



# Por uma injustiça, dois Platões: tempo e genealogia em F. Nietzsche e M. Foucault

*For one injustice, two Platos: time and genealogy  
in F. Nietzsche and M. Foucault*

Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

---

## Resumo

Este artigo pretende explorar as leituras que Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, respectivamente, fizeram da filosofia de Platão, na medida em que esta interessa e se articula às temáticas da *vida/existência* e das relações entre *presente* e *passado (história)* no pensamento de cada um dos dois primeiros autores mencionados. Tem-se, em Nietzsche e em Foucault, dois diagnósticos, em certa medida, opostos sobre os efeitos que a filosofia de Platão teria surtido na cultura ocidental. Como compreender esta diferença de interpretações entre autores que entre si estabelecem reconhecida herança e conexão filosófica? Hipótese do trabalho: o *gesto* de Foucault enquanto genealogista, no momento tardio de seus trabalhos, parece preservar uma relação profunda - a mais profunda ao longo de sua obra - com o modo nietzschiano de fazer

filosofia. Isto, na medida em que tal gesto contraria a interpretação de Nietzsche sobre o nascimento – com Platão - da Filosofia. Seguindo a premissa de que a presença de Nietzsche nos trabalhos de Foucault não é apenas nominalmente explícita, mas também (e, sobretudo) oculta, recorreu-se analiticamente - justificando-se o porquê disto - a um texto de juventude do primeiro autor; texto este que o segundo, no mais das vezes, não tomou diretamente como foco proeminente de seus interesses e análises: a *Segunda Consideração Extemporânea* (1874). À luz deste texto, localizei de forma cotejada importantes modificações ocorridas ao longo do desenvolvimento dos trabalhos de Foucault; modificações estas que seguem uma lógica de aproximação cada vez mais estreita ao pensamento histórico do Nietzsche. Ao culminar nos dois últimos cursos proferidos por Foucault no *Collège de France* (1983/1984), identifiquei presentes – em partes, propiciado pela função que os Diálogos platônicos exercem nestes cursos - alguns elementos novos que tornam seu pensamento histórico tanto mais afiliado ao de Nietzsche. A questão do *presente*, tal como elaborada no mencionado texto deste autor - e declarada por Foucault como sendo a tradição por ele seguida - é a pedra de toque à compreensão de como e porque dois diagnósticos distintos e inconciliáveis a respeito de um mesmo objeto não dão prova de inconsistência; mas, ao contrário. A diferença de diagnósticos faz jus aos registros da *criação-ação-atividade* presentes no texto nietzschiano; assim como também faz jus, arrisco, às elaborações foucaultianas a propósito do *dizer-a-verdade* arriscadamente em sua relação com o dar prova da própria *vida* (*bios*).

**Palavras-chave:** História. Presente. Genealogia. Foucault. Nietzsche. Platão.

## Abstract

This article aims to explore the readings that Friedrich Nietzsche and Michel Foucault, respectively, made of Plato's philosophy, insofar as these readings are linked to the themes of *life/existence* and the relations between *present* and *past* (*history*) within the thought of each of the first two authors mentioned. There can be found in Nietzsche and Foucault two diagnoses, to some extent opposites, concerning the effects that

---

Plato's philosophy would have produced in Western culture. How is this difference of interpretations to be understood, between two authors who establish a strong heritage and philosophical connection with each other? Hypothesis of the study: the gesture of Foucault as a genealogist in the late stage of his work, appears to preserve a deep relationship - the deepest throughout his work - with Nietzsche's form of philosophy. This is true to the extent that this gesture contradicts the Nietzschean interpretation of the birth of Philosophy - with Plato. Following the assumption that the presence of Nietzsche in Foucault's work is not only nominally explicit, but also (and especially) implicit, I have given focus analytically - the reason for which is justified - to one early text of the first author; a text that Foucault, in most cases, has not taken directly as a prominent focus of his interests and analyses: *The Second Intempestive - On the advantage and disadvantage of history for life* (1874). In light of this text, I have found significant changes which occurred during the development of Foucault's late works; changes which establish, in new aspects, a close relation with the historical thinking of Nietzsche. Analysing the last two of Foucault's courses delivered at the *Collège de France* (1983/1984), I identified - in part fueled by the function that the Platonic Dialogues play in these courses - some new elements that make Foucault's historical thought even more affiliated to that of Nietzsche. The question of the *present*, as developed in the *Second Intempestive* - and declared by Foucault as a tradition that his thinking would follow -, is the cornerstone to understanding how and why two distinct and irreconcilable diagnoses about the same object do not offer proof of inconsistency; but on the contrary. The difference of diagnoses is compatible with the thematic thread of *creation-action-activity* present in Nietzsche's text; while also being compatible, I would venture to suggest, with Foucault's elaborations on fearless speech in its relation to the proof of life (*bios*).

