

# NIILISMO E HERANÇA NIETZSCHIANA NA CONSTITUIÇÃO DO MÉTODO GENEALÓGICO EM MICHEL FOUCAULT

Carlos Renato Moiteiro<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto procura refletir acerca da herança nietzschiana no pensamento do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), especificamente em torno da questão sobre a existência ou não de um niilismo na produção teórica foucaultiana e seus reflexos na consolidação do método genealógico, afastando-o em certa medida das perspectivas teóricas elaboradas nos trabalhos das décadas de 1950 e 1960. Definir quais os aportes que Foucault empresta da própria genealogia da moral nietzschiana para a constituição de seu procedimento, faz-se necessário para compreender em que medida tal legado desemboca na proposição duma ontologia de caráter niilista, que recusa os universais da história, notadamente os de homem, sujeito e verdade, temas tão caros à tradição filosófica ocidental.

**Palavras-chave:** Foucault. Genealogia. História. Nietzsche. Niilismo.

## NIHILISM AND NIETZSCHEAN HERITAGE ON THE CONSTITUTION OF MICHEL FOUCAULT'S GENEALOGICAL METHOD

**Abstract:** The present paper aims to reflect on the Nietzschean heritage in the thought of the French philosopher Michel Foucault (1926-1984), specifically about the question of whether or not there is a nihilism in Foucault's theoretical production and its reflexes in the consolidation of the genealogical method, distancing him in a certain way from the theoretical perspectives elaborated in the works of the 1950s and 1960s. Defining which contributions Foucault borrows from Nietzsche's own genealogy of morality for the constitution of his procedure is necessary in order to understand the extent to that legacy leads to the proposition of a nihilistic ontology, which rejects the universals of history, notably those of man, subject e truth, so cherished themes to the Western philosophical tradition.

**Key words:** Foucault. Genealogy. History. Nietzsche. Niilism.

### 1. Introdução

A herança do pensamento de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) pela filosofia francesa do século XX é objeto de permanente estudo na literatura crítica das últimas duas décadas, notadamente em sua recepção pelas mãos do filósofo Michel Foucault (1926-1984). Presente já desde sua tese doutoral, *História da Loucura na Idade Clássica*, publicada inicialmente em 1961, a referência a Nietzsche faz sentir-se em vários outros momentos desta primeira fase da produção foucaultiana, como nas várias menções ao filósofo germânico em *As Palavras e as Coisas*, de 1966, e as já mais reservadas em *Arqueologia do Saber*, de 1969; é, no entanto, nos primeiros anos da década de 1970 que tais reportações se adensam, constituindo um ponto de não-retorno a partir do qual pode-se reconhecer, se não uma ruptura, o marco de

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCPR (2018). Professor adjunto do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) – Câmpus Toledo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2919-7014>; E-mail: carlos.moiteiro@unioeste.br

um novo direcionamento na obra do pensador francês, em direção a uma genealogia das práticas e tecnologias de poder e de subjetivação no ocidente<sup>2</sup>.

A história dessa recepção tem sido bem traçada pela crítica das últimas três décadas, que se debruçou sobre as aproximações e diferenciações entre a filosofia histórica nietzschiana, pautada metodologicamente pela filologia e apenas de modo tardio denominado pelo próprio filósofo pelo nome de genealogia (Binoche, 2014), e a genealogia como método propriamente constituído e empregado por Foucault em suas investigações sobre as práticas de saber-poder e de subjetivação<sup>3</sup>. Não obstante, o problema que aqui queremos investigar – a presença (ou ausência) de um niilismo na obra do filósofo francês – leva-nos, diretamente, às implicações da herança nietzschiana no desenvolvimento de seu percurso filosófico, para além da contribuição procedimental que a genealogia da moral nietzschiana possa ter-lhe legado. É preciso, portanto, revisitar os pontos desta relação, em busca de elementos que nos permitam compreender a própria filosofia foucaultiana com a questão do niilismo<sup>4</sup>.

Como encetativo, faz-se necessário estabelecer qual significado damos a este conceito ou, mais precisamente, qual o significado possível para este conceito no interior da obra foucaultiana. Não é senão com surpresa que o leitor descobrirá que, não obstante a existência de uma linha interpretativa que enfatiza certo caráter niilista em sua produção<sup>5</sup>,

<sup>2</sup> Embora reconheça a importante contribuição de Araújo (2004) na introdução do termo *arqueogenealogia* como estratégia de superação da dicotomização, em voga ao menos até o início da primeira década passada, mantenho aqui a distinção realizada por Revel (2014), ao caracterizar a distinção metodológica entre arqueologia e genealogia, embora reconheça a permanência de certas técnicas arqueológicas no trato genealógico foucaultiano a partir dos escritos, cursos e conferências da década de 1970 em diante.

<sup>3</sup> Sobre este tema, amplamente explorado na crítica das últimas duas décadas, destaco aqui os trabalhos de Lemos e Cardoso Jr. (2009), Márquez Estrada (2014), Carmona Aranzazu (2015) e Ribeiro (2018), aos quais nos referiremos adiante, bem como a importante contribuição de Michael Mahon em sua obra *Foucault's Nietzschean Genealogy* (1992), uma das pioneiras ao se debruçar, a partir dos eixos centrais da investigação foucaultiana, sobre a recepção direta das fontes e das principais questões legadas pelo filósofo germânico, tal como o estado das publicações de ambos filósofos permitia até o momento.

<sup>4</sup> Para clarificar, no entanto, as diferentes concepções que a noção de niilismo toma na produção nietzschiana, é importante considerar o que Burch (2014, p. 202) afirma sobre tais distinções: “Nietzsche discerne seis formas de niilismo em suas notas incompletas e não polidas: incompleto, completo, passivo, ativo, radical e niilismo extremo”. A distinção entre niilismo ativo e niilismo passivo, ou de niilismo radical e niilismo extremo, por exemplo, são fundamentais para compreender as conotações ora positivas, ora negativas na escrita do filósofo: “Niilismo ativo é ‘um sinal de poder espiritual aprimorado’ e é o oposto do niilismo passivo. Enquanto no caso dos niilistas ativos, o niilismo os provê com uma oportunidade de postular uma nova fé e criar novas condições existenciais, que estão favorecendo e melhorando o futuro, no caso dos niilistas passivos, o niilismo os torna fracos e suicidas porque lhes falta a força para estabelecer novas valorações e novas metas e viver de acordo com elas [...]. O niilista ativo destrói a fim de repor o destruído com algo novo e melhor. Diferente dos niilistas passivos que nutrem ressentimentos contra o forte, ele nunca é destrutivo em prol de ser destrutivo [...]. O ‘niilismo radical’ mantém a ‘absoluta insustentabilidade da existência’ uma vez que explicações metafísicas foram descartadas [...]. O ‘niilismo extremo’ tenta evitar o paradoxo de ‘visto que acreditamos na moralidade, condenamos a existência’, ao considerar a vida como ser ‘absoluto e eterno’ [...] [e] refere-se à rejeição da verdade e da coisa-em-si” (BURCH, 2014, p. 202).

