Gradualmente, os temas que serviram de apoio para a argumentação de *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* são deixados para trás, minimizados ou adquirindo outra roupagem – se bem que o interesse pela irrupção de uma *ciência do indivíduo* tenha se mantido como meta prioritária de suas pesquisas. Um sinal prematuro do desprendimento foucaultiano em relação ao que outrora lhe pareceu imprescindível diz respeito à experiência trágica. Após ocupar um lugar de destaque na tese de

---

<sup>26</sup> Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, p. 264.

doutorado, sua importância só poderá ser pressentida em duas ocorrências isoladas: uma em 1963, ao retratar a capacidade da literatura de transgredir e contestar, e outra no ano seguinte, ao servir de referência para a ideia de que a interpretação constitui uma tarefa inesgotável, sem fim, inacabada.<sup>27</sup> Para *A arqueologia do saber*, obra que se debruça sobre cada etapa das análises histórico-filosóficas dos anos 60, constatamos o desinteresse em “reconstituir o que poderia ser a própria loucura, tal como ocorreria, inicialmente, em alguma experiência primitiva, fundamental, surda, muito pouco articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, frequentemente retorcido, de suas operações”. Sendo que Foucault complementa em nota: “isto é escrito contra um tema explícito em *História da loucura*, o qual é nele retomado várias vezes e de modo singular no Prefácio”.<sup>28</sup> Em suma, a pesquisa arqueológica do trágico se torna obsoleta e, até mesmo, inconveniente.

O combate ao humanismo, por sua vez, símbolo do período arqueológico, não desaparece, mas perde qualquer laço de parentesco com o tema do “super-homem”. Um livro como *Assim falou Zaratustra* deixa de servir de inspiração, a ponto de, ao ser indagado, em 1972, sobre “qual” Nietzsche o agradava, Foucault responde taxativamente: “não é, evidentemente, o de *Zaratustra*, mas o de *O nascimento da tragédia* e o de *Genealogia da moral*”.<sup>29</sup> Paradoxalmente, uma das consequências filosoficamente mais instigantes que acompanha a tese do “super-homem” – a crítica da racionalidade – ocupa lugar de destaque na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (1974). De modo geral, a polêmica suscitada pelo tema da “morte do homem” adquire um tom ameno, chegando a se tornar um pouco menos intolerável para os defensores do humanismo, conforme podemos notar, num ensaio do final da década de 60, “O que é um autor?”, onde Foucault admite que pretendia “ver de que maneira, segundo quais regras se formou e funcionou o conceito de

---

<sup>27</sup> Cf. Foucault, M. “Débat sur la poésie” in *Dits et écrits*, I, p. 398-9, e “Nietzsche, Freud, Marx” in *Dits et écrits*, I, p. 570-1.

<sup>28</sup> Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, p. 64-5. Foucault adota uma postura nominalista e nega a existência do objeto “loucura” (ib., p. 45-6).

<sup>29</sup> Foucault, M. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti” (entrevista) in *Dits et écrits*, II, p. 372.

homem”.<sup>30</sup> Aliás, tal posicionamento já havia sido timidamente exposto na quinta e última parte de *A arqueologia do saber*, através da seguinte declaração: “não quis excluir o problema do sujeito”, mais sim “definir as posições e as funções que o sujeito podia ocupar na diversidade dos discursos”.<sup>31</sup> Ocorre, deste modo, no curto espaço de três anos, o deslocamento de um projeto negativo, ou seja, das condições de possibilidade da morte do sujeito, para a análise, de cunho positivo, dos diversos “lugares ocupados” pelo autor no mundo dos discursos.

