

**FOUCAULT LEITOR DE NIETZSCHE:
O PERSPECTIVISMO E O RISO DE UMA VIDA OUTRA
CONTRA O ANTROPOCENTRISMO**

**FOUCAULT LECTOR DE NIETZSCHE:
PERSPECTIVISMO Y LA RISA DE UNA VIDA OTRA
CONTRA EL ANTROPOCENTRISMO**

**FOUCAULT READER OF NIETZSCHE:
PERSPECTIVISM AND LAUGHTER OF A DIFFERENT
LIFE AGAINST ANTHROPOCENTRISM**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 08.10.24

Thiago Fortes Ribas

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2016). Professor de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: filosofiathiagoribas@gmail.com

Neste artigo, analiso a leitura de Foucault sobre a invenção do conhecimento e sobre o perspectivismo em Nietzsche para explicitar o afastamento destes autores em relação ao antropocentrismo. Os argumentos e a forma de escrita sobre estes temas no pensamento de Nietzsche apontam à questão de uma ambivalência do riso, visto tanto entre as pulsões que animam a forma de conhecimento metafísico, quanto como componente de uma ciência alegre que se afasta do antropocentrismo e de toda forma de referência fixa ao pensamento. Ao final, procuro relacionar a crítica à pretensão de universalidade de valores com a demanda ética de constante superação de si na confrontação com o presente. Neste momento, recorro à leitura foucaultiana do cinismo antigo para mostrar como as atitudes críticas podem refletir na construção de uma vida verdadeira, praticando uma relação de alteração de si no exercício da animalidade.

Palavras-chave: Foucault, Nietzsche, antropocentrismo, perspectivismo.

En este artículo analizo la lectura de Foucault sobre la invención del conocimiento y el perspectivismo de Nietzsche para explicar el distanciamiento de estos autores con el antropocentrismo. Los argumentos y la forma de escribir sobre estos temas en el pensamiento de Nietzsche apuntan a la cuestión de una ambivalencia de la risa, vista tanto entre las pulsiones que animan la forma del conocimiento metafísico, como como componente de una ciencia alegre que se aleja del antropocentrismo y toda forma de referencia fija al pensamiento. Al final busco relacionar la crítica a la pretensión de universalidad de los valores con la exigencia ética de la superación constante de uno mismo frente al presente. En este punto, utilizo la lectura que hace Foucault del cinismo antiguo para mostrar cómo las actitudes críticas pueden reflexionar sobre la construcción de una vida verdadera practicando una relación de auto-alteración en el ejercicio de la animalidad.

Palabras clave: Foucault, Nietzsche, antropocentrismo, perspectivismo.

In this article, I analyze Foucault's reading of the invention of knowledge and Nietzsche's perspectivism to explain these authors' distance from anthropocentrism. The arguments and the way of writing on these themes in Nietzsche's thought point to the question of an ambivalence of laughter, seen both among the drives that animate the form of metaphysical knowledge, and as a component of a joyful science that moves away from anthropocentrism and every form of fixed reference to thought. By the end of this article, I try to relate the criticism of the claim to universality of values with the ethical demand of constantly overcoming oneself in confrontation with the present. At this point, I use Foucault's reading of ancient cynicism to show how critical attitudes can reflect on the construction of a true life practicing a relationship of self-alteration in the exercise of animality.

Keywords: Foucault, Nietzsche, anthropocentrism, perspectivism.

Este artigo é dedicado a Heliana de Barros Conde Rodrigues, amiga que na minha memória vive sempre rindo.

1. Introdução

Apesar dos seus primeiros textos da década de 1950 ainda deixarem transparecer um humanismo de inspiração que oscilava entre o marxismo (Foucault, 1954) e fenomenologia existencial de Binswanger (Foucault, 1994a, pp. 65-119), desde os seus textos mais conhecidos, Michel Foucault deixou bastante clara que sua herança nietzscheana apontava justamente à superação de qualquer centralidade do homem. Em sua tese complementar, defendida em 1961, sobre a obra *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, Foucault já indicava que contra a ilusão antropológica recebemos de Nietzsche uma “verdadeira crítica” (Foucault, 2011b, p.111). Vemos também ele colocar sua pesquisa na esteira dos estudos históricos nietzscheanos das “experiências-limites” (Foucault, 1994a, p. 161) que nos constituem no primeiro prefácio de *História da loucura*. No prefácio de *O nascimento da clínica*, Nietzsche, enquanto filólogo, é referido justamente quando Foucault liga a possibilidade e a necessidade da crítica à existência da linguagem (Foucault, 1963, p. XII), e não, como faz Kant, à existência do conhecimento. A famosa declaração da morte do homem em *As palavras e as coisas* (Foucault, 2007), consequência da morte de Deus, é acompanhada da indicação, em meados dos anos 1960, daquilo que enxergava como a tarefa da filosofia desde Nietzsche – a saber, o diagnóstico crítico do presente (Foucault, 1994a, p. 606). Além da dedicação do seu primeiro curso no *Collège de France* ao estudo sobre a vontade de saber (Foucault, 2011c), em uma comparação entre o funcionamento desta noção na tradição platônica-aristotélica e no pensamento de Nietzsche, temos ainda como prova de seu nietzschianismo tanto o nome conferido a sua pesquisa – genealogia – a partir dos anos 1970, quanto o subtítulo “A vontade de saber” do primeiro volume da sua história da sexualidade (Foucault, 1976). Por fim, podemos acompanhar também as entrevistas na década de 1980, como aquela na qual ele descreve seu interesse pelo máximo de intensidade filosófica e pelos efeitos filosóficos que a leitura inicial dos textos de Nietzsche suscitou-lhe (Foucault, 1994c, p. 446).