<sup>5</sup> Trata-se, aqui, especificamente, do trabalho do crítico brasileiro José Guilherme Melquior, *Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra* (1985), publicado inicialmente em língua inglesa e posteriormente traduzido para o

parece não haver qualquer menção de Foucault propriamente ao conceito mesmo, quer em suas obras publicadas, quer nos cursos e conferências ministrados ou nos inúmeros artigos publicados pelo filósofo ao longo de sua vida e postumamente. e notada em trabalhos anteriores a este, bem como justifica e a despeito da escassez de análises nesta seara primeira vista, de fato – não é sem surpresa que o leitor não encontrará qualquer menção ao conceito quer nas obras, nos cursos e conferências ministrados ou mesmo nos inúmeros artigos publicados pelo filósofo ao longo de sua vida e postumamente<sup>6</sup>.

Deste modo, é preciso considerar, ao menos preliminarmente, que se Foucault pensou o niilismo, ou se há um niilismo presente na reflexão do filósofo do Collège de France, não é senão indiretamente que o encontramos em seus textos e obras. É deste ponto que parte o nosso trabalho: de uma ausência preclara e, ao mesmo tempo, fundamental. Em que termos falar, então, de uma ausência? Se a noção de niilismo não figura de forma conceitual e minimamente definida em seus textos e cursos, como seria possível pensar sobre esta ausência? Sob quais procedimentos e a partir de que aproximações é plausível afirmar que o pensamento foucaultiano comporta um niilismo ou, mais espinhoso ainda, que o próprio filósofo tenha se pensado como um autor niilista?

Sem embargo, tratando-se de Foucault, é justamente a partir das ausências e dos silenciamentos, como também dos dispositivos e das operacionalizações, que se deve inquirir esta presença. Assim, partimos da hipótese de que *os niilismos* de Foucault – no plural – partem de uma recusa fundamental, que o coloca na esteira da tradição nominalista, especialmente a partir de sua *virada genealógica* entre os anos 60 e 70: a negação dos universais da história. Veremos, então, em que medida tal recusa encontra-se em dívida com o pensamento de Nietzsche e sua recepção foucaultiana nos escritos protogenealógicos da década de 1970. Como primeira tarefa, então, é preciso caracterizar de que tipo de niilismo, ou niilismos, estamos falando quando nos referimos à herança nietzschiana no pensamento de Foucault.

## 2. Um olhar sobre os niilismos na arqueologia de Foucault: homem, sujeito e história

---

português, que se somou a um conjunto de análises assaz detratórias acerca da vida e obra de Foucault, publicadas neste mesmo período (cf. Malešević, 2022).

<sup>6</sup> Tal ausência é particularmente sentida também na consulta aos léxicos compilados por Revel (2005), Albano (2007) e Castro (2009), de ampla circulação na comunidade de pesquisadores de línguas neolatinas, o que também justifica, em certa medida, o fato de raros trabalhos debruçarem-se numa cartografia do conceito no *corpus* foucaultiano - dentre as exceções, destaco o trabalho de Cassiano (2002), cuja contribuição sobre a “ausência” do termo no conjunto da obra de Foucault é inequívoca neste trabalho.

O legado do pensamento do filólogo germânico em nosso autor não pode ser circunscrito apenas ao período comumente denominado *genealógico* (1970-84); trata-se, antes, dum influxo que se encontra presente desde *História da Loucura* (HL) e se consolida ao longo de todo o período entre esta e a publicação de *A Aqueologia do Saber* (AS), desenvolvimento no qual sujeito e verdade são questionados em suas bases metafísicas originárias e passam a ser postulados diante de sua historicidade. Já em *HL*, o gênio de Nietzsche se faz sentir quando o autor o traz à baila naquilo que denomina de *círculo antropológico*, figuras que emergem em ruptura com a unidade da episteme moderna e que ocupam o espaço vazio deixado pela ruptura com o binarismo razão-desrazão, bem como de suas formas alegóricas. Nietzsche, assim como Artaud e Goya, Sade e Van Gogh, fora capaz, segundo Foucault, de reafirmar a loucura contra a unidade do homem e da verdade – da verdade *do* homem e da verdade *sobre* o homem –, no exato momento em que o mundo pós-clássico buscara defender a *obra* como produto da unicidade entre razão e verdade (Foucault, 2012).

Insinua-se assim, a partir da análise de Foucault sobre a loucura de Artaud e de Nietzsche o primeiro niilismo que categoriza sua filosofia: o *niilismo da obra*. Não é, entretanto, pelo puro e simples reconhecimento de uma *ausência de obra* em Artaud que tal niilismo se faz sentir: a unidade da obra rompida pela loucura é fundamentalmente uma ruptura também entre o homem e a razão, no que esta pode conter de *verdade*; e é justamente Nietzsche, ou melhor, a unidade de sua obra rompida pela loucura, que funciona para Foucault como o arauto desta unicidade perdida:

A loucura não é mais o espaço de indecisão onde podia transparecer a verdade originária da obra, mas a decisão a partir da qual ela irrevogavelmente cessa, permanecendo acima da história, para sempre. Porco importa o dia exato do outono de 1988 em que Nietzsche se tornou definitivamente louco, e a partir do qual seus textos não mais expressão filosofia, mas sim psiquiatria: todos [...] pertencem a Nietzsche, e todos manifestam grande parentesco com *A Origem da Tragédia* (FOUCAULT, 2012, p. 529).

A obra não mais revela, assim, a harmonia de uma comunhão perfeita, mas a irrupção de fissuras em sua uniformidade, postas em evidência precisamente pela introjeção do *outro*, da loucura, antes deixada à margem, no interior das formas clássicas da racionalidade – literatura, arte e filosofia –, nas quais ela pôde se infiltrar. Falta, no entanto, a ciência; e ainda que em *HL* não estejamos tão distantes das roturas estabelecidas no interior dos grandes arcos discursivos dos saberes científicos, uma vez perdida a unidade da obra, a crise do autor estaria definitivamente instalada na analítica foucaultiana. É, todavia, a partir de *As Palavras e as Coisas* (PC), publicado em 1966, que este movimento se intensifica na arqueologia foucaultiana

das discursividades, a ponto de um novo prefácio, escrito para a segunda edição francesa de *HL* (1972), ser necessário, com vistas a esconjuram os riscos da soberania do sentido e da uniformidade hermenêutica.