Não se pretende, com isso, sugerir que Foucault tenha se afastado da proposta inicial de denunciar a proliferação insidiosa de noções antropológicas. Porém, a redução do caráter polêmico de antigas hipóteses de trabalho nos leva a concluir que o rumo de suas pesquisas está sendo reavaliado. Também chama a atenção o abandono de qualquer menção à literatura e, por extensão, à apologia da linguagem. Por fim, na digressão introdutória de *A arqueologia do saber*, Nietzsche aparece como um dos expoentes do rompimento da soberania do sujeito, tendo em vista que seu método genealógico se mostra incompatível com a “pesquisa de um fundamento originário que faça da racionalidade o *telos* da humanidade”.<sup>32</sup> No entanto, o descentramento nietzschiano em relação à razão, ao progresso e à totalização se aplica igualmente a Marx e ao estruturalismo.

Apesar dessas mudanças de ênfase, a afinidade com Nietzsche permanece inalterada nos anos 70. Daí o emprego do termo genealogia em *Vigiar e punir*, a homenagem estampada no título *A vontade de saber* ou a tese de que ele é o “melhor, mais eficaz e atual” modelo para a análise das relações de poder no mundo ocidental.<sup>33</sup> Mas um exame minucioso revela que o modo como Foucault incorpora o referencial nietzschiano às suas pesquisas histórico-filosóficas sofre uma sutil, porém reveladora, modificação. Há mudanças de nítida visibilidade, como a do papel atribuído à *Genealogia da moral*: se, nos anos 60, esse livro esteve em maior ou menor escala associado à elucidação das bases morais do conhecimento psiquiátrico, ao surgimento de uma região onde reina a linguagem e ao fim do primado antropológico, sua inserção nos anos 70 tanto permite conceber

---

<sup>30</sup> Foucault, M. “Qu’est-ce qu’un auteur?” (ensaio) in *Dits et écrits*, I, p. 817.

<sup>31</sup> Foucault, M. *L’archéologie du savoir*, p. 261.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>33</sup> Foucault, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Primeira Conferência, p. 9.

um novo modelo de escrita da história quanto está em consonância com a tese foucaultiana de que houve um processo de interiorização da subjetividade.

Além disso, os conceitos nietzschianos de *vontade* e *genealogia* passaram por uma lenta gestação. São abordados inicialmente em *A ordem do discurso*. Mas logo adquirem novas feições no resumo do primeiro curso do *Colégio de França*, “A vontade de saber”, e no ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”, ambos de 1971. Inicialmente, as duas rubricas aparecem atreladas a problemáticas inerentes ao período arqueológico, como no caso da desqualificação da linguagem do louco e da formação de saberes sobre o homem. Com o passar do tempo, contudo, a *vontade de verdade* se presta a um estudo comparativo das teorias do conhecimento inventadas pelos filósofos e a *genealogia*, por sua vez, suscita uma reformulação dos pressupostos metodológicos que norteiam a escrita da história.

Temos, a partir dessa dupla metamorfose, um conjunto de pesquisas de inspiração nietzschiana que constituem uma “genealogia do poder”, ou “microfísica do poder” (como aparece em *Vigiar e punir*), ou “analítica do poder” (após a publicação de *A vontade de saber*). A dificuldade em acompanhar como se dá a lenta assimilação de conceitos nietzschianos reside no fato de que Foucault praticamente não ter comentado nada sobre as etapas desse processo. Além do mais, a renovação da nomenclatura nietzschiana não decorre de alguma modalidade de empréstimo terminológico, mas sim da necessidade de elaborar um instrumental teórico que não seja de base metafísica ou antropológica.

### 2.3 Para além da história genealógica?

A primeira parte da história foucaultiana da sexualidade recorre à genealogia nietzschiana no intuito de transformá-la numa ferramenta capaz de dar conta da matriz política das ciências do homem. Seu desdobramento, contudo, nosso objeto de análise agora, abandona o projeto inicial de investigar a formação do sujeito a partir de práticas profissionais para abordar como “os indivíduos foram levados a exercer sobre eles mesmos, e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo”.<sup>34</sup> Além disso, apenas no texto introdutório de *O uso dos prazeres*, que também estabelece as diretrizes

---

<sup>34</sup> Foucault, M. *L'usage des plaisirs*, p. 12.