Deste modo, vemos que, assim como muitos de seus contemporâneos, Foucault fez do perspectivismo de Nietzsche o antídoto contra o antropocentrismo. Gostaria de iniciar a discussão deste artigo com um desses momentos no qual Foucault descreve com detalhes como o seu pensamento se apoia em teses nietzschianas para se contrapor às formas de pensar que preservariam uma ausência de crítica a pressupostos humanistas. Acredito se tratar de um momento emblemático principalmente pela clareza e pela honestidade da exposição, na qual, após explicar os eixos norteadores de sua

pesquisa, Foucault chega a afirmar que a sua fala “só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche” e ainda que a pesquisa nietzschiana lhe parece ser “entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual” (Foucault, 2002, p.13). Refiro-me, então, a um texto bastante conhecido dos leitores brasileiros: a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* – série de cinco conferências ministradas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1973.

A análise dos argumentos presentes neste texto sobre a invenção do conhecimento traz, de modo secundário, a questão sobre o riso, que analisarei em seguida como pulsão ambivalente. Isso porque o riso pode ser visto tanto entre as pulsões que estão no começo de uma forma de conhecimento metafísico que, em uma atitude de autoproteção, reforça formas de vida antropocêntricas, quanto também pode estar presente nos descentramentos de si que promovem um afastamento do antropocentrismo. Assim, na sequência do artigo levanto a questão sobre o riso enquanto efeito do perspectivismo nos pensamentos genealógicos de Nietzsche e Foucault buscando relacioná-la com uma demanda ético-política da crítica do presente.

Deste modo, da necessária impermanência dos sistemas de valores e pensamentos, consequência incontornável do perspectivismo, desaguamos no tema da estética da existência no qual Foucault reivindica certa herança em filosofias antigas, em especial, do cinismo antigo – escola filosófica que conjuga uma relação alternativa entre humanos e animais com atitudes críticas radicais às convenções sociais na prática de uma vida verdadeira, bela e corajosa. Assim, nas considerações finais, procuro mostrar como algumas atitudes cínicas, atentas à valorização de nossa animalidade, serviram de inspiração a Foucault para pensar a tarefa filosófica de construção de uma vida outra, ou seja, uma vida que se faz singular e combativa em um exercício constante de diferenciação de si em relação à artificialidade de comportamentos socialmente instituídos.

2. A invenção do conhecimento por animais inteligentes e o perspectivismo

Na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, proferida pouco mais de meio século atrás, Foucault inicia suas citações de Nietzsche retomando um texto que havia sido escrito há exatamente um século daquele momento, embora publicado apenas postumamente. Trata-se do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Foucault cita um trecho curto, apenas as primeiras frases do texto nietzscheano, sobre as quais ele desenvolverá uma interpretação na qual irá explorar a distinção entre o uso da noção de invenção contraposto ao uso da noção de origem para, em seguida, analisar dois sentidos da afirmação da invenção do conhecimento. Vejamos inicialmente o trecho retomado por Foucault: “Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes

inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal” (Nietzsche apud Foucault, 2002, p. 13).

Na continuação do texto de Nietzsche, deixada de lado por Foucault, é ressaltada a brevidade de tal instante, uma vez que após “alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer” (Nietzsche, 2007, p.25). O caráter ficcional destas afirmações não deixa de ser ressaltado pelo seu próprio autor, quando afirma que se alguém tivesse descrito assim em uma fábula a sina do intelecto humano na natureza, não obstante, teria falhado em ilustrar o “quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo” se mostra tal intelecto. A desvalorização em um tom cômico de nossa faculdade de conhecimento, tão elogiada na tradição metafísica, prossegue quando Nietzsche faz a comparação do *pathos* da arrogância humana, que sente “como se os eixos do mundo girassem” (Nietzsche, 2007, p. 25-26) em nosso intelecto, com a sensação de um mosquito que flutua no ar sentindo “em si o centro esvoaçante do mundo” (Nietzsche, 2007, p. 26). Assim, tanto na designação do homem como um animal inteligente, ou dos homens como astuciosos animais, quanto na aproximação do *pathos* do mosquito com a arrogância humana que acredita estar em posse de um conhecimento ilimitado, a visão de Nietzsche contrasta com a forma da designação metafísica do homem como animal racional ou como sujeito de conhecimento. Em seu texto a animalidade do homem vêm associada à inteligência entendida como nada mais que o resultado de um acontecimento fortuito, sem finalidade ou qualquer grandeza luminosa. Nossa inteligência não nos diferencia de forma absoluta dos demais animais, mas é apenas um artifício compensatório de nossa fraqueza na luta por sobrevivência.

Por sua vez, na tradição metafísica a racionalidade de nossa alma é constantemente aproximada aos atributos divinos em um processo de diferenciação humana em relação aos demais animais. Em Platão, por exemplo, temos várias passagens nas quais a parte racional de nossa alma nos ligaria ao mundo verdadeiro, eterno, perfeito e universal, precisando apenas ser encaminhada “na boa direção” (Platão, 2004, p. 229) através de uma educação entendida como conversão da alma, que deve se afastar dos sentidos, ligados a variabilidade e a multiplicidade, para desenvolver a razão. Quando analisa o diálogo *Alcibíades* de Platão, no qual a contemplação da realidade divina revelaria “o que há de divino em nossa própria alma”, Foucault resalta que esta relação entre conhecimento e alma humana “até certo ponto circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica” (Foucault, 2011a, p. 139).

De forma semelhante, em Aristóteles o conhecimento racional é associado à atividade divina da contemplação – sua metafísica afirma justamente que o ato de conhecimento nos traria uma sensação diferente das sensações animais

utilitárias enquanto nos conferiria uma satisfação que não se subordina a nenhuma utilidade, mas que encontra na conquista da verdade pela nossa alma racional o seu próprio fim (Aristóteles, 1984). Deste modo, o conhecimento contemplativo estaria para a alma racional humana como a atividade que a leva a exercer a sua finalidade natural. Contemplando a estrutura universal dos seres estaríamos efetivando nossa máxima potencialidade enquanto seres dotados de razão, sendo justamente essa nossa capacidade o nosso traço distintivo em relação aos demais seres vivos.