**Keywords:** History. Present. Genealogy. Nietzsche. Foucault. Plato.

---

Este artigo pretende explorar as leituras que Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, respectivamente, fizeram da filosofia de Platão, na medida em que esta interessa e se articula às temáticas da *vida/existência* e das relações

entre *presente* e *passado* (*história*) no pensamento de cada um dos dois primeiros autores mencionados.

Já ia se amainando a descontraída “cascata de risos”<sup>1</sup> provocada pela leitura da citação do aforismo 340 de Gaia Ciência – *Sócrates moribundo* – quando Foucault, prosseguindo sua preleção, na segunda hora da sua *leção* de 15 de fevereiro de 1984 no *Collège de France*, dá seu parecer a propósito da interpretação de Nietzsche sobre a cena derradeira do Diálogo *Fédon* (a da morte de Sócrates):

Nietzsche, portanto, viu perfeitamente bem que entre esta última palavra que Sócrates pronunciou no último momento de sua vida e todo o resto do que ele havia dito, feito e sido ao curso de sua existência, entre esta palavra e esta existência, haveria uma contradição. E ele resolve a contradição dizendo que, em suma, Sócrates decidiu e que ele revelou este segredo, este segredo obscuro que ele não havia nunca dito, desmentindo assim ao último momento tudo o que ele havia dito e feito. (FOUCAULT, [1984] 2009 p. 90, 91)<sup>2</sup>.

Esta passagem evidencia Foucault propondo que também a Nietzsche chegou a ser notável uma cisão na figura de Sócrates. Isto porque, no referido aforismo far-se-iam presentes duas ideias antagônicas. Durante toda sua existência, o protagonista dos Diálogos de Platão haveria afirmado a *vida*: “esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense [Sócrates], que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, (...) Um homem como ele que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos” (GC 340). Concomitantemente, porém, este mesmo personagem haveria negado a *vida* quando pronunciara suas últimas palavras (que pediam a Criton a oferenda de um galo a Asclépio): “Quisera também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio. (...) Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vangloriou-se disso com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas”<sup>3</sup> (Ibid.).

Ao utilizar a palavra “também” – “que *também* a Nietzsche chegou a ser notável” – proponho apontar para uma apropriação original feita

---

<sup>1</sup> Assinalada pelos editores do curso *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II* (FOUCAULT, 2009 p. 90).

<sup>2</sup> De minha autoria são as traduções todas as referências bibliográficas em língua francesa e inglesa presentes neste artigo. Sempre que convier, apresento graficamente as palavras ou termos em sua versão original.

<sup>3</sup> Passagens referentes ao próprio aforismo 340 de *A Gaia Ciência*.

por Foucault da obra de Platão: aquela que identifica na *parresía* socrática o nascimento de “duas grandes linhas de desenvolvimento da veridicção socrática através da filosofia ocidental”. (FOUCAULT, 2009 p. 149).

O diagnóstico de Foucault, grosso modo, é o seguinte: a partir de um tema socrático primeiro, fundamental, o do *didonai logon* (prestar contas de si mesmo), teriam se dividido as citadas duas grandes linhas: “uma linha vai ao ser da alma (*Alcebiades*), e a outra às formas de existência (*Laques*). Uma vai para a metafísica da alma, a outra vai para uma estilística da existência”<sup>4</sup>. (Ibid.).

Para Foucault, em nossa era teria permanecido encoberta e dominada toda uma linha da *parrhesia* socrática; linha esta de compromisso do cuidado com a própria *vida* enquanto obra estética. Foucault está alertando, portanto, que não precisamos nos deixar facilmente convencer pelo estereótipo nietzschiano: pensar que a obra platônica simplesmente faz nascer um discurso de negação. Foucault propõe que de Platão emana, antes, uma tensão entre dois aspectos pareáveis, mas mais ou menos independentes; sendo preciso, isto sim, que um de tais aspectos seja mais contrabalançado em relação ao outro: eis a empresa que o autor declara desejar tentar. (Ibid.).

