



# O Nietzsche de Foucault, o Foucault de Nietzsche

*The Nietzsche of Foucault, the Foucault of Nietzsche*

Thiago Fortes Ribas<sup>1</sup>

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil

---

## Resumo

Partindo das afirmações de Foucault de que seu o interesse por Nietzsche não está no comentário ou na interpretação fiel de sua obra, o artigo se propõe inicialmente a explicar o sentido daquilo que seria a apropriação foucaultiana de Nietzsche. Para tanto, seguimos as indicações de Foucault segundo as quais o foco de seu interesse residiria na problemática nietzschiana da verdade enquanto possuidora de uma história e como transpassada por uma vontade. Assim, a questão da transformação de si pelos jogos de verdade, noção com a qual Foucault relê retrospectivamente seus livros desde *História da loucura*, aparece ligada diretamente a Nietzsche. Em seguida, propomos um exercício de pensamento pelo qual a noção de Nietzsche do “filósofo do futuro”, detalhada em *Além do bem e do mal* como aquele que vai além da tarefa

---

<sup>1</sup> Bolsista Capes

---

puramente crítica e cética, relaciona-se com a noção de Foucault do filósofo como alguém que está constantemente aberto para realizar “experiências” com si mesmo.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Foucault. Filósofos do futuro. Experiência. Além do homem.

## Abstract

Taking as a departure point Foucault’s statement that his own interest for Nietzsche’s philosophy does not rely upon a mere commentary or a faithful interpretation of Nietzsche’s works, this text aims at clarifying the meaning of Foucault’s appropriation of Nietzsche. In order to do so, we firstly follow Foucault’s suggestion that the focus of his interest for Nietzsche’s philosophy resides in the German philosopher’s understanding that truth is intrinsically historical and is always trespassed by a certain kind of will. In this sense, Foucault’s retrospective interpretation of his own works as characterized by the transformation of oneself by means of submitting oneself to truth-games appears to be linked to Nietzsche’s train of thought. Right away, we propose a thought-experiment according to which Nietzsche’s notion of the ‘philosopher’s of the future’, detailed in *Beyond Good and Evil* as the one who goes beyond purely critical and skeptical tasks, is to be related to Foucault’s notion of the philosopher as someone who is constantly opened to perform ‘experiences’ with himself.

**Keywords:** Nietzsche. Foucault. Philosopher’s of the future. Experience. Overman.

---

## Introdução

A ideia deste artigo surgiu da leitura de dois textos de Oswaldo Giacoia Júnior. Ao primeiro deles devo a provocação do título: *O Platão de Nietzsche*. *O Nietzsche de Platão* (1997), o qual inspira a oportunidade de travar

a discussão não somente no que diz respeito à leitura que um filósofo fez de outro, mas também, e de maneira a enriquecer a reflexão, comparando determinadas figuras da filosofia de um com a atuação filosófica do outro. Ao segundo texto devo a indicação de onde procurar aquilo que poderia ser entendido como o Foucault de Nietzsche, pois, em seu texto *De Nietzsche a Foucault: impasses da razão?* (2004), Giacóia sugere a aproximação de Foucault com a figura nietzschiana do filósofo do futuro. A aproximação de Giacóia me parece não só legítima como frutífera, afinal, tomando o devido cuidado para não se cometer simplificações que empobreceriam a discussão, ela possibilita tanto uma possível compreensão daquilo que poderia ser entendido hoje como a atuação do filósofo do futuro de Nietzsche, como também chama à atenção para aspectos fundamentais do pensamento de Foucault, frequentemente pouco considerados.

Propor um Foucault de Nietzsche pode parecer absurdo, principalmente pela irregularidade cronológica; no entanto, propor um Nietzsche de Foucault seria quase tão problemático. Foucault nunca pretendeu fazer o comentário da obra nietzschiana, nem muito menos estabelecer aquilo que seria verdadeiro para Nietzsche. Apesar do título da entrevista de 1966, realizada juntamente com Deleuze, mencionar a ideia de se devolver a verdadeira face a Nietzsche<sup>2</sup>, o propósito ali não poderia ser mais distante da busca por uma interpretação definitiva. Por outro lado, tratava-se antes de preparar o caminho para que se pudesse “construir um terreno de jogo” (FOUCAULT, 1994a, p.551) para o trabalho histórico e crítico sobre a obra nietzschiana: era preciso estabelecer a edição crítica de Nietzsche para superar os procedimentos de má-fé realizados pela irmã do filósofo e também a fim de promover uma leitura mais rigorosa de sua obra contra polêmicas superficiais. A despeito de ter contribuído com este trabalho de edição crítica, Foucault, diferentemente de Deleuze, pouco escreveu sobre Nietzsche. Mesmo se colocando desde da *História da loucura* sob sua herança, ele próprio publicou em vida somente dois textos em que abordou diretamente a pesquisa nietzschiana: o primeiro, publicado em 1967, é intitulado *Nietzsche, Freud, Marx*, e o segundo, publicado em 1971, tem o título *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Foucault também proferiu aulas e conferências sobre Nietzsche, mas podemos afirmar sem ressalvas que nunca foi sua preocupação estabelecer uma interpretação que se pretendesse canônica sobre a filosofia de Nietzsche. Deste modo,

---

<sup>2</sup> Trata-se da entrevista intitulada “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage” (FOUCAULT, 1994a, p.549)

o Nietzsche de Foucault não é um autor, tampouco um sistema coerente que seria preciso reconstruir, mas, antes de tudo, uma ferramenta de que foi preciso se apropriar. Trataremos inicialmente neste artigo de esclarecer o sentido desta apropriação foucaultiana.

Em segundo lugar, analisaremos a formulação que Nietzsche propôs dos “filósofos do futuro” em “Nós, eruditos”, sexto capítulo de *Além do bem e do mal*. Em meio à discussão sobre a hierarquia entre a ciência e a filosofia, surge a imagem desses filósofos vindouros. O aspecto que interessa explorar nessa imagem é o da experimentação arriscada de si mesmo que, no contexto mencionado, parece caracterizar com precisão surpreendente o empreendimento arqueogenalógico de Foucault.

## O Nietzsche de Foucault

O ano de 1953 marca o impacto de Nietzsche no pensamento de Foucault. Se antes Foucault já conhecia sua obra, foi só então que o autor de *Assim falou Zaratustra* começou a ser para ele um desafio constante, um convite para ir além de si mesmo. Ao contrário do que o tema das divisões trágicas da cultura, presente no prefácio de *História da loucura*, possa sugerir, segundo o próprio Foucault os textos de Nietzsche que mais lhe interessaram foram aqueles escritos no período de 1880, sendo a temática da verdade, em sua história e em sua relação com certa vontade, aquilo que para ele constituiu o elemento de maior interesse.<sup>3</sup> Nietzsche chegou ao pensamento foucaultiano acompanhado principalmente de Bataille e Blanchot, de sorte que este primeiro contato se fez acompanhar por uma noção de experiência ligada à transgressão de si. Tendo sido formado em um ambiente acadêmico voltado ao comentário filosófico dos clássicos, e no qual as correntes dominantes do pensamento contemporâneo eram o marxismo e a fenomenologia, Foucault enxergou em Nietzsche e naqueles dois autores uma alternativa para escapar de um cenário que não lhe satisfazia:

não é tanto a própria história do pensamento de Nietzsche que me interessa, mas essa espécie de desafio que senti o dia, muito tempo atrás, em que li Nietzsche pela primeira vez; quando se abre a Gaia Ciência ou Aurora depois de ter sido formado na grande e velha tradição universitária, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, e