Esta crise da obra é evocada pelo filósofo em sua conferência intitulada *O que é um Autor?*, pronunciada na Société Française de Philosophie em 1969. Se, por um lado, a homogeneidade do autor havia sido o nodo que sobrevivera, nas diferentes classifica  es internas a cada saber e às escans  es de pertencimento tipológica (escolas, g  neros literários, movimentos etc.), por outro lado, o paulatino desaparecimento do autor e de suas marcas a partir da escrita do século XIX impôs o reconhecimento das ranhuras expostas na pretensa homogeneidade da obra – e, por extensão, do próprio discurso enquanto unidade: “[...] o autor deve se apagar ou ser apagado em proveito das formas próprias ao discurso. Isto posto, a pergunta que eu me fazia era a seguinte: o que essa regra do desaparecimento do escritor ou do autor permite descobrir? Ela permite descobrir o jogo da fun  o autor” (FOUCAULT, 2009, p. 294)<sup>7</sup>.

O mesmo apagamento se impor   ao homem,    medida que as unidades vão sendo progressivamente minadas e as generaliza  es suprimidas, em nome da ênfase às rupturas e às singularidades. Comentando a passagem sobre a morte do Homem em *As Palavras e as Coisas*, Amironesei (2013, p. 231, tradu  o nossa) afirma: “O desaparecimento de Deus resulta inevitavelmente naquele do Homem. Este último    posto conseqüentemente em referência explícita a Nietzsche e    terminologia nietzschiana do niilismo sem, no entanto, que a palavra niilismo seja mencionada”. O filósofo mesmo trata de esclarecer esta rela  o na conferência de 1969 supramencionada, remetendo a morte do homem ao seu desvanecimento ou, em última análise,    sua substitui  o pelo *Übermensch*, ao mesmo tempo em que reconhece a tradi  o    qual se filia ao pensar tal esvaimento, ainda que não puramente em termos metaf  sicos, mas sobretudo na fun  o da imagem do homem em rela  o ao saber: a partir de “que regras se formou e funcionou o conceito de homem” (FOUCAULT, 2009, p. 294). Esta concep  o pode se firmar    medida que, penetrando pela obra de Nietzsche, tal como o próprio autor a divisa em meados da década de 1960<sup>8</sup>, Foucault transpõe a consciência da morte de Deus como

<sup>7</sup> Esta considera  o sobre o apagamento do autor e, na sua vertente simétrica, a nega  o da obra, reaparecerá em *A Ordem do Discurso*, no exame da fun  o autor no interior das práticas de rarefa  o do discurso, como critério de verdade de um enunciado e fiduciário da integridade de sua obra (FOUCAULT, 2010, p. 26-29).

<sup>8</sup> Cf. entrevista de Foucault e Deleuze sobre o estado da obra e o projeto de uma tradu  o francesa da obra completa de Nietzsche, concedida ao *Le Figaro littéraire* em setembro de 1966 (Foucault; Deleuze; Janoud, 2001).

experiência do ilimitado limite da subjetividade humana (Foucault, 2001c) em direção à sua significação enquanto “fim da metafísica”, cujo “[...] lugar permanece vazio, e não é absolutamente o Homem que toma o lugar de Deus” (FOUCAULT; FOY, 2001, p. 581).

Deste modo, não é a partir da mera retomada do clássico tema nietzschiano que se pode pensar a destruição das metafísicas da exterioridade (e de suas interioridades constituintes), senão mediante a própria constatação do esfacelamento da imagem do Homem – reverso da imagem perdida de Deus –, a partir da compreensão dos processos históricos de veridicção das próprias ciências do homem, que atualizam assim a unidade perdida da linguagem (Foucault, 2001c). É neste sentido que se faz perceber o gênio da obra de Nietzsche no desenvolvimento da obra do filósofo francês, já antevista em *HL* e nitidamente notada em *PC*, naquilo que Foucault (2007, p. 472-473) denomina de *experiência de Nietzsche*, assim descrita pelo autor:

através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem (FOUCAULT, 2007, p. 472-473).

Se há um niilismo em Foucault, portanto, ele diverge das formas de niilismo previamente estabelecidas a partir da morte de Deus em Hegel e Feuerbach (Foucault; Foy, 2001). Como aponta Wade (2010), o niilismo foucaultiano está em relação direta com sua compreensão do saber, especialmente o saber sobre homem, enquanto estratégia e maquinário de dominação, diante do qual é preciso se tornar precavido. É um niilismo diferente do habitual, que denuncia não apenas os valores metafísicos universais, calcados em última instância na própria existência numa exterioridade alheia à superfície dos corpos, mas a denúncia da noção mesma do real e de suas representações, fundamentalmente aquelas que incidem na ideia de homem e de seu subproduto mais marcadamente ocidental, a saber, a noção de sujeito, mediante o reconhecimento dos mecanismos e técnicas que, no interior dos discursos e das instituições de saber-poder, puderam constituir a imagem do sujeito e do homem (Amironesei, 2013). Trata-se, portanto, de um niilismo metodologicamente exercitado, que encontra na própria negação do real enquanto ente dado seu lugar de problematização.

Não é possível, no entanto, ser fiel à analítica foucaultiana sem proceder de modo diverso àquele da teorização sobre o conceito em si, senão compreendendo de que modo ele exerce determinadas operações. Assim, a pergunta sobre o que é o niilismo em Foucault deve dar lugar à ponderação sobre de que modo ele atua, enquanto empreendimento metodológico,

no exercício mesmo de sua ontologia do presente. Sob esta perspectiva, praticamente toda a empresa arqueológica efetuada na década de 1960 encontra desde logo no niilismo o *locus* de problematização das condições de possibilidade do sujeito e do homem, ao questionar justamente os universais da história.

Muito antes das inquirições sobre a vontade de verdade em suas leituras nietzschianas de transição (1969-1973), a arqueologia já havia possibilitado ao filósofo um deslocamento das estruturas à invenção da verdade, trazendo de antemão ao domínio do filósofo o procedimento histórico/historicizador como estratégia epistemológica fundamental – o que a afasta do pretensão historicismo a que muitas vezes o pensamento foucaultiano foi reduzido e categorizado. Como assinala Bert (2013, p. 179): “a arqueologia não recua no tempo para procurar a origem dessa ou daquela instituição, desse ou daquele enunciado, mas, ao partir de um problema atual, questiona os processos que subjazem à constituição e à estabilização desses fenômenos no tempo”. A arqueologia, desta forma, e não apenas a genealogia, constitui um rasgo naquela tradição que, entre a sombra de Kant e a censura de Nietzsche, estabeleceu a universalização como expediente filosófico fundamental (Dávila, 2013)<sup>9</sup>. Diante deste rasgo, o único *a priori* a que se pode conceder alguma relevância enquanto dizer do real é precisamente o *a priori* histórico, assim descrito pelo autor (FOUCAULT, 2008, p. 144-145):

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. [...] *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho. [...] Além disso, o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal [...]. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável.