Conhecemos amplamente o diagnóstico de Nietzsche acerca do nascimento, com Platão, da filosofia conceitual e metafísica ocidental; e sobre os efeitos - segundo este autor, insalubres - que o platonismo teria surtido ao longo de toda a história do ocidente<sup>5</sup>. Para Nietzsche, à época em que o pensamento helênico antigo ainda não havia sido marcado pela atitude de negar o mundo sensível (em prol da busca da ascendência inteligível e da fixidez harmônica das Formas), o qual seria regido por perenes lutas de forças em um *vir-a-ser* infinito; à esta longínqua época, os gregos reconhecer-se-iam em certa relação específica com o tempo: a que sabe que a criação ativa e criadora no *presente* rumo ao horizonte do porvir extrai sua potencia justamente do *passado* que constitui este presente. O tempo seria concebido na sua circularidade (o que passou retornaria sempre mais uma vez) e não na sua linearidade ascendente.

<sup>4</sup> Os Diálogos mencionados entre parênteses referem-se àqueles nos quais o autor afirma aparecerem de modo mais destacado os respectivos tipos de cuidado (com a *vida* - *bios*; e com a *alma* - *psyché*).

<sup>5</sup> Os prefácios de *Para além do bem e do mal* e de *Gaia Ciência* são marcos importantes suficientemente demonstrativos do radical antiplatonismo nietzschiano.

Em suma, é tão recorrente - mesmo famoso -, sobretudo nas obras mais tardias de Nietzsche (BM), o diagnóstico de que Platão e o platonismo teriam sido os primeiros germes a dar início a uma longa e adoecida era de negação da *vida* (em nome de uma supra [ou além] *vida*), que as menções acima bastam para o que pretendo mostrar em caráter introdutório: temos, em Nietzsche e em Foucault, dois diagnósticos, em certo sentido, opostos sobre os efeitos que a filosofia de Platão teria surtido na cultura ocidental. A avaliação do primeiro é unívoca: em seu último momento, o famigerado herói dos Diálogos (Sócrates) não haveria deixado dúvidas de quem é. A avaliação do segundo, ao contrário, é bifurcada: os Diálogos teriam fundado duas tradições, que teriam caminhado de modo mais ou menos independente ao longo da cultura ocidental.

Hipótese do trabalho: conquanto esta oposição de interpretações, o *gesto* de Foucault na posição de genealogista, na posição de intérprete do passado, neste último momento de seu trabalho – refiro-me, claro, precisamente aos seus estudos sobre a *parresía* no mundo antigo e às consequentes tentativas de identificação dos impactos daquela ao longo de diferentes períodos na história recente do ocidente, chegando até o seu próprio *presente* – parece que preserva uma relação profunda (possivelmente a mais profunda ao longo de sua obra<sup>6</sup>) com o modo nietzschiano de fazer filosofia. Isto, na medida em que este “último *gesto*“ foucaultiano - por sua natureza, inevitavelmente “errante” (como Foucault dirá), ou “injusto” (como diria Nietzsche, valendo-se do vocabulário próprio à sua famosa *II Consideração Extemporânea*) com o passado – parece se aproximar de sobremaneira (com uma clareza talvez inédita em relação aos seus trabalhos precedentes) à temática das relações

<sup>6</sup> Somos cientes do consenso existente entre diversos autores brasileiros de peso (MACHADO, 1984; CHAVES, 1988; CANDIOTTO, 2013) a respeito do fato de que o período dos trabalhos foucaultianos mais explicitamente influenciado pela obra de Nietzsche teria sido aquele dito genealógico. Evidentemente, longe estamos de pretender desautorizar este consenso ou de dizer que o mesmo não se justifique por motivos explícitos na obra de Foucault. O que ousamos aqui – contrariando mesmo aquela crítica a todo o tipo de hermenêutica (a toda interpretação sobre o que está oculto, por de trás) bem característica de Foucault ([1963] 2011) – é ler o que não está tão explícito nos seus textos mais tardios. Não nos parece existir uma cisão clara entre o período mais intermediário - que conhecemos por *genealógico* – e aquele último em que Foucault passa a propor estudar as relações entre as “tecnologias de si” com o poder e a produção da verdade. A explicação do por que de tais hipóteses está, de certa maneira, imbuído em nossos objetivos. Vejamos se logramos êxito no mesmo ao avançar dos versos.

entre *presente* (o *hoje*) e *passado* (a *história*), tal como elaborada por Nietzsche em seu mais importante texto sobre história.