teóricas dos volumes seguintes, encontramos tênues indícios que nos permitem inferir certa afinidade entre os dois, como no caso da passagem em que Foucault ressalta a necessidade de implementar, “a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico”, ou seja, uma “genealogia”.<sup>35</sup>

Mas é preciso ressaltar que essa indicação se mostra vaga. Inicialmente, a introdução não nos fornece elementos suficientes para delinear o que vem a ser a história genealógica no caso da problematização ética do homem do desejo. Ficamos, na verdade, sem saber se há de fato total ruptura ou não com os anos 70. Se bem que Foucault dá a entender que a “genealogia da ética” tem raízes bem extensas, pois “encontra-se no ponto de cruzamento de uma arqueologia das problematizações e de uma genealogia das práticas de si”.<sup>36</sup> Além de afirmar que considera indispensável realizar um deslocamento teórico “para analisar o que é designado como ‘o sujeito’”.<sup>37</sup> Ou seja, o genealogista aborda os processos de formação da subjetividade, sem considerá-la uma instância originária, o que se mostra claramente uma invariante no pensamento foucaultiano. Por fim, enquanto a questão dos dispositivos disciplinares conjugava a genealogia com o elemento *poder*, na questão das técnicas de si, surge o elemento *verdade*, o que aponta para uma direção não apenas inédita como também portadora de resultados ainda imprevisíveis.

No que diz respeito às entrevistas, ocorre uma situação diametralmente oposta; porém, ainda mais complexa. Através delas, podemos circunscrever um conjunto significativo de pistas, só que elas ora se mostram bastante genéricas, ora estabelecem filiações que não são efetivamente corroboradas pelas análises histórico-filosóficas de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (ambos de 1984). É o que percebemos quando nos detemos especificamente na questão da conduta individual.

Nietzsche avalia a cultura ocidental como um todo e saúda o período pré-socrático e a cultura renascentista por terem atingido um esplendor existencial. No mesmo sentido, Foucault investiga a problematização ética entre gregos, romanos e cristãos, chegando a esboçar seus desdobramentos no mundo moderno e contemporâneo. Apesar dessa

---

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 12.

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 13.

afinidade programática, quando nos detemos nas hipóteses históricas e teóricas de cada um verificamos um nítido *descompasso*. Enquanto o primeiro toma como referência imutável a relação entre cultura judaico-cristã e desvalorização da vida, a genealogia foucaultiana revela sucessivas problematizações éticas através das quais ocorre um variado intercâmbio de temas. Deste modo, a chave única de que Nietzsche se utiliza para avaliar a moral ocidental – o niilismo – não se revela válida para Foucault. É curioso que este último tenha se mantido extremamente econômico nos comentários sobre suas teses anti-nietzschianas, como se quisesse passar a impressão de que continuava atrelado, de alguma forma, ao legado do filósofo alemão. Não nos cabe especular o que ele tinha em mente ou mesmo justificar o que deixou de ser dito, mas também não podemos deixar passar despercebido sua intenção de atenuar as divergências com Nietzsche, como se nenhuma modificação significativa tivesse se produzido com relação a ele.

Apesar de a ética nietzschiana se apresentar de forma sistemática em *Genealogia da moral* através da oposição entre dois modelos de conduta perante a vida – o dos “senhores” e o dos “escravos” –, seus principais aspectos encontram-se disseminados por várias obras: a dissecação psicológica da moralidade (*Humano, demasiado humano*); a fidelidade ao que cada um tem de singular (*A gaia ciência*); a afirmação do eterno retorno (*Assim falou Zaratustra*), a auto-superação trágica (*Ecce homo*). Há ainda toda uma discussão de cunho ético-existencial que atravessa sua obra de uma ponta a outra, como no caso das passagens relativas à *força* criadora, à grande *saúde*, ao vínculo entre *vida e arte*, à recusa do *livre-arbítrio*. Quanto à ética foucaultiana, ela apresenta dois momentos: o primeiro diz respeito à análise da problematização ética no mundo greco-romano e ao esboço de seus desdobramentos na era cristã, cujo resultado consiste em demonstrar o quanto foi possível se afastar ou comungar dos princípios de uma “estética da existência”; o segundo, por sua vez, resulta de uma reflexão que Foucault desenvolve para estabelecer as bases de um *ethos* pessoal. É neste sentido que a história foucaultiana da sexualidade acaba culminando numa discussão sobre o papel das “tecnologias de si” na invenção de outros referenciais sócio-políticos na modernidade.