O pensar da história, deste modo, permite romper com os axiomas generalizantes, em busca das particularizações, das distinções e das singularidades que os discursos veridiccionais acerca do saber do homem tomaram ao longo dos distintos períodos, exigindo

---

<sup>9</sup> Esta compreensão, Dávila remete às leituras atentas de Foucault sobre a obra de Deleuze e como este o apresenta de um modo singular ao problema e, por extensão, à resposta nietzschiana ao mesmo: “O que encontra Foucault de fascinante nos livros de Deleuze é sua audácia em querer superar os limites do pensamento; quer dizer, de querer superar as três modalidades do pensamento filosófico em relação à univocidade do ser” (DÁVILA, 2013, p. 324, tradução nossa).

assim recortes epocais necessários para a compreensão das fraturas e das especificidades perdidas. A despeito, portanto, das críticas recebidas sobre o caráter histórico ou propriamente filosófico de seu trabalho, para Foucault sempre esteve claro, ao menos desde *HL*, que a história deveria desempenhar, diante da filosofia e das ciências, uma função escrutinadora, diante da qual os diferentes modos como o dizer da verdade se configura podem ser divisados (Bert, 2013). Restrepo (2008) chama a atenção para o fato de que, ainda no verbete publicado no *Dictionnaire des Philosophes* em 1984<sup>10</sup>, Foucault reforça aquilo que ele mesmo denomina de *ceticismo sistemático* e que, segundo o crítico, teria servido ao filósofo como linha de fuga metodológica para escapar ao transcendentalismo do sujeito na filosofia. Neste mesmo verbete, o próprio filósofo caracteriza, de forma retrospectiva, as escolhas metodológicas empregadas até aqui como um “(...) ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos (...)”, explicitados não como uma recusa total e absoluta de suas existências, mas sim “(...) que não devemos admitir nada desta ordem que não seja rigorosamente indispensável; tudo o que nos é proposto no nosso conhecimento como sendo de validade universal, no que diz respeito à natureza humana ou às categorias que podem ser aplicadas ao sujeito, tem de ser testado e analisado (...)” (FLORENCE [FOUCAULT], 2001, p. 1452-1453).

A recusa aos universais antropológicos, característica da primeira fase do autor, possibilitaria, desta forma, o avanço em suas próprias pesquisas, na direção da recusa aos universais do conhecimento, de um modo geral. É neste sentido que podemos ler, ao final mesmo de *AS*, a sentença proferida pelo filósofo, que soa, ao mesmo tempo, como uma retrospectiva de seu trabalho durante a década anterior quanto o prenúncio dos estudos que viriam a seguir: acerca da noção de descontinuidades e de como esta delimita a especificidade de sua pesquisa arqueológica – em relação ao estruturalismo, à fenomenologia, ao idealismo e à própria história tradicional –, Foucault posiciona a tarefa de sua pesquisa filosófica como sendo a de “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental [...]; abri-la a uma temporalidade que não prometeria o retorno de nenhuma aurora” (FOUCAULT, 2008, p. 227). Neste sentido, a arqueologia abre o caminho, enquanto recurso metodológico primário, para que a genealogia possa se instalar no pensamento de Foucault, não sendo distingui-los como a miúde se tentou fazer muitas vezes na recepção crítica do filósofo (Dalmau, 2021), bem como, indo além, assumir como autêntica a própria afirmação do autor quando, ainda que já influenciado pelas leituras nietzschianas da transição dos anos 60 para os 70, assume o vínculo

<sup>10</sup> Organizado por Denis Huisman, escrito pelo próprio filósofo sob o pseudônimo “Maurice Florence” (M.F.); sobre o contexto desta publicação, cf. nota introdutória ao próprio texto (Florence [Foucault], 2001, p. 1450).



fundamental entre a arqueologia enquanto método e a genealogia enquanto finalidade, tendo a própria arqueologia lançado as bases para sua crítica dos universais, “[...] no sentido em que não procura aquilo que sempre permanece, não busca as estruturas universais inerentes à história, mas trata os discursos que articulam aquilo que pensamos e fazemos como acontecimentos históricos contingentes”, e que fora precisamente a partir desta junção entre arqueologia e genealogia que “[...] sua compreensão histórica aparece assim como oposta a qualquer ideia de universalidade” (RIBAS, 2014, p. 30-31)<sup>11</sup>.

Tendo sido construída a trama pela qual os discursos podem ser analisados, importa agora observar a produção dos saberes não apenas em seus procedimentos de corte, delimitação, exclusão ou produção; não somente no modo como eles se constituem mediante uma disposição espacial, anatômica, epocal; e não mais unicamente as rupturas e continuidade nos discursos de uma determinada episteme e entre elas; trata-se, agora, de ir além da linguagem e dos signos, para compreender como o conhecimento é forjado no conflito, no domínio e na agressão, que não podem ser entendidas fora do quadro das construções históricas (daí a importância pregressa da arqueologia) como também das relações de domínio que se estabelecem mediante práticas e instituições, que ocuparão essencialmente a segunda fase da produção foucaultiana, de 1971 em diante.

93

### **3. Niilismo e verdade: a recepção foucaultiana de Nietzsche e a constituição do método genealógico**

Em sua análise sobre o processo de continuidade-descontinuidade entre arqueologia e genealogia, Judith Revel aponta para o papel fundamental que as leituras nietzschianas desempenharam para o refinamento metodológico em Foucault; e a despeito de não ter propriamente escrito *sobre* Nietzsche, a autora afirma que, “ao invés, [Foucault] comenta repetidas vezes sobre sua própria utilização do filósofo [...] sempre procurando acentuar seu alcance instrumental, ainda que se negue a que o associem ao redescobrimto tardio de Nietzsche, que se produzirá efetivamente na paisagem intelectual dos anos setenta, em

---

<sup>11</sup> Consta com esta interpretação Márquez Estrada (2014, p. 236), para o qual “a arqueologia se concentra nas formações discursivas e nos processos de construção dos enunciados [...]”, ao passo que “[...] a genealogia se centra na análise do movimento e as formas de configuração das relações de forças e suas estratégias de poder”.

particular na França” (REVEL, 2014, p. 69)<sup>12</sup>. Todavia, a contextualização de seus trabalhos após a publicação de *AS* não permite desvinculá-lo de tal ressurgimento.