Na mesma linha, seja no pensamento cristão do homem enquanto imagem e semelhança de Deus, seja nas filosofias cartesiana ou kantiana (Foucault, 2002), seja nos humanismos do século XX, a capacidade de conhecimento humana está associada à conquista de um ponto de vista universal que diferencia nossa natureza em relação aos demais animais. Da presunção de universalidade metafísica, derivaria ainda a ligação da nossa racionalidade à fundamentação moral e, a partir de Kant, a uma teleologia histórica, que se desenvolve em Hegel e nas filosofias da história modernas (Ver Lebrun, 2006, p. 199). Aqui, portanto, junto com outra forma de avaliar a racionalidade em relação a nossa animalidade, o que vemos na rejeição nietzscheana de qualquer finalidade do intelecto humano na história é a associação da crença teleológica à vaidade enganosa “sobre o próprio conhecer” (Nietzsche, 2007, p. 27). Nietzsche inverte, assim, a relação entre o que seria considerado vício e virtude nas apreciações metafísicas teleológicas, uma vez que nestas apreciações a pressuposição de uma finalidade da ação humana se liga à efetivação da moral pela espécie (Kant, 1986).

Nietzsche nos mostra, então, que para combater o antropocentrismo é preciso rejeitar a forma (presunçosa) de enxergar o conhecimento e a racionalidade humana como redentores, ou seja, como assentados em uma necessidade ontologicamente distinta do acaso das relações mundanas. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* é justamente a mundanidade e a vicissitude do conhecimento que são ressaltadas, uma vez que o artificial contraste entre verdade e mentira se torna desejável para nós apenas como resposta a uma demanda por acordos – convenções para que possamos “existir socialmente e em rebanho” (Nietzsche, 2007, p. 29). De modo que o conhecimento não seria nossa finalidade ou a prática necessária para atingirmos nossa felicidade.

Assim, quando Foucault retoma o texto de Nietzsche é para mostrar que 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” (Foucault, 2002, p. 24). Deste modo, para não continuar carregando pressupostos de uma forma de pensamento que se visa superar, é preciso admitir que nosso conhecimento veio a ser, que ele se tornou possível através de uma

linguagem que não revela, mas antes impõe uma ordem ao mundo e que este conhecimento não seria nada mais do que o resultado de um ponto de vista localizado em um tempo e em um espaço determinados.

Em outras palavras, para se livrar do antropocentrismo, último recurso de um pensamento metafísico, é preciso afirmar o perspectivismo. Para Foucault (2002) é necessário, então, um recuo crítico capaz de interrogar, primeiro, as condições históricas das formas do conhecimento nas práticas sociais, segundo, as relações estratégicas dos discursos e, por fim, o modo de compreensão da teoria do sujeito, que ainda na segunda metade do século XX estava demasiadamente ligada às filosofias da consciência herdeiras do cartesianismo e do kantismo. Trata-se de, resumidamente, ao mesmo tempo, admitir o conhecimento como fruto de relações sociais e constatar que atualmente as críticas da linguagem e do sujeito obrigam a considerar as formações de sentido e as formas da subjetividade como figuras que aparecem sob um fundo de interesses e modos de vida variáveis. Desta maneira, Foucault articula os três eixos de sua pesquisa na proposta de fazer a “constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais” (Foucault, 2002, p. 10-11). As práticas sociais não formariam apenas ideologias que atrapalham o caminho do sujeito à verdade, mas, ao contrário, formam o próprio sujeito e a própria verdade. Em sua história política da verdade, Foucault diagnostica o tipo de subjetividades e o tipo de sistemas de verdade que são constituídos no presente. Quais formas de vida são cultivadas nos campos de saber que estamos inseridos hoje? E quais são as possibilidades de transformação de nós mesmos pela crítica aos sistemas históricos de verdade? Eis aqui os objetos de estudo das pesquisas genealógicas.

Assim, o recurso à história tem como foco a contingência das formas e a multiplicação das diferenças, em um movimento contrário à identificação metafísica entre a alma humana e um conhecimento absoluto. Trata-se de destacar os perigos escondidos sob as buscas de origens unificadoras, descrevendo as relações estratégicas existentes na articulação entre formas de vida e sistemas de pensamento, com seus campos de saber e formas de subjetividade. Ou seja, assim como para Nietzsche (1999, p. 275) a história aparece aqui a serviço da vida, entendida como pluralidade abafada por um conhecimento humano que não assume o seu começo enquanto invenção, um conhecimento que não admite seu caráter ficcional.

Retornando, então, a leitura foucaultiana de Nietzsche na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, vemos que a interrogação pela origem de algo, própria da pesquisa histórica presa à metafísica unificadora, trabalharia para fixar uma interpretação verdadeira do mundo. A genealogia, ao

contrário, faz a pesquisa das invenções, expandindo as possibilidades de interpretação do mundo entendido não como estabilidade, mas antes como vir-a-ser. Nietzsche se utilizaria da palavra invenção sempre no sentido oposto ao de origem, uma vez que afirmar que algo possui uma origem seria o mesmo que resguardar as características de solenidade, pureza, inocência e continuidade no seu começo histórico. Por sua vez, a afirmação de que o começo histórico de algo se deu por meio de uma invenção aponta para um sentido inverso, no qual se ressalta a ruptura, a vilania, os interesses baixos e as inconfessáveis relações de poder que se escondem nas emergências históricas. Assim, quando Schopenhauer afirma que a religião possuiria uma origem em um sentimento metafísico do homem (Foucault, 2002, p.14), marca-se com isso uma continuidade natural entre o homem e a religião, assim como também é afirmado deste modo a inocência sobre as suas práticas, que seriam puras e solenes. Ao contrário, afirmando a invenção da religião – Foucault traz também o exemplo das invenções da poesia e dos ideais –, a genealogia busca mostrar que foi em determinado momento e para exercer melhor o poder sobre os outros que os homens a inventaram. Com isso, a genealogia marca uma ruptura entre o homem e a religião no sentido de afirmar que não há nada no homem que o levaria necessariamente a ela. Marca também interesses mesquinhos escondidos e certa maldade por detrás de supostas solenidade e pureza.