<sup>3</sup> Ver FOUCAULT, 1994d, p.444

que se chega a esses textos um pouco engraçados, estranhos e desenvoltos, fala-se a si mesmo: muito bem, eu não vou fazer como meus camaradas, meus colegas ou meus professores, tratar isso sem dar importância. Qual é o máximo de intensidade filosófica e quais são os efeitos filosóficos atuais que se pode tirar desses textos? Aí está o que foi para mim o desafio de Nietzsche. (FOUCAULT, 1994d, p.445-446)

Foi preciso certo deslocamento de sua formação universitária para que fosse possível o surgimento do arqueólogo. Foucault reitera em diversas entrevistas, mas também nos textos de suas duas teses de doutorado, defendidas em 1960, sua dívida para com Nietzsche para que aquele deslocamento teórico pudesse ter ocorrido. A teoria fenomenológica do sujeito, a história dialética pensada nos termos de totalização ou a filosofia voltada para teoria do conhecimento eram temas dominantes na universidade francesa, sendo que nenhum deles permitiria a Foucault explorar o desassossego que o tomava. Tratava-se de buscar uma crítica do sujeito comprometida com uma história da verdade e da racionalidade que permitissem uma filosofia demolidora de nossas certezas, capaz de solapar supostas evidências sobre nós mesmos. No nascimento de sua arqueologia era posta para fora do jogo a tarefa fenomenológica de reconstruir a experiência cotidiana com o intuito de reencontrar nela aquilo que há de fundação do sujeito. Essa recusa dos modelos hegemônicos de se conceber a experiência no pensamento francês era necessária para que surgisse a tarefa da “experiência-limite”, ou seja, a “tarefa da dessubjetivação.” (FOUCAULT, 1994d, p.43) Esse era o máximo de intensidade oferecido pelo desafio nietzschiano: não se tratava de reconstruir seu pensamento ou de buscar ler a sua obra com o máximo de fidelidade, ao contrário, tratava-se de retirar de Nietzsche aquilo que há de mais importante, a saber, os efeitos que seus textos podem causar hoje em nosso pensamento.

Alguns anos após o fim da segunda guerra mundial, Nietzsche era ainda um filósofo suspeito na França. Seus livros e seu nome haviam sido usados das maneiras mais hediondas. Muitos dos comentadores que não o associavam ao nazismo, faziam, no entanto, leituras muito rasas ou muito sistemáticas, tratando Nietzsche como mais um filósofo a se fazer a história de pensamento, como se a reconstrução da coerência estrutural de suas teses fosse aquilo que levaria à verdadeira e definitiva compreensão de sua filosofia. Em oposição a tal tendência, Jules Vuillemin, em artigo de

1951<sup>4</sup>, já alertava para o efeito paradoxal da literatura nietzschiana, uma vez que “por ela, nós sejamos levados a esquecer Nietzsche para tornar-nos seus discípulos.” (1951, p.1921) Ora, é justamente essa “função autor” (FOUCAULT, 1994a, p.798), que aprisiona a intensidade filosófica de um pensamento em seu mero comentário, tão comum até hoje em nosso modo de fazer história da filosofia, aquilo que não interessava Foucault. A fim de caracterizar o alvo de seu interesse poderíamos dizer que Foucault ecoa as palavras de Vuillemin quando, em passagens muito conhecidas, afirma que sua rejeição de algumas teses nietzschianas, ao invés de o afastar dele, confirmaria seu nietzschianismo<sup>5</sup>. Para ambos, ser um “discípulo” de Nietzsche não é ser um seguidor ou um crente (Zaratustra não queria seguidores), mas se habituar com determinado exercício filosófico de escrita, certo nomadismo do pensamento, que impede o repouso em verdades adquiridas. No mesmo artigo Vuillemin parece ainda adiantar o que constitui tal exercício filosófico nietzschiano, tão caro a Foucault, e como ele se relaciona com a conquista de um estilo:

A individualidade é o absoluto. Isso não quer dizer, em Nietzsche, um *pathos* romântico do indivíduo, um lamento tão dramático que ele nunca está satisfeito, mas a ideia da vida humana como obra de arte. A individualidade não é dada; ela é conquistada. Ela é a obra da razão que transforma nossa natureza. Ela é a aparição de um estilo. É bem isso que indica a ideia que o objetivo da humanidade não se encontra em um fim da história, mas somente em suas mais altas espécimes, precisamente naqueles que merecem suas humanidades pelo exercício de seus domínios, pelo ultrapassamento de si mesmos. (1951, p.1950)

Um estilo aparece quando há um distanciamento em relação à perspectiva predominante de seu próprio tempo, quando se dá uma singularização, como aquela que caracteriza uma obra de arte. Em oposição às teleologias que traçam o destino da humanidade, o primado da individualidade não está ligado a um fechamento de si em relação ao mundo, mas, ao contrário, a um destaque em relação a uma perspectiva vigente: seu contrário é a uniformização. Este ir além de si mesmo para conquistar sua individualidade

---

<sup>4</sup> Agradeço a Daniel Defert a indicação deste artigo de Jules Vuillemin. Segundo Defert, este artigo foi importante para Foucault no início da década de 1950, época em que realizava suas primeiras leituras de Nietzsche.

<sup>5</sup> Ver FOUCAULT, 1994d, p.704

parece ter tido efeitos intensos no pensamento foucaultiano na década de 1950. Em sua tese complementar, por exemplo, Foucault irá afirmar que contra a ilusão antropológica recebemos de Nietzsche uma “verdadeira crítica” (2011a, p.111) que recusa e desarma a questão sobre a verdade humana: trata-se da afirmação do Além-do-homem, ou seja, da afirmação da tarefa de ir além das verdades que nos foram dadas para a conquista de algo outro, algo impossível de ser globalizado.

No entanto, muito mais que “apenas um grande crítico”, à maneira de Kant, o “Chinês de Königsberg” (BM 210), Nietzsche seria aquele que nos ensina a “filosofar com golpes de martelo’, ver com um olhar matinal o que é a ‘*Morgenrote* [Aurora], compreender o que nos retorna no Eterno Retorno” (FOUCAULT, 2011a, p.96). Nesse começo da década de cinquenta Foucault endossa a classificação nietzschiana de Kant como um crítico e não como um filósofo propício ao futuro. Em Nietzsche, ao contrário, a busca pela individualidade é simultaneamente a recusa das essências preestabelecidas, é a negação violenta de um peso a se carregar, em prol da afirmação da possibilidade de criação de si. Na ideia da conquista da individualidade se busca a potência da criação, que só pode estar presente quando deixamos de procurar uma verdade preestabelecida sobre o que devemos ser. Como escreve Deleuze sobre o “Sim” de Zaratustra: “afirmar significa aliviar, tirar a carga do que vive, dançar, criar.” (2006, p.160) Se no início da década de 1950 Foucault orientava-se por um pensamento antropológico de viés tanto fenomenológico e quanto marxista,<sup>6</sup> vemos que no final desta mesma década é junto ao pensamento que declara a morte do homem e a morte de Deus que sua filosofia encontrará suas condições de possibilidade: com Nietzsche, desprendendo-se das amarras transcendentais do homem, “o saber convida hoje a fazer experiências sobre nós mesmos.” (FOUCAULT, 1994b, p.155)