Como já vimos, o interesse de Foucault pelo filósofo prussiano não é novo: data ao menos da escrita de *HL* e prescreve, para o primeiro, um importante caráter de reconhecimento de um legado<sup>13</sup>. No entanto, é justamente na sequência da publicação de *AS*, e diante das questões apresentadas pela comunidade filosófica acerca de seu método, que Foucault parece guiar-se decisivamente em direção à obra de Nietzsche, passando a apresentar o que considera sua contribuição fundamental à filosofia do século XX, em um conjunto de publicações que vão até meados da década de 1970, dentre as quais podemos destacar: sua introdução à *Gaia Ciência* de Nietzsche, em conjunto com G. Deleuze<sup>14</sup>; o texto intitulado *Nietzsche, Freud, Marx*, apresentado no *Colloque de Royaumont* de 1964, reeditado e publicado em 1967 nos *cahiers* do referido colóquio; o artigo *Theatrum Philosophicum*, publicado em 1970 na edição n. 282 na revista *Critique*; o texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado em uma coletânea de textos organizada em homenagem a Jean Hyppolite, em 1971; sua aula inaugural no Collège de France, intitulada *A Ordem do Discurso*, seguida da aula introdutória de seu primeiro curso nesta instituição, *Lições sobre a vontade de saber*, de 1970-1971; a conferência ministrada em 1971 na Universidade McGill, no Canadá, com o título *Lições sobre Nietzsche*; e as conferências ministradas no Rio de Janeiro, em 1973, publicadas sob a designação *A verdade e as formas jurídicas*<sup>15</sup>. Nos três artigos de 1967-1971, em especial, Foucault intenta estabelecer uma relação mais clara e direta de sua proposta metodológica com o legado nietzschiano<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Sobre a ideia da reelaboração do legado nietzschiano por Foucault, também é importante considerar aquilo que expressa Ribeiro (2018, p. 137), quando aponta que o importante, para este último, não era propriamente proceder a uma crítica minuciosa dos textos de Nietzsche, seus conceitos e ou obras, mas sim extrair do filólogo aquilo que pode servir-lhe, justamente, para avançar em direção à uma genealogia.

<sup>13</sup> Foucault mesmo abordaria esse aspecto “hereditário” de sua obra na conversação com Claude Bonnefoy: “Penso que o interesse que sempre demonstrei por Nietzsche, o fato de nunca ter sido capaz de colocá-lo absolutamente como um objeto sobre o qual falar, o fato de sempre ter tentado colocar minha escrita sob a tutela dessa figura um tanto atemporal, maior, paterna, de Nietzsche, está ligado precisamente a isso: para Nietzsche, a filosofia era acima de tudo um diagnóstico, tinha a ver com o homem na medida em que ele estava doente. Em suma, para ele, era ao mesmo tempo o diagnóstico e a terapia violenta das doenças da cultura” (FOUCAULT; BONNEFOY, 2011, p. 41-42).

<sup>14</sup> Publicada em 1967 no contexto da edição francesa das *Obras Completas* do filósofo prussiano pelas Éditions Gallimard (*Oeuvres philologiques complètes de F. Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967).

<sup>15</sup> Uma exposição detalhada destas referências a Nietzsche pode ser encontrada em nossa tese de doutoramento, no subcapítulo *Da arqueologia das formações discursivas à genealogia das relações de poder: notas de uma passagem* (Moiteiro, 2018, p. 60-104); no presente trabalho, optei por ater-me aos pontos essenciais vinculados ao tema que ora se aprecia.

<sup>16</sup> A despeito das análises sobre o pensamento de Marx e Freud nos dois primeiros textos, é sem dúvida ao filósofo prussiano que o pensador francês quer dirigir sua atenção e como que reconhecer sua dívida. Sobre este ponto, Pineda Muñoz e Jiménez Pinzón (2018, p. 20, trad. nossa) afirmam: “Neste *Theatrum*

Primeiramente, a questão da interpretação: de que modos nossos sistemas interpretativos, filosóficos e científicos, foram sendo moldados historicamente, em torno daquilo que o filósofo denomina de *círculo da interpretação* – uma circularidade que se estabelece entre linguagem e verdade, mediante a palavra (já ela uma interpretação do real) e o discurso (como manejo da palavra e interpretação dos fatos). Neste sentido, Nietzsche desempenha uma contribuição fundamental para a desconstrução das interpretações impostas como verdade, ao postular que a tarefa fundamental do pensamento deve ser não a de buscar a verdade, mas sim a de questionar tais discursos interpretativos precisamente em sua pretensão de verdade (Weber; Chicarelli, 2013). Abre-se, assim, o espaço para a pluralidade das interpretações, essencial, segundo Foucault, para que se compreenda o “inalcançável essencial da interpretação”, do qual afirma: “se a interpretação não pode jamais ser alcançada, é simplesmente porque não há nada para interpretar. Não há nada absolutamente primário para interpretar, porque basicamente tudo já é interpretação, cada signo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (FOUCAULT, 2001a, p. 599, trad. nossa). Tal posicionamento ecoa o já famoso fragmento póstumo do filósofo prussiano:

Contra o positivismo, que se detém no fenômeno “só há fatos”, eu diria, não, precisamente não há fatos, só interpretações. Não podemos constatar nenhum *factum* “em si”: talvez seja um absurdo querer algo assim. Tudo é subjetivo, vós dizeis: mas já isso é *interpretação*, o “sujeito” não é algo dado senão algo inventado e acrescido, algo posto por trás. – É em última instância necessário por ainda o intérprete por trás da interpretação? Já isso é invenção, hipótese. Na medida em que a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é cognoscível: mas é *interpretável* de outro modo, não têm um sentido por trás de si, senão inumeráveis sentidos, “perspectivismo”. São nossas necessidades *as que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras (NIETZSCHE, XVII 3B 7[60], 2008, p. 222, trad. nossa, grifos do autor).