É possível arriscar, ainda enquanto hipótese, um pouco mais: talvez nesta diferença de interpretações não residia um “conquanto”; talvez, ao contrario, ela reafirme e ateste - por sua própria contradição, por seu próprio caráter de diferença - um aspecto fundamental do pensamento nietzschiano (presente em Foucault): a recusa antihistoricista de  *fatos* – com todo o significado que estes carregam na história da modernidade, que sofria em demasiada uma “febre historicista (*Historische Fieber*)” (HV, Prefácio) – em prol da perenidade apenas de *interpretações*.

Basta consultar o nome *Nietzsche* no *Vocabulário de Foucault* (CASTRO, 2009 p. 305) para constatar a presença do mesmo ao longo de toda produção intelectual de Foucault – desde a metade dos anos 50. Consideravelmente mais nos debates, entrevistas, conferências e aulas esta presença aparece e menos nas obras consagradas e nos cursos. É, precisamente, na compilação dos *Dits et Ecrits* e em registros bibliográficos secundários (de entrevistadores, amigos, receptores de outros países), portanto, que as referências nominais a Nietzsche são mais frequentes. Evidentemente, isto tem um por quê. O próprio autor do *Vocabulário* aponta-o bem: “(..) o estilo de Foucault, com respeito aos seus autores fundamentais, não é da ordem da citação documentada, mas da ordem da apropriação” (Ibid. p. 306).

Quer dizer então que quando o nome Nietzsche não aparece explicitamente em um texto de Foucault, isto não significa que ele não possa estar “presente” no mesmo? Aqui mesmo, ao tencionarmos apreender um ausente que está presente no texto, já começa a se esboçar com algum sentido aquela ousadia que lançamos mão: começamos a desafiar a questão do desprezar o oculto e ater-se às superfícies, às dobras, às práticas – questão esta tão cara a Foucault. Este próprio declarara determinar seus trabalhos a partir de certos autores, porém, não revela-los, não escrever sobre eles. O filósofo francês pensa com seus autores fundamentais; tenta lhes seguir os passos; inspira-se neles para, à sua própria maneira, propor posições metodológicas peculiares. Não concerne ao estilo investigativo de Foucault estabelecer uma relação analítica extensiva com os conceitos de seus autores fundamentais, para, a partir daí, explicitá-los melhor e desenvolvê-los (relação esta que é a mais geralmente estabelecida pelos pesquisadores acadêmicos brasileiros, por exemplo, com a obra de Foucault). Diferentemente, sabemos, seu estilo caracterizou-se sempre pela escolha de temáticas específicas, às

quais estudou minuciosamente a partir da análise de diversos tipos de textos - incluindo obras filosóficas, é verdade, porém, encarando tudo sempre como documentos históricos expressivos de relações entre práticas discursivas e não discursivas específicas de uma determinada época. No entanto, faz isto, é inequívoco, ancorado em horizontes filosóficos precisos os quais nem sempre revela com perspicuidade. Eis o que resta sempre oculto e sempre retorna como problema filosófico.

Há aproximadamente um mês antes da sua morte, Foucault, em sua casa, declara a Barbedette e Scala – exemplos similares existem - o seguinte:

O quanto Nietzsche e Heidegger foram-me um choque filosófico! Mas eu jamais escrevi nada sobre Heidegger e eu não escrevi sobre Nietzsche mais que um pequeno artigo. Esses são, no entanto, os dois autores que eu mais li. Eu creio que é importante se ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não escreve. Escreverei sobre eles, talvez, um dia, mas, até o momento, eles não tem sido para mim mais que instrumentos de pensamento. Finalmente, há para mim três categorias de filósofos: os filósofos que eu não conheço, os filósofos que eu conheço e dos quais eu falo; os filósofos que eu conheço e dos quais eu não falo. (FOUCAULT, 2001, v.II p. 1522).

Este foi o modo predominante, portanto, do aparecimento direto de Nietzsche em Foucault: um aparecimento – à exceção, claro, do artigo *Nietzsche, genealogia e a história* - sempre lateral, a partir de declarações, provocado pelos questionamentos dos interlocutores naquelas referidas entrevistas, conferências, debates e aulas. Foram nessas ocasiões que o estilo “discreto” e “distanciado” do autor acabou, por vezes, vacilando e, conseqüentemente, seus horizontes de pensamento sendo mais bem esclarecidos; “seus autores fundamentais” sendo referidos e colocados em discussão. A propósito de Nietzsche, objeto preciso de nosso interesse, é possível recapitularmos alguns dos momentos notáveis de tais aparecimentos.

Em *Nietzsche, genealogia e história*, artigo em que Foucault, já vinculando ao seu próprio trabalho a tarefa de genealogista do poder, tentará compreender em Nietzsche no que consistiria a tarefa do genealogista e sua relação com a história.