Abordando especificamente a invenção do conhecimento, Foucault sustenta que para Nietzsche trata-se de marcar uma dupla ruptura, marcando dois sentidos desta invenção. O primeiro sentido diz respeito a negação de uma naturalidade do homem como sujeito de conhecimento. Trata-se de mostrar que o conhecimento não é instintivo no homem, mas sim “o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos” (Foucault, 2002, p. 16), sendo, portanto, de uma natureza diferentes deles. Enquanto as teorias do sujeito das antropologias modernas, seguindo uma tradição filosófica metafísica, sustentam uma continuidade entre o ser humano e o conhecimento, Nietzsche afirma, ao contrário, que o conhecimento seria somente o resultado provisório do conflito entre instintos que buscam se distanciar e se diferenciar de coisas que nos aparecem como “ameaçadoras e presunçosas” (Foucault, 2002, p. 21). A relação entre o homem e o conhecimento, então, seria de ruptura em seu começo, com a provisoriade precária de uma trégua temporária na batalha dos instintos e com baixezas que produzem o conhecimento em uma impureza fundante. O homem não seria, portanto, de direito um sujeito de conhecimento, em uma unidade permanente e soberana, mas, antes, isso a que chamamos “homem” seria apenas uma imagem recente de algo que está em devir, algo fragmentado e atravessado no tempo por batalhas variáveis. Esta formação histórica recente apenas se arroga um estatuto solene em uma dissimulação que contribui ao seu desconhecimento acerca de si mesmo.

O segundo sentido da invenção do conhecimento diz respeito a uma segunda ruptura, a saber, a negação de uma continuidade entre o mundo do vir-a-ser e o conhecimento. Enquanto o mundo do vir-a-ser se caracteriza pela instabilidade e pelo caos, o conhecimento é uma tentativa de estabilização e de ordenação deste mundo, sendo, portanto, uma arbitrariedade. Não haveria uma relação de semelhança ou de adequação entre o conhecimento e “essas coisas que seria necessário conhecer” (Foucault, 2002, p. 17). Ao contrário, a relação de conhecimento é uma forma de dominação e de violência às coisas que são ordenadas conforme uma ordem que não lhes é própria. A pressuposição da permanência do mundo sobre uma forma única e que obedece a leis estáveis não passaria de uma forma de divinizar a natureza, atribuindo ao mundo atributos divinos de universalidade, necessidade e eternidade que não encontramos nele. Ao contrário, segundo Foucault, trata-se para Nietzsche de afirmar uma natureza que não seja divinizada. Em poucas palavras, nos dois sentidos da invenção do conhecimento nega-se tanto a identificação do mundo com o conhecimento, resultante da morte de Deus, quanto a identificação do homem como sujeito de conhecimento, ou seja, a decretação da morte do homem como consequência da morte de Deus.

Ainda com relação ao conhecimento como resultado do jogo entre os instintos, Foucault desenvolve a interpretação do pensamento nietzscheano retomando o parágrafo 333 de *A Gaia Ciência* intitulado “O que significa conhecer”. Ali, então, Nietzsche se contrapõe à relação proposta por Spinoza entre o conhecimento e os impulsos de rir, deplorar e detestar. O conhecimento não seria possível, como diz Spinoza, pelo apaziguamento destas paixões que causam um afastamento em relação ao objeto a ser conhecido. O conhecimento não seria, portanto, uma forma de se aproximar do que se quer conhecer. Pelo contrário, seria apenas uma trégua provisória no confronto entre estas paixões negativas. Na base do conhecimento haveria uma vontade “de conservar o objeto à distância, de se diferenciar dele ou de se colocar em ruptura com ele, de se proteger dele pelo riso, desvalorizá-lo pela deploração, afastá-lo e eventualmente destruí-lo pelo ódio” (Foucault, 2002, p. 21). É o afrontamento entre estes impulsos “da ordem das más relações” (Foucault, 2002, p. 21) que nos leva ao conhecimento como um estado efêmero de estabilização, antes da retomada do confronto.

Podemos compreender melhor esta relação de conhecimento como afastamento e dominação momentânea quando lembramos da maneira, segundo Foucault, que a linguagem antropológica moderna domina a loucura na forma da doença mental: “A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica: visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa

verdade e, por conseguinte, *à verdade dessa verdade.*" (Foucault, 1972, p. 535) Na perspectiva antropológica, a doença mental retiraria o homem de sua verdade, perdendo assim sua liberdade que se supõe conferida pelo exercício pleno de suas faculdades racionais. O doente mental não é considerado livre, sendo por isso inimputável. De um lado, a razão e a liberdade aparecem como articuladas à verdade humana, de outro, a doença mental estaria ligada a uma animalidade irracional determinista. No entanto, a afirmação da verdade humana é feita justamente através da negação da loucura enquanto perda desta verdade – assim como o determinismo animal parece ser a negatividade com a qual se forja a positividade de uma liberdade humana. No início da arqueologia, Foucault já defendia, então, que conhecer a loucura como doença mental não foi uma forma de se aproximar deste objeto chamado loucura, mas antes foi o que permitiu à linguagem antropológica fazer da loucura um objeto de conhecimento e dominar os seus poderes inquietantes que colocavam em questão os poderes da razão humana. Assim, a própria positividade da verdade sobre o homem tornou-se possível pelo afastamento da loucura enquanto algo ameaçador.