Nossa comparação entre a ética nietzschiana e a ética foucaultiana revela desde idiossincrasias até antagonismos. No entanto, Foucault nos

despista da distância que ele toma em relação a Nietzsche. Nas diversas entrevistas em que o nome dele é evocado, sempre de forma breve, ora é considerado sua principal influência, sendo homenageado com elogios desconcertantes (do tipo: “sou simplesmente nietzschiano”), ora é integrado à totalidade de sua obra de modo retrospectivo, chegando mesmo a ser tido como condição de possibilidade da “genealogia da ética”.

### 3 Conclusão

A partir das pesquisas histórico-filosóficas de Foucault, fica patente que não houve um diálogo ininterrupto com Nietzsche. Estamos diante de um percurso sinuoso e intrincado, cujas peças que dispomos fazem parte de um quebra-cabeça repleto de lacunas. Isso não significa que tenha faltado coerência interna ao que foi dito e escrito por Foucault. O alerta feito por Kant de que “não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção”<sup>38</sup>, não se aplica a Foucault. Vinculá-lo a uma suposta inconsistência teórica ou ausência de rigor implica simplificação, já que ele pretendia, acima de tudo, escapar da exigência – de cunho moral – de assumir uma identidade fixa, imutável. Daí o desabafo na introdução de *A arqueologia do saber*: “que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”.<sup>39</sup>

O estilo de Foucault está muito próximo de Proust, para quem “a obra de um escritor é apenas uma espécie de instrumento ótico, oferecido ao leitor a fim de lhe permitir discernir o que, sem o livro, ele não teria, talvez, visto em si mesmo [...]: experimente se você enxerga melhor com esta lente, com aquela, ou com outra”.<sup>40</sup> Também se aproxima do método de colagem filosófica desenvolvido por Deleuze, no qual o texto estudado sofre “pequenas ou grandes torções”, sendo “muitas vezes extraído de seu contexto”, pois “os conceitos – considerados como objetos de um encontro, como um aqui e agora, como coisas em estado livre e selvagem – são

---

<sup>38</sup> Kant, I. *Crítica da razão pura*, p. 309.

<sup>39</sup> Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, p. 28.

<sup>40</sup> Proust, M. *A la recherche du temps perdu* (“Le temps retrouvé”), p. 307-8.



utilizados como instrumentos, como técnicas, como operadores, independentemente das inter-relações conceituais próprias do sistema a que pertencem”.<sup>41</sup> E se seus comentários a respeito de Nietzsche às vezes extrapolam os limites de segurança de uma hermenêutica fechada em si mesma, basta nos lembrarmos do conselho de Heidegger, segundo o qual “toda explicação não deve somente extrair o sentido do texto, deve também [...] lhe fornecer o seu”, ou ainda: “uma verdadeira explicação nunca compreende o texto melhor do que o compreendeu seu autor; ela a compreende de outro modo”.<sup>42</sup>

Neste ensaio assinalamos os deslocamentos detectados na obra de Foucault ao longo de quase trinta anos. Nossas análises buscaram mostrar o quanto e como cada etapa dos escritos foucaultianos está articulada ao nome de Nietzsche. No entanto, após a retumbante homenagem feita ao seu legado nas páginas de *História da loucura e As palavras e as coisas*, Foucault vai lhe reservando um cada vez maior silêncio. Não se pode falar propriamente de um afastamento progressivo, já que tanto na “arqueologia do saber” quanto na “genealogia do poder” sua presença remete à obtenção de inestimáveis subsídios teóricos. Mesmo nas divergências verificadas na “genealogia da ética”, ainda assim podemos assinalar alguns aspectos – de caráter abrangente, sem dúvida – que nos proporcionam um *déjà-vu* nietzschiano, como no caso da avaliação artística da existência.