Percorrido o caminho que o libertará do humanismo, vemos que todas as obras de Foucault, de *História da loucura* até os últimos volumes de *História da sexualidade*, estarão imbuídas do “*espírito histórico*” (GM I 2) nietzschiano e tratarão de devolver mobilidade às nossas práticas por meio de um trabalho de desconstrução das evidências que as imobilizavam. As verdades sobre o homem, sua loucura, sua linguagem, seus crimes, sua justiça, sua sexualidade, etc., serão questionadas em suas condições históricas de possibilidade e vislumbradas em sua produtividade a partir da análise das

---

<sup>6</sup> Trabalhei sobre a trajetória foucaultiana dos primeiros escritos da década de 1950 até 1962 no meu livro “Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia”, publicado em 2014.

relações de poder-saber que lhes são subjacentes. Conceber essas práticas em suas condições históricas é recusar suas supostas naturalidades, ou seja, é mostrar que seu caráter aparentemente incondicionado não passa da confortável ilusão de que não seríamos responsáveis por elas. Tratava-se, em suma, de manter um “ceticismo sistemático a respeito de todos os universais antropológicos.” (FOUCAULT, 1994d, p.634) Tal ceticismo tinha o caráter de uma atitude metodológica essencial para que fosse possível realizar as descrições dos acontecimentos históricos dos regimes de verdade que condicionam nosso modo de pensar, ou seja, para que, pelo exercício de si no pensamento, fosse possível uma superação de seu próprio tempo.

Quando compreendidas as descrições foucaultianas dos regimes discursivos que nos impõem certas evidências, o efeito provocado pela problematização dessas naturalidades pode ser visto como libertador ou como aterrorizador. As identidades e as práticas que nos são impostas na sedimentação de uma evidência não constituem apenas o confinamento do diferente, mas produzem também efeitos tranquilizadores ao fornecerem uma orientação. Sabe-se que a recepção de *História da loucura* entre psicólogos e psiquiatras ou de *Vigiar e punir* entre agentes de vigilância causou grande incômodo<sup>7</sup>. A organização de congressos entre profissionais da saúde mental para excomungar *História da loucura* prova a inquietação que o livro foi capaz de provocar. O problema maior não seria um desacordo das análises foucaultianas com respeito à “realidade” das práticas psiquiátricas ou prisionais, descritas com minúcia pelo método arqueológico, mas sim a incômoda questão, o que fazer depois de sua leitura? Como agir quando o sentido de nossas práticas é solapado sem que se forneça outro em troca? Se isso que fazemos de nós mesmos não é necessário, nem responde as demandas que se acreditava responder, então, o que devemos fazer? Essas perguntas ficam sem respostas em Foucault, que entende que o papel do intelectual não é legislar ou oferecer soluções para os problemas que estão postos em nossa atual perspectiva de ação, mas oferecer uma nova perspectiva repleta de novos problemas justamente naqueles pontos em que se acreditava haver soluções.

Trata-se de um empreendimento arriscado, pois uma vez demonstrada a condicionalidade de um campo de certezas não há mais volta possível à efetividade dos fundamentos transpostos e criticados de tal

---

<sup>7</sup> Em entrevista Foucault relata o efeito paralisante que *Vigiar e Punir* teve entre agentes de vigilância que o leram. (Ver FOUCAULT, 1994d, p.47)

campo. Quando Foucault critica o pensamento humanista moderno, não poderá mais recorrer às facilidades que seus transcendentais nos ofereciam. Não se tratará, tampouco, de opor à verdade antropológica uma outra verdade mais fundamental, como se esta fosse enfim capaz de iluminar o caminho. Os perigos que rondam as ciências humanas e que Foucault tornou visíveis não estão relacionados a seus usos “ideológicos” que nos desviariam da verdade. Foucault se recusava a analisar o problema das verdades antropológicas segundo o eixo ciência/ideologia, preferindo atentar para os acontecimentos históricos que deram lugar a tal configuração de saberes. Rejeitando certo marxismo universitário francês que estaria preocupado em separar a verdade científica da ideologia política, Foucault concebe os jogos de verdade como o solo efetivo das disputas políticas, sendo a própria verdade o problema político essencial: “A questão política, em suma, não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia: é a própria verdade. Daí a importância de Nietzsche.” (FOUCAULT, 1994c, p.160) Deste modo, o grande problema das diferentes formas de pesquisa antropológica era o de não atentar para a historicidade do sistema de pensamento que enseja algo como um discurso verdadeiro sobre o homem, fundamentado pela própria faculdade humana de conhecimento. Somente no interior deste “círculo antropológico” (FOUCAULT, 1961, p.633) da modernidade é que algo como a verdade interna do homem pode ser por ele mesmo pronunciada. Trata-se de mostrar como foram construídas as verdades sobre o homem em um sistema de pensamento que constituiu uma perspectiva ao mesmo tempo ontológica e histórica – um *a priori* histórico – que delimita o que podemos ser, pensar e fazer hoje: propondo este diagnóstico de nós mesmos era também possível apontar uma perspectiva para além desta delimitação. No entanto, ao se oferecer essa nova perspectiva Foucault não oferecia um novo direcionamento a qualquer porto seguro.

O “diagnóstico do presente” (FOUCAULT, 1994a, p.606) é, desde muito cedo, caracterizado por Foucault como a tarefa da filosofia contemporânea depois de Nietzsche. Ao invés de se colocar em luta por um ideal humanista definido, para o arqueólogo é preciso se perguntar: “quem nós somos hoje? O que é esse “hoje” no qual nós vivemos?” (Ibid., 613) Em tal problematização temos que considerar a historicização desse “nós”. Não se trata de um questionamento sobre o nosso ser enquanto sujeitos transcendentais, mas sim enquanto singularidades históricas. Vemos também que o trabalho sobre “si mesmo”, sempre enraizado nas relações históricas constituidoras de nossa atualidade, é pensado, portanto, sempre com outros. Foucault escrevia

para se transformar constantemente: como afirma em passagem clássica de *Arqueologia do saber*, ele escrevia “para não ter fisionomia” (1969, p.28). Mas ele também sabia que a experiência de si mesmo no pensamento só é possível com a simultânea transformação das relações que nos constituem. Logo, o singular “si mesmo” que se quer ultrapassar tem, na verdade, um sentido plural, evidenciado pelo uso recorrente da expressão “nós mesmos”. Ou seja, se o foco da sua filosofia está na busca da transformação de si, no ir além de si mesmo, isso só é possível na construção de outra perspectiva, que nunca poderá ser concebida somente como um ponto de vista pessoal, mas sim um sistema de pensamento compartilhável, uma vez que produzido em um enraizamento histórico crítico de rigorosa retidão intelectual, e, ao mesmo tempo, nunca generalizável, pois permanecerá sempre sendo *uma* perspectiva. Como afirma Nietzsche: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.” (HH I 2) Segundo tal perspectiva, aquilo que se torna uma necessidade é a modéstia daquele que sabe não possuir o ponto de vista divino capaz de valer universalmente. A filosofia precisa se reconfigurar, renunciando ao absoluto e imbricando-se com a história.