A mesma forma de conhecimento como dominação e afastamento acontece quando, no nascimento do capitalismo, a sociedade disciplinar passa a conhecer através do exame aquilo que seria um comportamento humano normal ou anormal (Foucault, 1975). Estudando as formas de punição, Foucault enxerga no nascimento das ciências humanas que estabelecem a norma uma vontade de afastar e dominar as formas de conduta que ameaçariam presunçosamente o funcionamento das "relações de produção que caracterizam as sociedades capitalistas" (Foucault, 2002, p. 126). O conhecimento aparece, então, como resultado de relações de luta e de poder para defender formas de vida – hegemonicamente antropocêntricas e capitalistas na modernidade – contra outras possíveis.

Contudo, se, por um lado, a pulsão de rir de algo, como uma forma de se proteger, aparece no pensamento nietzscheano animando as invenções do conhecimento entre as pulsões de deplorar e de detestar, vemos que não é sem o riso que o próprio Nietzsche se afasta do antropocentrismo. Seu riso, no entanto, quando dirigido às presunções humanas, tem um efeito contrário, pois aquilo que ele busca dominar, no sentido de neutralizar os poderes, é a própria estabilização metafísica do devir. Aqui também, enquanto Nietzsche afirma sua *gaia ciência* – ciência alegre –, Foucault reconhece a ligação entre sua pesquisa e seu riso no início de *As palavras e as coisas*.

3. O riso genealógico contra o antropocentrismo

O riso aparece como objeto de reflexão nos pensamentos de Nietzsche e de Foucault em diferentes contextos. Aqui, no entanto, quero tratar brevemente do riso enquanto componente do descentramento que se opõe ao riso que estaria na

base do conhecimento antropocêntrico, ou seja, do riso não como vimos acima enquanto afastamento ou proteção daquilo que seria ameaçador, reforçando uma identidade ou uma forma de vida determinada, mas sim enquanto conjugado ao afastamento de quaisquer pontos fixos de referência ao pensamento, em um movimento que coloca em evidência o carácter ficcional do pensamento.

Esta é a operação levada a cabo pela comicidade do início do texto *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*. Aquela fábula insatisfatória para mostrar a situação lastimável do intelecto humano se faz acompanhada do frequente tom zombador de Nietzsche, que, ao mesmo tempo em que recusa os poderes metafísicos dos homens, reconhece a situação precária e ficcional da sua própria perspectiva. A vontade de rir desses animais inteligentes e do orgulhoso filósofo metafísico comparado ao “carregador de peso” (Nietzsche, 2007, p. 26) não deixa de ser, em certa medida, o riso de quem se liberta de cargas ao reconhecer em si mesmo a falta de fundamentos permanentes. No entanto, é também um riso de si mesmo provocado não só pelo sentimento de libertação, mas também por uma inebriante vertigem do constante descentramento intrínseco ao perspectivismo. Um riso de difícil compreensão para aqueles que, na ausência de horizontes fixos e de uma meta da existência, só conseguem enxergar motivos para o desespero. É preciso uma constituição diferente da que se tornou a natureza humana com o “aparecimento sempre renovado dos mestres da finalidade da existência” (Nietzsche, 2001, p. 53) para encontrar o júbilo na vida como indeterminação e potência criativa.

Para Nietzsche, diante da ausência de um sentido inerente à existência não há deveres ou fórmulas a seguir, apenas atitudes possíveis que revelam sintomas de vidas saudáveis ou enfermas. Podemos buscar nos enganar carregando valores supostamente redentores, ou podemos não apenas ter a coragem de encarar de frente nossa condição, como também nos alegrar com a liberdade para a incessante criação de novos sentidos. Deste modo, aos entraves que o conhecimento metafísico traz à vida, Nietzsche opõe uma ciência alegre e corajosa, consciente da “comédia da existência” (2001, p. 52). Uma ciência ligada ao riso não porque buscaria qualquer conhecimento capaz de fortalecer nossas identidades demasiadamente humanas, mas antes porque busca os saberes que nos permitem deixar de ser o que somos, ultrapassando as nossas formas de pensar em um movimento de superação de nós mesmos.

Assim, na fala de Zarathustra, afastar-se do homem é algo que o além-do-homem faz com “uma risada, ou dolorosa vergonha” (Nietzsche, 2011, p. 14). A vergonha nos move da forma estabilizada do homem à busca infundável de novos e singulares valores. Por sua vez, a afirmação desta forma de vida mais potente se faz pelo riso em relação aos limites e às necessidades que antes nos constituíam na forma humana, vista agora como apenas mais uma invenção. O riso contra a

vontade de um fundamento metafísico à vida é, simultaneamente, o riso afirmativo de uma existência como jogo de máscaras, na qual não encontramos “nada de absolutamente primeiro a interpretar, porque, no fundo, tudo já é interpretação” (Foucault, 1994a, p. 571). É um riso radical que se faz levando às últimas consequências a morte de Deus e permitindo a abertura à vontade de criação. Riso alegre com a libertação da vontade para novas formas de vida que, por serem antes inimagináveis, não poderiam ser sequer desejadas. Ao mesmo tempo, afirmar alegremente o perspectivismo é afastar-se pelo riso das identidades instituídas com a coragem de viver uma vida que se constrói constantemente como alteridade.

Trata-se aqui para Nietzsche, assim como em Foucault, do riso capaz de perturbar “todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata a profusão dos seres” (Foucault, 2007b, p. IX). Assim, quando com estas palavras Foucault explica o riso provocado pela leitura de “uma certa enciclopédia chinesa” de Borges, no fundo, ele está se referindo a uma questão filosófica que poderia ser vista como a mais séria e a mais radical de todas, uma vez que com ela somos levados a rir do próprio pensamento, ao menos do pensamento que pretende assegurar a familiaridade entre palavras e coisas. Dito de outro modo, somos levados a rir do pensamento que ainda não reconhece o seu necessário caráter ficcional, perspectivo, estratégico e limitado.