Nossa hipótese é de que a leitura foucaultiana de Nietzsche varia conforme a época e a problemática envolvida: daí este último desempenhar um papel específico na “arqueologia do saber” dos anos 60, na “genealogia do poder” da década de 70 e na “genealogia da ética” desenvolvida entre 1980 e 1984.

Uma primeira forma de “afinidade” se faz notar a partir da recusa do primado antropológico nas Ciências do Homem, na Filosofia e na História, como se pode notar na ponte que a argumentação de *História da loucura e As palavras e as coisas* estabelece com temáticas associadas a *O nascimento da tragédia e Assim falou Zaratustra* – no caso, o pensamento trágico e a promessa-ameaça do super-homem.

Uma segunda modalidade de “afinidade” está relacionada ao efeito positivo das relações de força. Apesar da função estratégica de Nietzsche

---

<sup>41</sup> Machado, R. “A geografia do pensamento”, p. 16.

<sup>42</sup> Heidegger, M. “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’”, p. 176.

permanecer inalterada, Foucault não o leva ao pé da letra, como fizera no período arqueológico: a partir dos anos 70, começa a haver uma lenta gestação de temáticas nietzschianas, precisamente dos conceitos de *vontade de verdade* e *genealogia*. E isso acontece, não se pode deixar de enfatizar, em situações para os quais tais noções não haviam sido concebidas. Se, para Nietzsche, tratava-se, respectivamente, de elucidar a crença num mundo verdadeiro e entender a formação dos valores morais a partir de uma perspectiva ao mesmo tempo filológica e agonística, para a “genealogia do poder” foucaultiana o que importa é desenvolver modelos não-metafísicos de inteligibilidade dos processos históricos e do conhecimento.

Uma terceira, e paradoxal, “afinidade” ocorre no estudo das modalidades de relação consigo. Trata-se da que se revela mais perturbadora por incorporar assumidamente teses anti-nietzschianas. Enquanto que nas etapas anteriores, Nietzsche era claramente evocado, seja diretamente como parâmetro para a avaliação arqueológica da cultura, seja indiretamente como modelo metodológico; no início dos anos 80, verificamos, de imediato, uma ausência: as duas análises histórico-filosóficas do período em nenhum momento se referem a ele ou lhe fazem qualquer alusão, exceto por subordinar vagamente sua pesquisa das formas de relação consigo a uma abordagem genealógica.

Examinando com mais acuidade o problema, notamos inclusive que há um nítido descompasso entre os dois, apesar de Nietzsche também se respaldar no mundo grego para atribuir à vida valores estéticos. No entanto, enquanto ele se refere ao eterno retorno, à adesão incondicional à fatalidade (o *amor fati*), à auto-superação, ao tornar-se o que se é, a problematização foucaultiana da conduta frente à existência privilegia a liberdade através do trabalho sobre si e da construção racional de uma bela vida (sempre respaldado nos trabalhos de helenistas e latinistas como Pierre Hadot e Peter Brown). Além do mais, Foucault não vincula o eterno retorno a uma ética nietzschiana (caminho pela qual envereda Deleuze, por exemplo). Quando muito, o compreende, a partir da influência de Klossowski,<sup>43</sup> como uma noção dessubjetivante. A apologia de Zarathustra à *vida* também não merece nenhuma palavra.

---

<sup>43</sup> Na questão do eterno retorno “o acento deve ser colocado sobre a perda da identidade dada” (Klossowski, P. “Oubli e anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Môme”, p. 94).