Em entrevista de 1968 Foucault afirma o seguinte:

Creio que o interesse que sempre manifestei por Nietzsche, o fato de que eu jamais o coloquei como objeto do qual se fala, que sempre tentei colocar minha escrita sob o parentesco dessa figura um pouco intemporal, maior, paternal de Nietzsche, é precisamente ligado ao seguinte: para Nietzsche, a filosofia era antes de tudo diagnóstico, ela tinha relação com o homem uma vez que ele estivesse doente. Em resumo, para ele, ela [a filosofia] era por vezes o diagnóstico e a violência terapêutica das doenças da cultura. (FOUCAULT, 2011b, p.41-42)

Vemos novamente que a figura de Nietzsche não poderia ser para Foucault a de um simples objeto a se interpretar, como se fosse possível dominá-lo pelo conhecimento. Ao contrário, Nietzsche importa para Foucault porque sua filosofia é ainda atual, porque continua a ensinar como perseverar na vocação filosófica em uma época em que não é mais possível qualquer pretensão à totalidade. Com a morte de Deus, aprendemos com Nietzsche que não devemos tentar contornar a impossibilidade de se descobrir um sentido absoluto ou uma verdade universal, mas sim abraçar a ideia de que não há verdades necessárias para que surja a possibilidade de criação.

Em um tempo de crise de valores e ausência de fundamentos, enquanto o niilista incompleto exprime sua falsa lucidez ao desesperar pela falta de sentido, a filosofia nietzschiana nos convida a assumir pela primeira vez a convicção de que não se tem a verdade sem com isso deixar-se paralisar. Com a tarefa nietzschiana da criação de si mesmo, a falta de um sentido absoluto não se deixa acompanhar pelo desespero: “um outro sonho de reconciliação, um *novo sentido*... Mas por que diabo vocês precisariam dele?” (LEBRUN, 1983, p.36) Trata-se para Foucault de encontrar em Nietzsche outra forma de fazer filosofia, longe da exigência de fornecer metas para humanidade.

O diagnóstico, forma pela qual a filosofia encontra sua faceta mais atual, aparece longe também das exigências de impessoalidade próprias a uma filosofia transcendental com sua razão pura. “Nada ou quase nada, como soube dizê-lo Nietzsche, é impessoal num filósofo. Assim, em tudo quanto ele escreveu, o intento de comprovação objetiva é inseparável da provação subjetiva do pensador.” (NUNES, 2010, p.120) Assim, no jogo da verdade, no qual experimentamos e modificamos a nós mesmos, há o interesse e a “provação” pessoal em conjunto com o rigor da “comprovação objetiva”. A perspectiva genealógica é aquela que, ao mesmo tempo em que reconhece por honestidade – poderíamos dizer também, por proibidade intelectual – seu posicionamento estratégico nas relações de poder, acaba por reconduzir toda perspectiva a sua parcialidade para assim combater os absolutismos transcendentais. Ao se admitir a própria parcialidade não se abre mão dos mecanismos teóricos de construção de verdade, como explica Foucault sobre seu modo de escrever aquilo que ele denomina um “livro-experiência”:

é preciso que aquilo que ele [o livro] diz seja verdade em termos de verdade acadêmica, historicamente verificável. Ele não pode ser exatamente um romance. Entretanto, o essencial não se encontra na séria dessas constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis, mas principalmente na experiência que o livro permite fazer. Ora, essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; ela é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que passará a existir depois. (1994d, p.44-45)

Levada às últimas consequências, a pesquisa genealógica sobre um determinado objeto acaba por suprimir a forma de existência atemporal desse próprio objeto, trazendo à tona sua meticulosa construção histórica através da pesquisa de sua “emergência” e sua “proveniência”, temas contrários

à solene busca metafísica da “origem” essencial de algo. No entanto, o valor dessa pesquisa não se mede em termos de veracidade, afinal, uma das consequências da genealogia é o “sacrifício do sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 1994b, p.154) e, com ele, a recusa da ideia da verdade como descoberta. A verdade aparece, então, como ficção, mas o caráter ficcional de sua pesquisa de modo algum pode ser entendido como negligência de critérios epistemológicos. A ficcionalidade da pesquisa admitida por Foucault volta-se às práticas que ele estuda. Tanto a arqueologia quanto a genealogia oferecem interpretações históricas que se reconhecem como nada mais que interpretações, afinal, com Nietzsche aprendemos que “tudo já é interpretação” (FOUCAULT, 1994a, p.571) Portanto, se *História da loucura*, *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas*, *Vigiar e Punir* e os três volumes de *História da sexualidade* não passam de ficções, como admite Foucault, isso não quer dizer que sejam fábulas, mas sim que, partindo de documentos “verdadeiros”, promovem uma experiência transformadora de nós mesmos e de nossa relação com os nossos saberes, demonstrando justamente o caráter ficcional de campos epistemológicos específicos.

Ao discutir o caráter ficcional da pesquisa de Foucault, Judith Butler não tem dúvidas acerca da importância de Nietzsche. Butler compara o procedimento foucaultiano com o método ficcional usado por Nietzsche em suas “historietas” sobre a origem dos valores contadas em *Genealogia da moral*:

Nenhuma destas historietas podem ser localizadas no espaço e no tempo, e qualquer esforço em tentar encontrar embasamento histórico para a genealogia nietzschiana irá fracassar inevitavelmente. [...] Um nobre declara que algo é verdadeiro e isso torna-se verdade: o ato de fala instaura o valor e se torna algo como a ocasião atópica e atemporal do nascimento dos valores. A própria maneira como Nietzsche 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 torna-se ela mesma um exemplo de produção de valores, colocando em ação o próprio processo relatado. (BUTLER, 2005, p.96)

As narrativas nietzschianas de reconstrução do ato de fala instaurador de valores, ou seja, as descrições do vir a ser dos valores morais, são voltadas para o desmonte da concepção da moral como atributo inato. A concepção ultrapassada é conduzida à sua ficcionalidade justamente por uma narrativa igualmente fictícia. Assim, também as “ficções” que constituem as descrições arqueológicas ou genealógicas, indistintamente dos saberes que

elas analisam, produzem efeitos de verdade. Entretanto, diferentemente dos saberes analisados, ao transgredir o sistema de pensamento hegemônico, suas descrições constroem uma perspectiva nova, com uma valoração diferente. Nessa fabricação descritiva trata-se, então, de constatar a possibilidade de se perceber diferentemente determinados mecanismos que haviam sido naturalizados. De modo semelhante à genealogia nietzschiana, as experiências descritivas de Foucault operam uma mudança de cenário ao colocarem-se no jogo da verdade através da ficção, porque, dessa forma, a própria verdade não será mais oposta à ficção. Nesse sentido, seguindo o perspectivismo nietzschiano, a realidade não é entendida como alguma coisa a se descobrir, mas como algo que está sempre em disputa dentro dos rituais que a produzem.

Como afirma Descombes, se é verdade que encontramos na formação da pesquisa foucaultiana uma rigorosa vertente documental, herdada principalmente da epistemologia francesa de Canguilhem e Bachelard, por outro lado a herança nietzschiana da polêmica afasta Foucault de qualquer pretensão de neutralidade objetiva.