Na mesma medida, é aqui a influência das leituras de *A Gaia Ciência* que se tornam cada vez mais nítidas, acerca das relações entre a vontade de poder e a vontade de verdade na invenção daquilo que chamamos de conhecimento (Nietzsche, 2001, §110, §333); como também a de um pequeno opúsculo nietzschiano, cujo início Foucault faz questão na abertura de suas conferências sobre o pensador: “Em algum canto remoto deste universo, cuja chama se espalha por incontáveis sistemas solares, já houve uma estrela na qual animais inteligentes

---

*Philosophicum* os bigodes consideráveis de Nietzsche são absolutamente necessários. Não existe outro pensador mais decisivo na abordagem de Michel Foucault que este, pois de sua mão percorre um caminho até um novo e potente ocaso; trata-se do ocaso do sujeito, esse ídolo, essa verdade, que não pode ficar em pé, salvo que depois da morte de Deus e da crise da razão estejamos dispostos a [nos] tornar sujeito[s]”.

inventaram o conhecimento. Foi o momento da maior mentira e da suprema arrogância da história universal” (NIETZSCHE, 1873 *apud* FOUCAULT, 2011, p. 195, trad. nossa). A estas se somam, segundo Revel, as leituras da *Genealogia da Moral*, das *Considerações Intempestivas* e de *Humano, demasiado humano*, diante das quais Foucault pode agora erigir “[...] a crítica desde o ponto de vista suprahistórico, ou de uma história que seria a unidade fechada e tranquilizadora na qual se poderia conter, por fim, a profusão infinita do tempo [...]” e reiterar “[...] a singularidade dos acontecimentos contra a monumentalidade da História, contra o reinado das significações ideais e das teleologias indefinidas” (REVEL, 2014, p. 71-72).

De Nietzsche, também, a imagem da batalha<sup>17</sup> enquanto processo fundamental da constituição dos saberes: a aquisição do conhecimento jamais trata de uma busca desinteressada da verdade, mas antes duma violência feita às coisas e às pessoas (Foucault, 2001b). O filósofo prussiano aponta, assim, para Foucault, a dúvida em torno de uma “[...] verdade e estabelecida e imodificável [...]”, ao qual o pensador francês responde “[...] já não submergindo nas profundezas da metafísica, senão caminhando descalço sobre a superfície do discurso, nas peleias preliminares a toda conceitualização” (CARMONA ARANZAZU, 2015, p. 65). Tais leituras reforçam, em Foucault, a defesa consciência histórica da verdade, não postulada em termos de um historicismo, mas compreendida campo onde se colocam em jogo e combatem mutuamente a pluralidade das interpretações, até que a vitória de uma seja suplantada-se como verdade.

A compreensão do *a priori* histórico, assim, não passará incólume ao influxo do filólogo germânico. A herança nietzschiana se mostrará essencial também na “[...] distinção, tão importante para Nietzsche, entre o começo e a origem” (FOUCAULT, 2001a, p. 597), aprofundada no texto e nas conferências de 1971 e 1973. Se em *Nietzsche, a genealogia e a história*, a diferenciação entre os conceitos de origem (*Ursprung*) e invenção (*Erfindung*) será fundamental para reconhecer o afastamento entre uma historiografia marcada pela “origem miraculosa (*Wunderursprung*) buscada pela metafísica” e a construção propriamente nietzschiana de uma “filosofia histórica que, por si, põe questões *über Herkunft und Anfang*”<sup>18</sup>

<sup>17</sup> O uso das figuras da luta (*Kampf*), segundo Azeredo (2014, p. 74-75) é um dos principais distintivos da filosofia de Nietzsche, possuindo “[...] uma posição privilegiada [...] desde *A disputa de Homero* e *O nascimento da tragédia* até *Assim falava Zaratustra* e as demais obras que se seguiram. Presente em todos os momentos do discurso de Nietzsche, expressa sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra do filósofo. Em *A disputa de Homero*, a luta aparece como disputa (*Wetkampf*), resgatando o sentido do *agon* grego que aparece na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos” (grifos da autora).

<sup>18</sup> Em tradução livre, “sobre proveniência e princípio [ou começo]”.

(Foucault, 2001b, p. 1005, grifos do autor). Como assinala Azeredo, em sua leitura destas distinções Foucault pretende advogar “[...] que a genealogia de Nietzsche rompe com a pesquisa da história desde a origem e passa a situá-la no nível da proveniência, já que ‘tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica’” (AZEREDO, 2014, p. 63-64). Desta forma, o uso do vocábulo *Ursprung*, tal como extraído por Foucault<sup>19</sup>, compreendido enquanto origem metafísica essencial (universal, portanto), e sua oposição pelos termos *Herkunft*, compreendido como a procedência das coisas (e dos conhecimentos, e das verdades instituídas) e *Entsternung*, que o francês traduzirá deliberadamente por “[...] *emergência*, o ponto de surgimento [...] o princípio e a lei singular de um aparecimento” (FOUCAULT, 2001b, p. 1011, trad. nossa), assinalam para a necessidade de uma filosofia histórica enquanto compreensão das emergências históricas dos discursos de verdade e de como se constituíram no emaranhado dos acontecimentos (*événements*), afastada de toda e qualquer pretensão duma origem metafísica. Temos, portanto, a (re)elaboração de uma ontologia histórica não-metafísica, que leva a sério os recortes temporais e a finitude material dos dados e fatos que, se por um lado, dessencializa a verdade, por outro permite recolocá-la na perspectiva do jogo das interpretações, afastando os discursos de sua pretensão de verdade – uma invenção (*Erfindung*) de verdade (Foucault, 2001b; Restrepo, 2008).

A concepção de *emergência* (*Entsternung*), entretanto, reconhece a materialidade de um conhecimento, que não atua como busca da origem mas como linhas de força agindo sobre a superfície dos corpos, avançando significativamente em relação à noção de *proveniência* (*Herkunft*) no que esta se coloca como marcador da quebra de universalizações produzidas por procedimentos generalizadores de singularidades materiais e acidentais; para além, o reconhecimento das emergências colocam em jogo novamente o confronto das interpretações em torno dos acontecimentos, e permitem delinear assim as relações de dominação – relações estas que não se estabelecem ao largo da história, mas precisamente nas tramas epocais estabelecidas entre verdade e poder (Foucault, 2001b). Retomadas na *Lição sobre Nietzsche*, as relações entre *Herkunft* (proveniência), *Erfindung* (invenção) e *Entsternung* (emergência) vão reforçar precisamente isto: não há nada de essencial na verdade, nada de universal<sup>20</sup>; a verdade é apenas uma invenção, criada na tensão entre vontade de poder e vontade de verdade. É a

<sup>19</sup> Deixamos aqui, aberta, a questão sobre o uso dos conceitos nas obras mesmas de Nietzsche, em termos de fixidez ou flexibilidade; sobre este assunto, cf. o próprio apontamento de Foucault (2001b, p. 1006), na nota 2.

<sup>20</sup> Mesmo o mundo como fenômeno imanente é negado pelo filósofo em sua aparente realidade e compreendido, igualmente, como uma *invenção*; segundo Burch (2014, p. 203), “Nietzsche também elimina o ‘mundo aparente’ já que ele é uma ‘ilusão ótica-moral’, uma ficção inventada em contradistinção ao mundo metafísico [...]”.

vontade de poder que conduz o homem ao conhecimento das coisas – e ao conhecimento de si, em última instância –, que se traduz numa vontade de saber cujo efeito fundamental, na história do conhecimento, foi o de apagar sistematicamente acidentes e singularidades, em nome duma origem e duma essência que não encontram suporte na análise emergencial dos acontecimentos (Foucault, 2011).