Imediatamente ao início deste artigo é sugerido que, a partir da análise de determinados textos tardios de Nietzsche, seria possível observar que este autor teria passado a seguir certa lógica de diferenciação nos usos



das palavras *Herkunft* (proveniência) e *Ursprung* (origem). Tal diferenciação demonstraria, nas intenções de Nietzsche, a demarcação de uma importante oposição semântica entre as palavras alemãs. Esta diferenciação serve como o fio condutor para toda a argumentação do texto de Foucault: Nietzsche, o genealogista, percebendo algo, teria passado a recusar a pesquisa da *ursprung*, porque esta pressuporia “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (Ibid. p. 1006). Ao contrário, “se o genealogista tem o cuidado de escutar a história invés de acreditar na metafísica, o que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo totalmente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência” (Ibid.). Em face disto, o genealogista necessitaria da história na medida mesma em que esta lhe seria útil para conjurar a quimera da *origem* e, ao contrário, fazer aparecer as *proveniências*. Buscar a origem guardaria pretensões ontológicas a propósito do Ser: fazer aparecer a coisas na sua essência imóvel. Em contrapartida,

(...) seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as dispersões completas – os erros, as falhas de apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós. (Ibid. p. 1009).

Portanto: se a história é útil ao genealogista na medida mesma em que o permite mostrar que ela própria é atravessada pelos erros, infinitos desvios, acidentes, falhas de apreciação, etc., então, logicamente, isto quer dizer que o próprio ato de escrever a história por parte de genealogista – em suas interpretações, apropriações, aferições de sentido – só podem estar fadadas a todas as mesmas quimeras da *proveniência*. O próprio ato de mostrar a *Herkunft* estaria inscrito também nas errâncias da proveniência. Temos uma perspectiva que prescindir das essências (inclusive, da objetividade da própria *Wirkliche Historie* [História Real]) em favor de outra dos acidentes, das discontinuidades. No entanto, tais discontinuidades não são apenas evidenciadas pelo genealogista enquanto tais. O próprio ato do genealogista de fazer genealogia – ou seja, de procurar apreender e demonstrar qualquer discontinuidade dos eventos históricos - já faz acontecer uma nova discontinuidade. Se nada escapa – nem mesmo o próprio ato genealógico - à discontinuidade, por que é importante ser um genealogista e, escavando a

história, empreender uma ontologia do presente? Não existindo *ursprung*, o que exatamente tornamos mais claro ao empreender aquela? Eis um âmbito de questão que Foucault parece não ter enfrentado no artigo em questão.

Depois de um eloquente percurso por todos os mais célebres textos tardios de Nietzsche (do Nietzsche “teórico do poder” consolidado) o artigo é concluído, não por acaso, com um repentino recuo a um texto de juventude: justamente à *II Consideração Extemporânea*:

As *Considerações Extemporâneas* falavam do uso crítico da história: tratava-se de colocar o passado na justiça, de cortar suas raízes com a faca, destruir as venerações tradicionais afim de libertar o homem e não lhe deixar outra coisa senão aquela em que ele quer se reconhecer. (Ibid. p. 1024).

Se acompanharmos com atenção, estas últimas palavras – precisamente: “e não lhe deixar outra coisa senão aquela em que ele quer se reconhecer” – parecem já esboçar um sinal, uma ligeira indicação de resposta à hipótese lançada no presente artigo. Temos alguns argumentos em mãos para sugerir que uma maior afinidade em relação a estas palavras de deferência ao pensamento de Nietzsche passa a se mostrar com toda a loquacidade apenas “lá a diante”, nos últimos cursos proferidos no Collège de France (mais precisamente, no último curso).

“Vou pedir a indulgência de vocês. O que vou propor agora não é mais que um passeio, um excurso, uma errância”. (FOUCAULT, [1984] 2009 p. 163). Eis as primeiras palavras ditas na segunda hora da *leçon* de 29 de fevereiro, logo após Foucault ter encerrado a hora anterior dizendo que na próxima hora passaria a “tentar” (*j’essayerai*) mostrar como e por que o cinismo não havia sido uma mera imagem esquecida; como ele havia se prolongado, embora passando por transformações, e perdurado de diversas maneiras ao longo da cultura ocidental.