De uma parte, o estilo de Foucault é positivista: procura a evolução dos conceitos e do pensamento nos documentos que são os diferentes estados de diferentes saberes. É, portanto, indispensável passar pelos textos, os arquivos, os documentos e os momentos. Mas, de outra parte, Foucault, leitor de Nietzsche, não crê de maneira alguma no *fato* dos positivistas. Ele não ignora que toda interpretação é polêmica: propor uma interpretação é declarar guerra a uma interpretação vizinha; com efeito, toda interpretação de um fato pretende dar o *sentido* desse fato; mas os fatos não têm por eles mesmos nenhum sentido, a interpretação não encontra um sentido dos fatos a não ser os fazendo falar, de modo que a interpretação de um fato é sempre, na realidade, a interpretação de uma primeira interpretação disfarçada de fato bruto e positivo. (DESCOMBES, 1979, p.138)

Realizados com acuidade histórica e documental, os livros de Foucault são, antes de tudo, empreendimentos polêmicos: são formas de problematização dos jogos históricos de verdade que se pretendem armas do pensamento. Cada um de seus livros constitui “uma prova (imane) da contingência das categorias atuais do pensamento para poder imaginar, e sobretudo fazer existir, formas novas de realidade”. (LORENZINI e SFORZINI, 2013, p.17) Enfrentam, dessa forma, as interpretações dominantes que, “disfarçadas de fato bruto e positivo”, reivindicavam para si a completude de um campo

epistemológico que se supunha absoluto. Com tais exercícios de si no campo da verdade, Foucault abre uma alternativa para não ser conduzido por certas formas de racionalidade. Ou seja, enquanto um dado campo de certezas era considerado necessário, nossas práticas encontravam-se presas a ele. No momento, entretanto, em que se desnaturalizam as categorias de pensamento desse campo, nossas práticas ganham direito a se reconfigurar segundo outras razões.

Para Foucault, tanto quanto para Nietzsche, a possibilidade de conferir valor de verdade a algo não é negada; no entanto, temos que atentar para o fato de que esse valor de verdade somente pode ser conferido no interior de um sistema de verificação histórico e estrategicamente localizado:

se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se. (FOUCAULT, 2006, p.14)

A vontade de verdade é a vontade de que a verdade proveniente de sua perspectiva tenha valor universal. Colocando os termos dessa forma, a milenar questão da verdade é ressignificada, não estando em jogo simplesmente a aplicação dos procedimentos de verificação, como se o essencial fosse a busca pelos melhores critérios de separação entre o falso e o verdadeiro, mas questiona-se a própria institucionalidade histórica dos sistemas de produção de verdade e as relações de poder que os transpassam. Em princípio, no interior de um determinado sistema de pensamento a verdade e a falsidade podem ser estabelecidas meramente seguindo os critérios que permitem a avaliação de uma sentença, de uma doutrina, etc. No entanto, uma vez que se coloquem as questões genealógicas da vontade de verdade e da história da verdade, a linguagem que estrutura determinado sistema de pensamento passa a ser vista como pertencente a *uma* perspectiva, com seu conjunto de valores, objetos, formas de enunciação, conceitos e estratégias discursivas. Por isso, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma que com a morte de Deus é preciso perder a confiança na gramática. (*A razão na filosofia*, 5) Assim, longe de aparecer simplesmente como dados imediatos, as regras

do discurso presentes nos jogos históricos de verdade se apresentam como um “bem – finito, limitado, desejável, útil” (FOUCAULT, 1969, p.158), vale dizer, como objeto pelo qual se luta. Apesar da pretensão de possuir critérios capazes de estabelecer verdades que valeriam incondicionalmente, ou seja, de possuir um valor em si, toda perspectiva é apenas uma dentre muitas possíveis, sem que haja critérios absolutos capazes de definir qual seria a melhor.

Deste modo, assim como não se trata em Nietzsche ou em Foucault de uma simples negação de toda verdade, e sim de uma afirmação da condicionalidade histórica das verdades, para Foucault também não se trata tampouco de uma busca ingênua e totalizante de desconstrução de toda forma de verdade pela qual nossas práticas são conduzidas, pois trata-se sempre de problematizações específicas. Mas como delimitar os campos cuja condicionalidade histórica se deseja mostrar? Ora, aqui vemos que o início da investigação parte sempre de seu interesse pessoal. Foucault relata que suas pesquisas sobre a loucura, a medicina clínica, a prisão ou a sexualidade surgiram de experiências pessoais diretas (1994d, 46). Ligadas a um interesse particular do começo ao fim, suas pesquisas devem ultrapassar o plano da pura subjetividade individual e permitir uma transformação apta a ser vivenciada também por outros. Aquilo que é transformado é a ideia que fazemos de nós mesmos com nosso saber. Ou seja, pela desnaturalização do nosso saber atual, a suposta impessoalidade do campo epistemológico ultrapassado é denunciada em seus efeitos de poder, os quais privilegiavam uma dada estruturação da realidade, ensejando-se assim não apenas a percepção das forças que ali se impunham silenciosamente, como também permitindo a possibilidade da construção de outra estruturação do real. Ora, se a construção de um sistema alternativo de pensamento aparece como pessoal, vemos que isso se dá pela derrubada da aspiração de qualquer impessoalidade. Parte-se de uma inquietação pessoal que gera uma reflexão em certa medida individual, pois, no caso de Foucault ou de Nietzsche, a genealogia é o trabalho solitário sobre um campo de saber específico. No entanto, ao cabo do empreendimento produz-se uma interpretação que pode e que deverá ser compartilhada coletivamente, uma vez que tanto a inquietação pessoal iniciadora do processo quanto os mecanismos genealógicos de constatação de verdade são gerados no contexto de uma estrutura de saberes compartilhada. Assim, a busca incessante por diferentes modos de experiência de si provoca inevitavelmente uma transformação do mundo

em que vivemos com outros, produzindo modos singulares de existência que são, simultaneamente, compartilháveis.

Como vimos acima, Nietzsche foi a ferramenta que Foucault encontrou para fugir de uma filosofia acadêmica que se pretendia impessoal, tendo em vista formular um diagnóstico crítico do presente e uma filosofia como experiência de nós mesmos. No entanto, vimos também com Foucault que para que algo tenha efeitos de verdade é preciso respeitar os critérios de verificação que se estabelecem em um sistema de pensamento vigente. Assim, por um lado é certo que para Foucault “a única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é, precisamente, utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Portanto, que os comentadores digam se se é fiel ou não, isso não tem nenhum interesse.” (FOUCAULT, 1994b, p.753) Por outro lado, no entanto, a despeito desse desprezo pelo trabalho de comentário dos textos filosóficos, temos que entender que Foucault não está de modo algum afirmando que a utilização dos textos de Nietzsche não precise passar por um rigoroso trabalho crítico. Em outras palavras, para que fosse possível a utilização de um pensamento como o de Nietzsche, Foucault teve de construir uma ferramenta de trabalho histórico e crítico factível a partir dos textos nietzschianos. Fazer o seu pensamento “ranger” e “gritar” não significava poder afirmar qualquer coisa sobre ele, mas sim levá-lo aos seus limites para que, com Nietzsche, fôssemos todos levados aos nossos próprios limites.