Como afirma Alberti (2002, p. 16), no comentário a essa passagem de *As palavras e as coisas*: “O riso de Foucault é provocado por um ‘não-lugar’: um espaço aonde o pensamento não chega e onde a linguagem não pode manter juntas as palavras e as coisas”. Ao fazer uma história dos sistemas de pensamento, a análise arqueológica levada a cabo por Foucault prescinde das referências usuais das histórias das ideias, das análises linguísticas ou das histórias epistemológicas. Isso porque não pressupõe a existência primeira nem de coisas nem de palavras, pois o que ela faz é a análise das práticas discursivas. As práticas discursivas aqui podem ser entendidas como as formações históricas da ligação entre palavras e coisas, ou ainda, as construções de ordens nas quais elas podem ser vistas como pertencentes umas às outras, constituindo os solos nos quais o pensamento encontra as figuras do Mesmo e do Outro. Do desabamento deste solo do nosso pensamento – e de todo pensamento possível – surge o riso que inspira Foucault à escrita desse livro sobre as formações históricas do saber que dão origem às ciências humanas.

A literatura de Borges exerce um poder sobre a linguagem que Foucault reconhece como uma forma de transgressão similar à transgressão da loucura – entendida como ausência de obra (Foucault, 1994a, p. 412-420) – em relação à razão. A estranha enciclopédia chinesa o faz rir porque, ao transgredir o código

de nossa linguagem, compromete o código instituído ao revelar o modo de ser de toda linguagem como jogo. Este olhar crítico da linguagem ou da positividade da razão tem por base o desmoronamento da plenitude sentido operado em trabalhos como o de Magritte, Borges, Barthes, Bataille e outros. Estes autores têm em comum com Nietzsche e Foucault a afirmação da ausência de lugar comum entre os signos e os seres que eles designam, o que permite uma abertura de um campo de reflexão que parte deste não-lugar. Suas artes, seus pensamentos e suas filosofias, portanto, são necessariamente nômades e ficcionais, respondendo com o riso as demandas por identidade e por definição do espaço de onde falam: “não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo” (Foucault, 2007a, p. 19). Se Foucault ri como resposta àqueles que o questionam sobre sua identidade, isso não é apenas porque se afasta da identidade que o atribuem, mas porque, quando escreve, se afasta propriamente da exigência de permanecer o mesmo. Na admissão do estatuto precário de sua escrita não se deveria enxergar um recurso para fugir das críticas a ele endereçadas, mas antes uma condição indispensável imposta a si mesmo por compromisso com a honestidade intelectual, virtude por excelência do espírito livre nietzschiano (Nietzsche, 2005, p. 119). Deste modo, o compromisso do pensamento genealógico não é com a defesa dos solos conquistados, mas com o movimento de alteração de si mesmo no enfrentamento com o presente.

O sentido da escrita como forma de superação de si é abordado por Foucault no modo como ele afirma compreender seus livros: “meus livros são como experiências para mim, e isso no sentido que eu gostaria que fosse o mais pleno possível do termo. Uma experiência é algo de que se sai transformado” (Foucault, 1994c, p. 41). Com um “livro-experiência” não está em questão apenas uma transformação individual ou pessoal do autor. Há uma dimensão coletiva da experiência na medida em que seus livros convidam outros ao mesmo deslocamento. Trata-se da “transformação do homem contemporâneo com relação à ideia que ele tem de si mesmo” (Foucault, 1994c, p. 47). Assim, com a crítica radical ao antropocentrismo, temos o abandono da presunção de uma pura decifração do real e o advento de uma filosofia experimental que se colocará como tarefa a “produção da diferença no presente do qual se faz parte” (Galantin, 2021, p. 193).

Eis o sentido da genealogia como diagnóstico do presente. Rindo das pretensões de imutabilidade e de validade universal, impróprias à honestidade de um pensamento que se sabe situado no interior de uma perspectiva, o diagnóstico genealógico atua como experiência em um afastamento do que somos hoje, respondendo à exigência de superação constante de verdades adquiridas. Se o riso continua operando um afastamento, agora este afastamento não reforça nenhuma identidade, nenhum horizonte de sentido e nenhuma

forma de vida definitiva, mas sim o não-lugar de um pensamento capaz de afirmar a si mesmo na contingência de sua crítica histórica. A filosofia aparece como uma experiência incessante, sem ponto de chegada e sem se prender em pesquisas anteriores. As experiências passadas servem apenas de inspiração aos novos desvios e desafios do pensamento. Não há, portanto, nas genealogias uma incoerência nas mudanças de direção na pesquisa. Na refutação de fundamentos metafísicos, o caráter diletante não é apenas coerente, mas crucial ao pensamento. Isso porque, diferentemente da forma de vida que ri para proteger o seu lugar, não se quer encontrar verdades e identidades em que se possa repousar, afastando e dominando a diferença. Ao contrário, rindo da pretensão de identidades e de verdades permanentes, trata-se de tornar-se diferença, dando força à curiosidade que “permite separar-se de si mesmo” (Foucault, 1984, p. 14).

Tanto o ânimo por superar a si mesmo quanto a dimensão coletiva da experiência de pensamento que Foucault propõe nos mostra justamente que, em face a instabilidade de fundamentos, não há um abandono dos problemas éticos e políticos. No entanto, nem a política nem a ética se confundem com a realização de qualquer essência humana pré-determinada. A relação de si, com os outros e com o mundo não parte de ideais, como se a política fosse o trabalho de uma consciência esclarecida rumo à transformação do mundo. É por isso que, para Foucault e parte de sua geração leitora de Nietzsche, não bastava apenas mudar o mundo, eles mesmos queriam “ser completamente outros em um mundo completamente outro” (Foucault, 1994c, p. 195). Contra uma ação política e um pensamento sobre si que preservasse a obediência moral aos códigos embasados em supostas autoridades universais, Foucault e muitos dos seus contemporâneos buscaram uma forma de atuação filosófica na qual ética, política e estética são deliberadamente indissociáveis, uma vez que as ações que incidem no mundo e na relação com outros fazem parte de um mesmo movimento de transformação de si na conquista de modos de vida antes inexistentes.