Aí reside, igualmente, a importância de pensar a *diferença*. É preciso mover-se da fixidez das regularidades, dos procedimentos generalizadores e das formas categóricas do conhecimento para reconhecer as contradições, as anomalias, as irregularidades, para fazer de aí emergir as singularidades. Não obstante, isto não significa apagar as distinções entre verdade e erro (o que nos levaria, de modo oposto, a um estado de ignorância perpétua das próprias insurgências da realidade), mas sim ser capaz de pensar justamente as imprecisões que os discursos univocizantes buscam desvanecer – um *pensar a-categórico*, que permite romper com o sentido dado e dotar o acontecimento de sua própria ontologia, na qual o ser não se estabelece mediante a uniformização das diferenças, mas é reconhecido em sua própria imanência: “Pensar na forma de categorias é conhecer o verdadeiro para distingui-lo do que é falso; pensar [a partir] de um pensamento ‘a-categórico’ é fazer face à obscura estupidez e, por um momento, [dela] se destacar” (Foucault, 2001d, p. 961, trad. nossa). O pensamento a-categórico, no mais, nos permite reconhecer, para além da familiaridade dos gêneros e da generalidade das espécies, a potência das individualidades que constituem o âmago do real: “Se, por um lado, as categorias podem ser lidas como as formas *a priori* do conhecimento, por outro, elas aparecem como a moral arcaica, como o velho decálogo que o idêntico impõe à diferença” (Foucault, 2001d, p. 959, trad. nossa).

Identificar a (in)verdade do conhecimento enquanto processo de lutas travadas em torno de incertezas deveria, assim, permitir libertarmo-nos dos universais da história – da verdade, do sujeito, do conhecimento – e recolocar os acontecimentos em sua perspectiva *política*, isto é, compreendê-los em torno de seu estabelecimento enquanto resultado de uma vontade de poder ou de dominação. Nisto constitui, para Foucault, o *perspectivismo* atribuído à Nietzsche que, de modo diverso àquele da fenomenologia de cariz kantiano-husserliana, busca superar a própria limitação do conhecimento enquanto usurpada pelo problema do sujeito cognoscente:

Nietzsche quer dizer que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser

colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito. [...] Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento (FOUCAULT, 2002, p. 24-25).

Em virtude disto, se o conhecimento e, por decorrência, a verdade são sempre da ordem da interpretação, é apenas a partir de uma certa perspectiva, limitadas pela própria inexistência de um caráter fundante do sujeito cognoscente (o *cogito*, por exemplo), diante do qual uma *acontecimentalização* do conhecimento deve se opor mediante o desmantelamento da própria ideia de sujeito, que ele pode se constituir de fato como um saber historicamente determinado: “O que nos separa de qualquer modo de pensar platônico e leibniziano é: não cremos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e filosofia, na medida em que é ciência e não legislação, significa para nós a máxima extensão do conceito de história” (NIETZSCHE, 1988 *apud* ROMERO CUEVAS, 2011, p. 146, trad. nossa).

99

#### **4. Para uma genealogia do niilismo: considerações**

Niilismo e genealogia, assim, caminham constitui o próprio reconhecimento, por Foucault, daquilo que Romero Cuevas igualmente identificou nas obras tardias do pensador germânico: que niilismo e genealogia se retroalimentam, embora não sem ausência de distinções, à medida que se ocupam, a segunda, em investigar o caráter histórico da procedência e das modificações da moral, pondo em questão valores e, o primeiro, em reconhecer a decadência já em curso destes mesmos valores: “O diagnóstico do niilismo [...] constata que a desvalorização dos valores vigentes é o processo em que o Ocidente já está irreversivelmente embarcado, pois é o resultado necessário da lógica inerente à moral e aos valores morais supremos” (ROMERO CUEVAS, 2011, p. 147).

Há, no entanto, uma apropriação *sui generis* desta relação pelo filósofo francês, à medida em que ele o direciona para a declaração da nulidade de toda pretensa essencialidade e do vazio que o fim das determinações categoriais abre no espaço antes ocupado pela verdade do homem, do sujeito e da história. Diante do único *a priori* possível, o da historicidade dos

discursos e de suas práticas, é preciso reconhecer que cada um destes discursos e dos conhecimentos por eles fundados possuem suas próprias regras e mecanismos que, se não excluem o dizer da verdade, confrontam-no com as relações de dominação que lhe são inerentes, abrindo espaço precisamente para a analítica do poder que se seguirá, no percurso genealógico, a partir dos anos subsequentes.

Neste sentido, o eixo problematizador da crítica foucaultiana descolar-se-á paulatinamente do niilismo antropológico, distintivo da primeira fase de seu pensamento, em direção a um niilismo do poder (Amironesei, 2013), caracterizado pela recusa constante a definir o que é o poder, em nome da descrição dos modos concretos pelos quais ele se exerce<sup>21</sup>. O sentido histórico é, portanto, aquilo que une estas duas pontas do niilismo presente na obra de Foucault, e que lhe permite recusar as teleologias da história, e com elas sua metafísica subjacente (implícita ou não), em nome de uma compreensão ontológica constituída no vazio das essências fundantes, pela negação dos procedimentos universalizantes que as originam (Ribas, 2014, p. 31).

Resta ainda, demarcar em que medida o niilismo aponta para a própria crise do sentido histórico, fundamental para compreender a recusa à toda teleologia histórica no pensamento de Foucault. Ressoando aquilo que Nietzsche mesmo aponta em um de seus fragmentos, “[...] que o sentido de toda a história seja precisamente descobrir sua falta de sentido e faltar-se de si mesma” (NIETZSCHE, W I 8 2[197], 2008, p. 136, trad. nossa), nosso filósofo também reconhece que a história, em si mesma, além de não ter uma origem, não tem um propósito; que os eventos surgem aleatoriamente no cruzamento entre forças díspares e que qualquer tentativa de reconhecer nelas uma unidade ou concordância é da ordem da objetificação e não do saber (Lemos; Cardoso Jr., 2004).

Encarada desta maneira, em seu total despojamento de direção e significado, “uma história sem sentido histórico, sem coordenadas, sem universais antropológicos” (MÁRQUES ESTRADA, 2014, p. 227, trad. nossa), ela pode enfim libertar-se de toda determinação metafísica e, recusando a quaisquer tentativa de absolutização, origem ou essencialização, servir a um uso genealógico, a essa “[...] espécie de olhar dissociante capaz de se dissociar de si mesmo e de apagar a unidade desse ser humano que se supõe o levar soberanamente ao seu passado” (FOUCAULT, 2001b, p. 1015, trad. nossa).