## O Foucault de Nietzsche

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche dedica alguns parágrafos para descrever mais longamente que em outros momentos como seriam os “filósofos do futuro”, caracterizados com esse nome por serem diferentes daqueles que ele enxergava em seu tempo. Tal descrição surge em meio a uma discussão sobre os limites da ciência e da filosofia: Nietzsche enxerga em seu tempo “uma imprópria e funesta inversão hierárquica” (BM 204) entre essas áreas. Se outrora a ciência havia sido subordinada à teologia, naquele momento Nietzsche via o anseio da ciência em legislar sobre a própria filosofia. Esse fato se explicaria pela desvalorização sofrida pela filosofia que, ao assumir um papel correlato ao da ciência, é hierarquicamente rebaixada. Para aquele a quem ele chama de “homem utilitário”, figura significativa da

nossa atual configuração cultural, a filosofia apareceria como algo que não traz benefícios. Nietzsche observa também que, pelo fato de alguns terem se deixado levar pela má influência de um filósofo, com o passar do tempo, e com a inevitável desilusão, teria surgido “uma indisposição geral para com toda a filosofia.” A causa de tal inversão de valores não deixaria de estar igualmente relacionada à “própria mesquinhez dos novos filósofos”, pois os autodenominados “filósofos da realidade” ou “positivistas” são, na visão de Nietzsche, “todos homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência. [...] A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade apenas um tímido epouismo e doutrina de abstenção: [...] Como poderia uma tal filosofia – *dominar?*” (BM 204) Em poucas palavras, a ciência confia na sua superioridade hierárquica quando a filosofia se resigna à tarefa de uma “teoria do conhecimento”, abrindo mão de sua vocação principal, a saber, sua vocação para dominar, ou seja, apontar o “para onde” tendo no horizonte a questão dos valores.

De acordo com Nietzsche, uma dificuldade a ser superada para correção dessa imprópria “inversão de valores” diz respeito à própria figura do filósofo, longamente confundido com o “homem de ciência e erudito ideal” ou com o “religioso-exaltado, dessensualizado, ‘desumanizado’, entusiasta e ébrio de Deus”. (BM 205) Ao contrário desses espíritos cansados, necessitados de estabilidade, o filósofo não é um homem que busca a prudência fugindo de todo perigo, mas sim alguém que “arrisca *a si próprio* constantemente”. (BM 205) O efetivo pensamento filosófico não é uma parada que exige a abstinência dos sentidos, como se enfim pudéssemos descansar ao encontrar a terra firme, mas sim movimento, mudança, experimentações arriscadas. Nietzsche é categórico quando descreve o que entende como a força do espírito: “A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos.” (A 573) Se a plebe confunde o verdadeiro filósofo com os homens prudentes é porque ela, por definição, não pode saber o que significa filosofar: na terminologia nietzschiana, o animal de rebanho é aquele que crê que sua meta deve ser o sossego e o pasto verde para se alcançar uma vida longa. Sem estômago para polêmicas, necessita de uma verdade válida para todos e que direcione sua existência, desconhecendo assim a nobreza na ação de conduzir-se a si mesmo. O tipo de confiança que se manifesta no animal de vida gregária é aquela de se deixar conduzir, ao contrário da confiança do espírito livre que deve “*fluir como uma corrente?*”. (BM 206) Ora, uma verdade supostamente desinteressada e impessoal, capaz de reger uniformemente a

vida comum, é justamente o que a ciência acredita oferecer. Postulando essa forma de verdade “objetiva” a ciência se vê legisladora, tomando o lugar da filosofia.

Algumas retificações fazem-se necessárias, segundo Nietzsche, para que “se dê ‘a cada um o seu’” (BM 211), ou seja, para chegarmos à superação dessa confusão hierárquica. De modo algum trata-se de propor que a filosofia seria capaz de oferecer o que a ciência pretende. Dito de outro modo, não se trata de afirmar que apenas a filosofia poderia afirmar uma verdade objetiva, enquanto a ciência não teria o mesmo grau de pureza ou neutralidade impessoal. Não se tratava de oferecer, através da sua filosofia, uma verdade melhor, mais fundamental e válida para todos: “A última coisa que *eu* prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro.” (EH Prólogo 2) Nietzsche não quer simplesmente inverter os sinais da hierarquia estabelecida em seu tempo entre filosofia e ciência. Ele não quer manter a discussão nos mesmos termos. O problema não é determinar qual das duas seria mais objetiva, porém questionar o valor da própria exigência de objetividade e, simultaneamente, delimitar os domínios da filosofia e da ciência.

Pelo ponto de vista cunhado pela genealogia da moral nietzschiana, essa vontade de apagar-se a si mesmo em um conhecimento objetivo, a vontade de simplesmente espelhar aquilo com que se depara, surgiu de uma valoração moral com base no ressentimento: uma reação contra a distinção da nobreza que, convertendo-se em um preconceito comum aos metafísicos, “está por trás de todos os seus procedimentos lógicos” (BM 2). Opondo-se à moral vigente, à qual sucumbiram os filósofos de sua época, Nietzsche proclama uma “*nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (GM Prólogo 6) Assim, a busca de objetividade é vista como um valor e, como tal, não pode ser aceita por um filósofo sem questionamentos. Se a ciência progride sem se questionar sobre o valor de seus valores, tomando-os como dados e inquestionáveis, a filosofia, tal como Nietzsche a entende, caracteriza-se precisamente por essa radicalidade em seu questionamento.

Entendida dessa forma, tal filosofia não possui precedentes nem poderia florescer em sua época. Para o perigoso exercício dessa filosofia “será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram” (BM 2) Os diferentes sistemas filosóficos anteriores, de Platão a Hegel, tinham em comum o ansio pela verdade, acreditando ser preciso

estabelecer um conhecimento desinteressado para alcançá-la. Por muito tempo o preconceito filosófico que opôs pensamento consciente e atividade instintiva foi mantido. Até então os filósofos enganavam-se a si mesmos, sem perceber que toda lógica carrega “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”. (BM 3) É no próprio Nietzsche que a filosofia como exercício arriscado de si mesmo toma corpo pela primeira vez, preparando com seus próprios experimentos o surgimento de novos filósofos, possuidores de um mesmo *ethos* filosófico que o dele. Como afirma Giacoia:

Aquilo para que sua filosofia nos prepara, a honestidade que ele exige de quem quer que se proponha a acompanhá-lo pelos labirintos do pensamento, é a do questionamento incessante, da autorreflexão se repondo em escala infinita. Esse elemento é constitutivo do que se poderia propriamente denominar o *ethos* da genealogia e da crítica. A doutrina do perspectivismo não é senão a formulação teórica dessa *praxis* filosófica: multiplicação de pontos de vista, deslocamentos constantes, inversões de estimativas de valor, a cada passo, velhos e novos ídolos sacrificados, o golpe do martelo, o assalto, a alegria que afirma o movimento e pratica a ironia contra si mesmo. (2004, p.95)