A impossibilidade de recorrer a valores absolutos nos leva, então, à questão sobre a estética da existência, ou seja, sobre a forma que se deve dar a vida. Como afirma Foucault (2011a, p. 166): “A questão do niilismo não é: se Deus não existe, tudo é permitido. Sua fórmula é, antes, uma pergunta: se devo me defrontar com o ‘nada é verdadeiro’, como viver?” No desenvolvimento do pensamento ocidental, a via oposta à identificação metafísica da alma humana com uma dimensão divina que ligaria o homem à moral e ao conhecimento é, justamente, a via de um cuidado de si que coloca a questão de como construir uma vida ao mesmo tempo bela, singular e verdadeira em contraste à falsidade dos modos de vida que se apresentam como obrigatórios. Segundo Foucault, as práticas do cuidado de si teriam sido desenvolvidas não só na Antiguidade e nos campos chamados filosóficos, mas em variadas experiências de reflexividade da cultura

ocidental. A história destas experiências nos transmite, portanto, alternativas corajosas às morais embasadas na submissão da vontade aos supostos desígnios humanos.

Assim, na sua pesquisa sobre o cuidado de si, Foucault sustenta que no interior do discurso filosófico a figura de Sócrates traria uma ambiguidade. Isso porque encontraríamos nela tanto a via que enxerga a tarefa filosófica como a da ascensão à verdade metafísica quanto a via que faz da filosofia um trabalho de transformação de si pela prática corajosa de um modo de vida verdadeiro na ruptura com padrões sociais (Foucault, 2011a, p. 138). É nesta segunda forma de pensar a filosofia como cuidado de si que Foucault parece encontrar uma linhagem antiga na qual seria possível associar a genealogia. Não mais entendida como descoberta de verdades pelo homem, considerado uma estrutura ontológica naturalmente capaz de conhecimento, muito menos como descoberta da verdade sobre o homem, como se a natureza humana contivesse uma essência a ser aprimorada, a filosofia como trabalho crítico sobre si, vinculado sempre aos outros e ao mundo, é uma prática na qual podemos enxergar tanto o trabalho genealógico quanto o cinismo antigo, como nos mostra Foucault em últimas aulas no *Collège de France*.

Na esteira de Sócrates como alguém que exibe uma vida corajosa capaz de inspirar outros, o cinismo é, justamente, a escola filosófica caracterizada por Foucault pela prática anti-déspota de rir do poder (1994b, p. 537). Assim, na análise das práticas de si antigas, Foucault se interessa pela atitude corajosa diante da existência capaz de conferir certa forma de verdade e de beleza à vida tomada enquanto matéria, ao mesmo tempo, de crítica e de trabalho artesanal. Como afirma Stephan (2020, p. 106) “a estética da existência manifestaria o imbricamento entre a dimensão política e a dimensão ética das interpretações de Foucault acerca das práticas de si, pois a vida bela corresponderia a um modo de vida soberano e distinto ao invés de submisso e absolutamente idêntico ao *logos* Universal”. Deste modo, a arriscada contestação dos valores de seu tempo histórico na construção de uma vida singular traz os elementos da coragem e da beleza na prática de certa libertação.

Nas considerações finais deste artigo gostaria de retomar brevemente alguns elementos da análise de Foucault do cinismo antigo apontando para o modo como a valorização da vida canina serve de inspiração para a construção de uma forma alternativa de fazer filosofia. Trata-se, então, de uma filosofia imbricada ao cultivo de uma forma de vida singular e combativa que se manifesta como vida verdadeira, bela e corajosa, oposta às vidas submetidas aos valores que se pretendem obrigatórios por não reconhecerem a sua artificialidade, como no caso dos valores antropocêntricos.

4. Considerações finais: a animalidade do cinismo antigo como inspiração contra antropocentrismo

No pensamento de Foucault, a aproximação com o cinismo antigo parece ser o momento mais evidente de vinculação entre uma atitude crítica como “desassujeitamento” (Foucault, 2015, p. 39) nas políticas de verdade e o estabelecimento de uma valorização distinta do antropocentrismo no que diz respeito a relação entre o humano e a animalidade. Certamente, não se trata do único momento em que a relação humano-animal seja contrastada na sua pesquisa da história dos sistemas de pensamento. Afinal, desde a *História da loucura* é possível ressaltar a formação histórica de uma associação entre loucura e animalidade que funcionava como a negatividade pela qual foi construído a positividade da razão humana e da verdade sobre o homem. No entanto, mais do que um elemento negativo de uma política de verdade, na análise das práticas de si próprias ao cinismo, a animalidade canina é ressaltada como referência positiva de uma vida verdadeira. Escondida pela falsidade das convenções de uma sociedade que se afastou da natureza, para o cinismo a animalidade seria fonte não só de reflexão filosófica, mas também de exercício de si em direção à verdade. Como afirma Foucault, no cinismo antigo a “animalidade é uma maneira de ser em relação a si mesmo, maneira de ser que deve assumir a forma de uma perpétua provação. Animalidade é um exercício. É uma tarefa para si mesmo, e é ao mesmo tempo um escândalo para os outros” (2011a, p. 234). Assim, focado muito mais em práticas de uma vida verdadeira próxima à animalidade do que no compartilhamento de doutrinas teóricas, as atitudes do cinismo são vistas por Foucault como exercícios de verdade que se manifestam publicamente.