Essa frontal divergência é atenuada pelo conteúdo de entrevistas da época que nos induzem a pensar que ambos encontram-se unidos por uma sólida aliança. Nesses registros – que em sua maioria foram feitos de improviso e não passaram por um processo de revisão – Foucault radicaliza sua leitura de Nietzsche, tendo em vista que tanto dá sinais de que diverge dele quanto busca integrá-lo ao conjunto de suas análises histórico-filosóficas.

Nas três formas de interação aqui delineadas procuramos mostrar que a cada etapa da obra de Foucault ocorrem diferentes interações com imagens e conceitos nietzschianos. Deparamo-nos com *afinidades* que não se encadeiam de modo linear, que não buscam um significado mais verdadeiro, que, inclusive, correm o risco de se anular mutuamente. Contudo, não havia ensinado Zaratustra que “retribui-se mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo”?<sup>44</sup> Fomos seduzidos por esse misto de apego e desprendimento de Foucault no trato com a letra nietzschiana. Um filósofo, sentencia Nietzsche, deve se abster de casar.<sup>45</sup> Se com essa fórmula corrente na antiguidade greco-romana pretende invalidar o ritual jurídico-religioso do matrimônio, então não passa da expressão de um sentimento pessoal; se, ao contrário, desaprova a união entre a atividade filosófica e a busca de segurança, de uma estabilidade que seja mantida até o último suspiro, ou ainda, de uma afinidade irrestrita, que necessite ser reafirmada a cada discurso pronunciado ou registrado no papel, então a lição se mostra, do ponto de vista da liberdade do pensamento, extremamente valiosa.

---

<sup>44</sup> Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, “Da virtude que dá”, § 3.

<sup>45</sup> “Qual grande filósofo foi casado? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer não o foram. Um filósofo casado é coisa de *comédia*, eis minha tese” (Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, § 7).

#### 4 Referências

- DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”. In: VV. AA. *Michel Foucault philosophe – rencontre internationale*. Paris 9, 10, 11 Janvier 1988. Paris: Seuil, 1989, p. 185-193.
- \_\_\_\_\_. “Um retrato de Foucault”. In: *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992, p. 127-147.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard medical*. Paris: PUF, 1972, edição modificada [1ª ed.: 1963].
- \_\_\_\_\_. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard: 1992 [1ª ed.: 1963].
- \_\_\_\_\_. *L’ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France*, 2 décembre 1970. Paris: Gallimard: 1971.
- \_\_\_\_\_. *Le mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas – conferências de Michel Foucault na PUC-RJ de 21 a 25 de maio de 1973*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau, 1996 [1ª impr.: 1974].
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975 (Coleção *Tel*, edição de bolso).
- \_\_\_\_\_. *La volonté da savoir (Histoire de la sexualité, t. I)*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *L’usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, t. II)*. Paris: Gallimard: 1984 (Coleção *Tel*, edição de bolso).
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits (1954-1988)*. Volumes I, II, III e IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Introduction à l’*Anthropologie* de Kant”. In: KANT, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008, p. 11-79.
- HEIDEGGER, M. “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962, p. 173-219.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 2ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1989]
- KLOSSOWSKI, P. “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Même”. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969, p. 93-103.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990 (“A geografia do pensamento”, p. 1-22).

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 6ª ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989 [*Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885].

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: um escrito polêmico [em adendo a Além do bem e do mal como complemento e ilustração]*. 2ª ed. Tradução Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988 [*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift, Dem letztveröffentlichten “Jenseits von Gut und Böse” Ergänzung und Verdeutlichung*, 1887].

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. [*Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1885-1886].

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofia com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [*Die Götzen-Dämmerung – oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1888].

PINGUET, M. “Les années d’apprentissage”. In: *Le Débat*, nº 41, setembro-novembro de 1986, p. 122-131.

PINHO, L. C. “Foucault e Nietzsche: um diálogo”. In: *Reflexão – Enfoques Contemporâneos de Ética*. Campinas, PUC, v. 31, nº 92, jul-dez 2007, p. 51-58.

PROUST, M. *A la recherche du temps perdu*, tomo III, “Le temps retrouvé”. Paris: Gallimard/Flammarion, 1986.