---

<sup>21</sup> Cf., em relação a este tema, a problematização realizada pelo filósofo sobre o exercício do poder em termos de uma “economia”, em detrimento de uma “teoria do poder” nas aulas de 07 e 14 de janeiro do curso *Em defesa da sociedade* (Foucault, 1997).



**Referências bibliográficas**

- ARAÚJO, I. L. Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, EDUFSC, n. 35, p. 37-55, abr. 2004.
- ALBANO, S. **Michel Foucault**: glosario epistemológico. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2007.
- AMIRONESEI, R. **Biopouvoir et Nihilisme à partir de l'œuvre de Michel Foucault**. CLAN, Olivier. 2013. 408 fls. Tese (Doutorado) – Doctorat em Philosophie, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2013.
- AZEREDO, V. D. A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 1, n. 35, p. 57-85, 2014.
- BERT, J.-F. **Pensar com Michel Foucault**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2013.
- BINOCHÉ, B. Do valor da história à história dos valores. Tradução: Eder Corbanezi. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. I, n. 34, p. 35-62, 2014.
- BURCH, R. On Nietzsche's Concept of 'European Nihilism'. **European Review**. Cambridge, v. 22, n. 22, mai. 2014, p. 196-208.
- CARMONA ARANZAZU, I. D. Arqueología y genealogía en Michel Foucault. **En-Clave Social**. Antioquia, v. 4, n. 1, p. 62-70, jan.-jun. 2015.
- CASSIANO, J. M. Travessia do niilismo: ensaio sobre a experiência-limite em Foucault. **Ipséitas**. São Carlos, v. 6, n. 1, p. 183-206, jan.-jun. 2020.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução: Ingrid Müller Xavier; revisão técnica: Alíredo Veiga-Neto e Walter O. Kohan. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- DALMAU, I. G. Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía. **Escritos**. Medellín-Colombia, v. 29, n. 62, p. 84-100, jan.-jun. 2021.
- DÁVILA, J. Re(des)encuentros de Foucault con Spinoza. In: MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **O mesmo e o outro**: 50 anos de História da Loucura. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 315-340.
- FLORENCE, M. [FOUCAULT, M.]. **Foucault**. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits II, 1976-1988**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1450-1454.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de A. Sampaio. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**: conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973. Tradução: Roberto C. M. Machado e Eduardo J. Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. Cours du 7 janvier 1976; Cours du 14 janvier 1976. In: FOUCAULT, M. **"Il faut défendre la Société"**: cours au Collège de France (1975-1976). Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 1997. pp. 03-36.
- \_\_\_\_\_. Leçon sur Nietzsche: comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité. In: FOUCAULT, M. **Leçons sur la volonté de savoir**: cours au Collège de France (1970-1971). Paris: Gallimard; Seuil, 2011. p. 195-213.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001a. p. 592-607.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1004-1024.

\_\_\_\_\_. Préface à la transgression. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001c. p. 261-278.

\_\_\_\_\_. O Círculo Antropológico. In: FOUCAULT, M. **História da Loucura: na era clássica**. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 505-530.

\_\_\_\_\_. O que é um autor? In: FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. (Org.). **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

\_\_\_\_\_. *Theatrum Philosophicum*. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001d. p. 943-967.

FOUCAULT, M.; BONNEFOY, C. **Le beau danger: entretien avec Claude Bonnefoy**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011.

FOUCAULT, M.; DELEUZE, G.; JANOU, C. Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. In: FOUCAULT, M.; DEFERT, D.; EWALD, F. **Dits et écrits I, 1954—1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001, 577-580.

FOUCAULT, M.; FOY, M.-G. Qu'est-ce qu'un philosophe? In: FOUCAULT, M.; DEFERT, D.; EWALD, F. **Dits et écrits I, 1954—1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 580-581.

LEMONS, F. C. S.; CARDOSO JR., H. R. A genealogia em Foucault: uma trajetória. **Psicologia & Sociedade**. Recife, v. 21, n. 3, p. 353-357, dez. 2009.

MAHON, M. **Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject**. Albany: State University of New York, 1992.

MALEŠEVIĆ, S. Are We All Foucauldians Now? "Culture Wars" and the Poststructuralist Legacy. **Critical Review**. Londres: Taylor & Francis, v. 34, n. 3-4, p. 404-424, 2022.

MARQUEZ ESTRADA, J. W. Michel Foucault y la contra-historia. **Revista Historia y Memoria**. Cartagena (Colômbia), n. 8, p. 211-243, jan.-jun. 2014.

MOITEIRO, C. R. Da arqueologia das formações discursivas à genealogia das relações de poder: notas de uma passagem. In: MOITEIRO, C. R. **Entre a loucura e a resistência: a mística como experiência da margem no pensamento de Michel Foucault**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. p. 60-104.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos: 1885-1889**. Tradução: Juan L. Verma e Joan B. Llinares. 2. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2008. V. 4.

PINEDA MUÑOZ, J. A.; JIMÉNEZ PINZÓN, A. M. Michel Foucault em el ocaso de los ídolos. **Revista Aletheia**. Bogotá (Colômbia), v. 10, n. 1, p. 14-29, jan.-jun. 2018.

REVEL, J. **Foucault, un pensamiento de lo discontinuo**. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2014.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução: Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RESTREPO, E. Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 8, p. 111-132, jan.-jun. 2008.

RIBAS, T. F. **Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia**. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

RIBEIRO, C. E. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, p. 125-160, mai.-ago., 2018.

ROMERO CUEVAS, J. M. Historia y crítica en el último Nietzsche. **Episteme NS – Revista del Instituto de Filosofía**. Caracas, Universidad Central de Venezuela, v. 31, n. 2, 2011, pp. 145-170.

WADE, J. J. **Nihilism Unbound: Strauss, Nietzsche and Foucault as Nihilist Thinkers**. 2010. Tese (Master of Arts) – Political Science. Portland (Oregon-EUA), Portland State University, 2010. Disponível em: [https://pdxscholar.library.pdx.edu/open\\_access\\_etds/396/](https://pdxscholar.library.pdx.edu/open_access_etds/396/). Acesso em: 31 mai. 2022.

WEBER, J. F.; CHICARELLI, M. Interpretação e negação da ideia de origem em Nietzsche e Foucault. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sônia R. Vargas (orgs.). **Michel Foucault em múltiplas perspectivas**. Londrina: EDUEL, 2013.