O propósito da filosofia, após renunciadas as pretensões à imparcialidade ou à objetividade, impróprias à honestidade de um pensamento que se sabe situado no interior de uma perspectiva, está estreitamente ligado à ideia de experiência como sacrifício do eu. Superado o luto por Deus, e com ele o lamento por não se possuir a verdade, vemos que o “trocar de pele”, o “ir além de si mesmo”, o “rir de si mesmo” ou o “ser a má consciência do seu tempo” (BM 212) são as novas formulações da vocação filosófica. Precisamos, no entanto, ter cuidado com a relação que se estabelece com a noção de verdade. Saber-se pertencente a uma perspectiva, renunciando à verdade universal, não quer dizer tornar-se um cético, pelo menos não no sentido em que o ceticismo é entendido como “paralisia da vontade”. (BM 208) Há, para Nietzsche, duas espécies de céticos, estando em jogo na diferenciação que se estabelece entre elas uma questão de força, entendida como capacidade de criação: “grandeza, fortaleza significa, em última instância, elasticidade, graça, *força plástica*.” (GIACOIA, 1997, p.33) Enquanto o cético que declara não se atrever ali onde nenhuma porta se abre é visto por Nietzsche como doente de sua vontade, como alguém que perde-se por não crer, por outro lado, “uma espécie distinta e mais forte de ceticismo [...] dá ao espírito

perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração”. Essa última espécie é vista como representante de um “ceticismo viril” (BM 209), que volta suas forças à “grande política” (BM 208). Novamente podemos recorrer a uma formulação de Giacoia a fim de compreender que a diferença entre pequena política e grande política, noções referidas no final do parágrafo 208 de *Além do bem e do mal*, relaciona-se justamente ao cultivo dos filósofos vindouros:

Se a meta da pequena política consiste em submeter o particular ao universal, o indivíduo à comunidade, tomando o primeiro como instrumento do bem comum, o propósito da *Grande Política* se delinea em sentido inverso. Ele se articula como um programa filosófico que visa defender a exceção *contra* a regra, criar, deliberadamente e experimentalmente, as condições propícias para o surgimento de uma nova aristocracia do espírito, que tomará corpo na figura dos novos filósofos, os espíritos livres, muito livres. Eles, justamente, seriam também os “fortes do futuro”. (GIACOIA, 2002, p.16)

Na noção de grande política, tal como Nietzsche a utiliza nesse momento, a política não pode ser entendida como algo que visa a realização de uma meta para toda a humanidade. Tal entendimento globalizante de meta parece se aplicar muito mais à pequena política, própria dos espíritos cansados, tão fracos que perderam a vontade de criar. Como escreve Giacoia, na grande política trata-se de privilegiar a exceção: o que se quer é favorecer o singular em meio à uniformização daquilo que é demasiado humano. A grande política é justamente o libertar-se das teleologias para ir além das imagens acabadas acerca daquilo que deve ser o homem. Através de uma capacidade crítica elevada e de um “ceticismo viril”, que não confundiremos com a debilidade cética, trata-se de trabalhar para o florescimento de uma espécie de filósofos que serão muito mais que apenas críticos ou céticos, pois “serão experimentadores”. (BM 210) Em vez de buscarem um único direcionamento para toda a humanidade, esses filósofos devolvem a mobilidade ao pensamento.

Para entendermos a minúcia com que Nietzsche descreve a figura dos filósofos do futuro precisamos atentar para a comparação destes com “os trabalhadores filosóficos”. Para um filósofo parece indispensável ter exercitado suas capacidades intelectuais nos “estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores”. (BM 211) A formação filosófica tradicional aparece aqui, então, como uma das precondições. A tarefa do filósofo, no entanto, “requer algo mais – ela exige que ele *crie valores*.” (BM 211) O trabalhador filosófico resigna-se a aplicar, a explicar

ou a abreviar determinações passadas. Assim como o homem objetivo, o trabalhador filosófico “é apenas um instrumento [...] não uma “finalidade em si”.” (BM 207) São úteis, servem bem ao seu desígnio, mas, enquanto meios, não são filósofos no sentido nietzschiano. O valor dos trabalhadores filosóficos está no fato de que seus trabalhos estão à disposição dos “*autênticos filósofos*”, estes sim, “*são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘*assim deve ser!*’, eles determinam o para onde? e para que? do ser humano”. (BM 211) Aqui, porém, nos deparamos com uma pequena dificuldade: dada a recusa nietzschiana de reconhecer no verdadeiro filósofo alguém que traria novas metas para humanidade, como entender essa característica fundamental que diferencia o filósofo do trabalhador filosófico? Se o filósofo não é um melhorador da humanidade, se ele não quer criar novos ídolos, qual é o sentido de denominá-lo comandante e legislador? Se não postula novas finalidades para humanidade, qual pode ser o sentido de afirmar que ele determina o “para onde” e o “para que” do ser humano?

Ora, seria impossível compreender o que está em jogo nessa passagem do importantíssimo parágrafo 211 de *Além do bem e do mal* caso considerássemos que o filósofo autêntico para Nietzsche seria mais um “desses grandes mestres da finalidade” que sempre foram vencidos “pelo riso, a razão e a natureza”. (GC I 1) Nessa figura do filósofo comandante e legislador não se trata de um trabalhador para o bem da espécie, ou de alguém capaz de propor uma nova razão para se viver, um novo sentido da existência. Legislar determinando o “para onde” e o “para que” do ser humano não deve ser tomado como o estabelecimento de um fim para a espécie, mas sim como a criação de novos valores pelos quais nós, enquanto detentores de uma perspectiva, pautamos nossa existência. Criam-se valores, mas isto não quer dizer que eles alcancem a universalização. Querer que todos pensem o mesmo seria desejar o último homem, espécie desprezível a Zaratustra: “Nenhum pastor, e um só rebanho! Todos quereirão o mesmo, todos serão iguais; e quem pensar diferentemente entrará voluntariamente num manicômio.” (ZA Prólogo 5) O homem, para Nietzsche, não deve ser tratado como algo que possuiria uma essência preestabelecida ou uma única meta que seria igual para todos, mas sim como capaz de transformar sua própria natureza, de modular-se de diferentes maneiras: esse é o sentido da afirmação de que o homem deve ser superado. Determinar o “para onde” e o “para que” do homem é mostrar como ele pode ser modificado, como seus valores podem ser reconfigurados: trata-se justamente da vocação filosófica

de direcionar o homem, e não toda a humanidade, para além de si mesmo, alcançando assim sua singularidade.

No entanto, para que seja possível ao filósofo legislar e comandar é preciso antes que ele comande-se a si mesmo. Tarefa difícil, que somente parece possível após um rigoroso exame dos valores que nos formam e direcionam sem que possamos percebê-los. Mas como podemos fazer esse autoexame? Como conhecer-se a si mesmo para poder comandar-se? O que é esse “si mesmo”? “Não é para dentro, para baixo e para o abismo que devemos nos dirigir, mas para o exterior – para as séries de nossos encontros, nossas afecções e experiências –, sobretudo muito acima daquilo que ingenuamente tomamos por nosso ‘Eu.’” (GIACOIA, 2005, p.80) Longe da hermenêutica de uma subjetividade individual, de um questionamento interno a um “Eu”, o exame genealógico é voltado aqui para a história de nossa cultura, para os saberes que nos perpassam e as verdades que nos aprisionam: ao torná-los visíveis em sua historicidade ele permite que sejam concebidos como valores, ensejando também a pergunta sobre o valor desses valores e acerca da possibilidade de recusá-los. Opondo-se ao “cogito” como princípio da filosofia ou como foco privilegiado na busca do conhecer-se o genealogista pergunta: “O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (BM 16) Como se sabe o sujeito não é, para Nietzsche, o princípio do pensamento. Para o diagnóstico crítico de nós mesmos não será, portanto, rumo à interioridade escondida que devemos nos dirigir, não é preciso arrancar a própria pele para, agonizando em carne viva, olhar dentro de si, mas, ao contrário, é preciso permitir que seja possível mudar de pele. Dessa forma, para essa atitude que Nietzsche chama de comandar, é indispensável uma crítica dos valores atuais. Unicamente por meio dessa crítica do presente é possível voltar-se ao futuro: é preciso recusar nossa identidade para apontar rumo a uma nova direção.