Quando analisa o cinismo antigo, no entanto, Foucault ressalta que não se trata de afirmar a existência de comportamentos inalteráveis neste movimento. Haveria antes atitudes recorrentes que preservam sentidos do que seria a manifestação de uma forma de vida verdadeira. Foucault relaciona o cinismo a quatro sentidos pelos quais o pensamento grego clássico reconhece algo como verdadeiro: primeiro, a não dissimulação, a não ocultação; segundo, seria verdadeiro o que não tem mistura ou adições; terceiro, verdadeiro como o que é reto, não apresentando concessões para agradar, mas afirmando-se com convicção; e, por último, verdadeiro seria o que não se corrompe, permanecendo imutável. Em suma, aquilo que é verdadeiro é não dissimulado, sem adições, reto e incorruptível (Foucault, 2011a, p. 193). Seguindo estes princípios na forma de viver, a vida se mostraria verdadeira.

O cinismo, no entanto, leva estes quatro sentidos da manifestação de verdade à extrapolação em uma vida escandalosamente verdadeira. Trata-se, na transvaloração dos princípios de verdade na vida cínica, de seguir o princípio proferido pelo oráculo de Delfos a Diógenes de inverter o valor da moeda

(*parakharáxon to nómisma*). É preciso ter em mente aqui a aproximação entre as palavras moeda e lei no grego, como afirma Foucault: “*Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei” (2011a, p. 199). Enquanto a alteração da moeda é feita ao apagar sua efígie, retirando o valor simbólico atribuído socialmente para fazer prevalecer o valor verdadeiro do metal, por sua vez, alterar os costumes, as regras, as convenções, seria desafiar o consenso rejeitando os princípios da vida social para mostrar, na inspiração com os cães, como seria viver uma vida verdadeira.

Aproximando-se da vida do cão, a vida cínica resgata os quatro sentidos da manifestação da verdade: primeiro, espelhando os cães o cínico sustenta uma vida pública, sem ocultamentos e simulações porque sem pudor. Aquilo que outros escondem por vergonha, ele exhibe orgulhosamente pelas ruas. Em segundo lugar, assim como a vida canina a sua vida é reduzida ao elementar. Satisfazendo apenas suas necessidades imediatas sem acúmulos ou riquezas socialmente valorizadas, não faz misturas entre o que realmente precisa e o que seriam desejos artificiais, preservando assim sua pureza. Por terceiro, assim como os cães que latem e brigam contra seus inimigos, os cínicos não se dobram, mas fazem valer o seu discernimento. E, por fim, ao modo canino, o cínico faz a guarda da sua soberania e daqueles que ama. Em resumo, trata-se de uma: “Vida de impudor, vida *adiáphoros* (indiferente), vida *diakritikós* (diacrítica, de distinção, de discriminação, vida de certo modo latida) e vida *phylaktikós* (vida de guarda, de cão de guarda)” (Foucault, 2011a, p. 214). A atenção cínica para construção de uma vida verdadeira exige a coragem de sustentar uma existência transparente, independente de comodidades socialmente desejadas, combativa para não trair a si e, ainda, uma existência incorruptível na proteção do que lhe é valioso.

Em relação à vida convencional, a subversão cínica, mostrando-se como vida verdadeira, tem o efeito provocativo de fazer com que as vidas tradicionais apareçam como falsas. A vida verdadeira aparece, então, como “vida outra” (Foucault, 2011a, p. 215). Não se trata simplesmente de uma “outra vida”, mas uma “vida outra” porque sempre em exercício de diferenciação ao estabelecido na referência a vida animal. Esta referência, no entanto, não tem o foco na estabilização de uma identidade. Como afirma Gros (2011, p. 63), o que parece estar em jogo no cinismo é “um estilo geral de alteridade”, uma vez que ele se ocupa menos “em apontar para identidades do que em desmascarar as contradições” das mentiras da vida social. Assim, trata-se da construção da singularidade de uma vida que se faz verdadeira ao se mostrar diferente em relação às vidas adequadas socialmente ao seu tempo.

Enfim, aquilo que interessa a Foucault no exercício cínico da animalidade é o aspecto transgressivo e corajoso presente na manifestação de uma vida

Foucault leitor de Nietzsche

Thiago Fortes Ribas

verdadeira ao reduzir os valores convencionais a suas contingências. Deste modo, tensionando não só o presente, mas também certa forma tradicional de fazer filosofia, o diagnóstico crítico do presente como um trabalho ético-político no exercício de superação de si, derivado de um perspectivismo pelo qual o antropocentrismo é ridicularizado, pode encontrar no cinismo antigo uma fonte de inspiração à estetização da existência.

Bibliografia

- Alberti, V. (2002). *O riso e o risível: na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Aristóteles. (1984). *Metafísica*. Trad. Vincenzo Coceo. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I – La volonté du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits vol. I*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits vol. III*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et écrits vol. IV*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- Foucault, M. (2007a). *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2007b). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011a) *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- Foucault, M. (2011b). *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola.
- Foucault, M. (2011c). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la Critique? Suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.

Foucault leitor de Nietzsche

Thiago Fortes Ribas

- Galantin, D. V. (2021). *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*. Curitiba: Ed. UFPR.
- Gros, F. (2011). Foucault et la vérité cynique. *Aurora*, vol. 23, n. 32, pp. 53-66.
- Kant, I. (1986). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.
- Lebrun, G. (2006). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify.
- Platão. (2004). *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (1999). "Considerações extemporâneas". In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (2001). *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra.
- Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stephan, C. L. (2020). *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot*. Rio de Janeiro: Via Verita.

THIAGO FORTES RIBAS

Professor da Faculdade de Educação e do PPGE da UFRJ. Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPR. Autor dos livros *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia* (UFPR, 2014) e *Foucault: saber, verdade e política* (Intermeios, 2017). Pesquisa atualmente a relação entre a filosofia genealógica e a educação, com foco nas questões das implicações ético-políticas da genealogia e dos modos de subjetivação do presente.