Ora, como vimos anteriormente, é precisamente essa a proposta arqueogenealógica de Foucault. Vejamos como ele próprio explica o objetivo político de seus textos: “Eu quis reintegrar muitas evidências de nossa prática dentro da própria historicidade destas práticas. E, de uma vez, as privar de seu status de evidência para lhes devolver a mobilidade que elas tiveram e que elas devem sempre ter no campo de nossas práticas.” (FOUCAULT, 2012, p.243) Seja na realização de sua arqueologia ou de sua genealogia, Foucault leva a cabo o projeto do filósofo do futuro nietzschiano, aquele que visa possibilitar a mudança daquilo que nos constitui, sem contudo determinar

soluções imobilizadoras do pensamento. Como já mencionamos trata-se de um procedimento temerário, pois não há mais como voltar a pautar nossas ações nos fundamentos que, ao serem historicizados, perderam seu caráter de necessidade. Nietzsche também descreve o destemor requisitado para esse tipo de experiência: “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás![...] Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais terra!” (GC 124) Para aventurar-se na historicização de nossas práticas, mostrando como foram fabricadas as identidades que trazem sentido a nossa existência, fazem-se necessárias uma exigente formação crítica e certa forma de ceticismo; no entanto, é importante também uma grande porção disso que Nietzsche chama de força ou grandeza, e que poderíamos chamar de coragem. Só com todos esses elementos combinados é possível renunciar ao conforto e à estabilidade das verdades universais para criação de novas perspectivas.

A filosofia, anteriormente voltada para a conquista do universal, do estável, ou seja, da terra firme, com Nietzsche torna-se jogo de máscaras. Ela sabe agora que, dessa forma, só pode comunicar qualquer coisa se esconder muito mais. Sabe que só se afirma uma perspectiva em detrimento de outras. Reconhece assim sua limitação: “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara.” (BM 289) Isso não quer dizer que a filosofia de Nietzsche ou que a filosofia feita *com* Nietzsche seja menor que as precedentes. Ao contrário, é reduzindo o alcance das outras filosofias que ela estabelece sua própria dimensão. Como afirma Paschoal, a filosofia como experiência torna-se possível a partir do momento em que todas as interpretações são concebidas como nada mais do que um sintoma:

Esta disposição para o “talvez” se torna possível caso se considere os sistemas filosóficos (especialmente aqueles que ganham contornos metafísicos) como vontade de verdade, isto é, como uma forma peculiar de vontade de poder que opera pela estratégia de conferir a verdades de valor e alcance particulares, valor e alcance universais, colocando-as acima do jogo no qual foram produzidas. (PASCHOAL, 2004, p.323)

O que faltou aos sistemas filosóficos anteriores foi a força para levar às últimas consequências a honestidade intelectual com que rechaçavam as filosofias de seus adversários. Não podiam admitir que sua capacidade crítica

e cética se voltasse contra si mesmos, e, rindo de si mesmos, questionassem sua própria vontade de verdade. Presos à condição humana, almejavam uma verdade divina. A honestidade que lhes faltou é, entretanto, a virtude por excelência do espírito livre, aquela da qual ele não pode escapar. (BM 227) Honesto consigo mesmo, o filósofo do futuro nietzschiano cria suas verdades como ficções.

## Considerações finais

Este artigo não pretendeu, de modo algum, identificar de maneira completa ou absoluta a figura do filósofo do futuro de Nietzsche com o trabalho filosófico de Foucault. Antes, o que se pretendeu foi mostrar aproximações possíveis para o esclarecimento de alguns pontos. Após o breve percurso que tracei nos textos de ambos os autores, e pelo comprometimento que o próprio Foucault afirma ter para com Nietzsche, pode-se ver que a recusa foucaultiana do comentário acadêmico, com a qual renuncia ao trabalho exegético dos textos nietzschianos, pode ser entendida como uma tentativa de ir além da tarefa à qual se prestam os “trabalhadores filosóficos”. O que não significa negar o valor dessa forma de trabalho, nem muito menos acreditar que ela não seja de certo modo indispensável na formação daquele que pretende ultrapassá-la. Como vimos com Nietzsche, e isto é algo que acredito ser válido também para Foucault, para que seja possível criar valores, ou seja, para tornar-se filósofo, é preciso antes ter passado pelas etapas em que permanecem os trabalhadores filosóficos. O comentador, como operário da filosofia, constrói um arsenal de abreviaturas que tornam manuseáveis os valores determinados por outros. Por mais útil que possam ser, seus ofícios permanecem, contudo, sendo somente instrumentais. Diferentemente, o trabalho do filósofo é o de utilizar-se dos instrumentos que estão à sua disposição para voltar-se para o futuro.

## Referências

BUTLER, J. **Qu'est-ce que la critique?** In: GRAJON, M.-C. (dir.) “Penser avec Michel Foucault”. Paris: Éditions Karthala, 2005.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos**. Trad.: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DESCOMBES, V. **Le même et l'autre**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Trad: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 14ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits vol. I**. Paris: Éditions Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits vol. II**. Paris: Éditions Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits vol. III**. Paris: Éditions Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits vol. IV**. Paris: Éditions Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, M. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

FOUCAULT, M. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Plon, 1961.

FOUCAULT, M. **L'archéologie du savoir**. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. **Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy**. Paris: Éditions de l'ÉHESS, 2011b.

FOUCAULT, M. **Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice**. Louvain-la Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.

GIACIOIA JR, O. **De Nietzsche a Foucault: impasses da razão?** In: "Kafka, Foucault: sem medos." Org.: Edson Passetti. Cotia: Ateliê Editorial, 2004. p. 89-102.

GIACIOIA JR, O. **Introdução**. In: "Friedrich Nietzsche A "Grande Política" Fragmentos". Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

GIACIOIA JR, O. **O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 3, p.23-36, 1997.

GIACIOIA JR, O. **Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche**. Revista Dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 2, n.º. 2, p.77-96, 2005.

LEBRUN, G. **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

---

LORENZINI, D. e SFORZINI, A. (dir.) **Un demi-siècle d’Histoire de la folie**. Paris: Éditions Kimé, 2013.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

NUNES, B. **Ensaio filosóficos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

PASCHOAL, A. E. **Verdade e Vontade de Verdade**. Revista Ethica, Rio de Janeiro, v.11, n.º 1 e 2, p.313-327, 2004.

---

### **Thiago Fortes Ribas**

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil,  
e-mail: thiagoribas@uol.com.br

Recebido: 12/03/2015

*Received:* 12/03/2015

Aprovado: 04/04/2015

*Approved:* 04/04/2015