Àquela altura do curso, é possível entender claramente (porque passagens similares são recorrentes ao longo das *leçons* anteriores) que as citadas palavras significam pelo menos o seguinte: o que a partir daquele momento seria interpretado e dito sobre o passado seria uma aventura; seria dito por alguém que já estava declarando antes tudo a possibilidade de estar fazendo um excurso ou errando. Ao lado disso, convém destacar que, ainda naquela mencionada hora anterior (na primeira hora da *leçon* de 29 de fevereiro), o palestrante dizia sobre “a arte da existência e do discurso verdadeiro, a

relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida de verdade, a vida pela verdade”; e seguindo seu costume de genealogista, concluirá: “eis um pouco o que eu gostaria de tentar recapturar” (Ibid. p. 150).

Proponho que Foucault - de uma maneira, sem dúvidas, inédita àquela época - está aí não apenas recapturando a história daquele modo cuidadosamente distanciado e com aquela pretensa precisão cirúrgica que caracterizavam o seu estilo até então; como sempre havia feito ao longo da empresa de todas as suas arqueologias e genealogias pgressas. Não se encontra uma declaração como a supracitada em momentos anteriores de sua obra<sup>7</sup>. Desta vez, o filósofo-genealogista está recapturando sim, mas de um modo declaradamente errante; de um modo que ele mesmo, na condição de autor, na condição daquele que diz a verdade, reconhece ao público que o faz por sua própria conta e risco. Não se trata então - seus estudos históricos - de perfeitas recapitulações. São, declaradamente, “meias” recapitulações, pois se trata sempre de escavações com alguma medida de criação. Neste sentido - se não se perder de vista o próprio tema deslindado ao longo do curso em questão (relação entre existência bela e verdadeira vida) -, não se trataria de um discurso de si mesmo também (autenticado pela assinatura daquele que fala)<sup>8</sup>.

Em uma entrevista já em 1975, acerca do trabalho que vinha realizando sobre as prisões, Foucault declarou que vinha permanecendo mudo a respeito de Nietzsche; mas, ao mesmo tempo, que se fosse pretencioso, daria como título geral ao trabalho que fazia: “genealogia de moral” (Ibid. v. I p. 1621). Logo em seguida, concluiu a entrevista com as seguintes palavras:

A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas, me fatiga a atenção que se lhe presta no sentido de fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez - ou, que se faria - sobre Hegel ou Mallarmé. De minha parte, aqueles que gosto, eu os utilizo. A única marca de reconhecimento que se poderia testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é, precisamente, o de utilizá-lo, o de deformá-lo, o de fazê-lo gritar, criar. Então, que os comentadores digam se se é ou não fiel, isso não tem nenhuma importância. (Ibid.).

<sup>7</sup> Refiro-me, sobretudo, às obras e cursos.

<sup>8</sup> Isto se coadunaria também ao estilo pessoal e autobiográfico característica à escrita de Nietzsche.

Há aí duas admissões de todo interessantes: 1ª) uma vez mais, a de que, conquanto se permaneça mudo a respeito de Nietzsche, o pensamento deste tem efeitos percucientes nos trabalhos do outro que emudece a seu respeito; 2ª) a de que utilizar, deformar, fazer gritar e *criar* seriam a única marca de reconhecimento que se poderia testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche. Com esta segunda admissão Foucault começa a reconhecer que, com Nietzsche, aprendeu a *criar*. Isto, antes de tudo, sobre própria obra de Nietzsche.

Em 1983, nos Estados Unidos, Foucault reitera a apropriação silenciosa como seu modo fundamental de referência a Nietzsche. Mas, a propósito da mesma, adverte: “Minha relação com Nietzsche, o que devo a Nietzsche, devo bem mais aos seus textos do período de 1880, onde a questão da verdade e da história da verdade (junto à vontade de verdade) eram para ele centrais”. (Ibid. v.II p. 1263).

À revelia, contudo, desta advertência, deter-me-ei a seguir – na tentativa de, mais detidamente, lançar luz sobre este pensamento histórico nietzschiano do qual Foucault declara tantas vezes *apropriar-se* - na análise de um texto do jovem Nietzsche; texto este que, do ponto de vista do próprio desenvolvimento interno da obra deste autor, parece figurar como um baluarte divisor de águas no que concerne a questão da história (no que concerne, no limite, a questão do tempo). Sugiro um retorno à, já mencionada, *Segunda* das suas quatro *Considerações Extemporâneas*: aquela referente *Às vantagens e inconvenientes da história para vida*. Existem indícios de que este texto figura-se uma chave mestra à compreensão do horizonte filosófico ao qual Foucault está remetido ao tecer a sua derradeira genealogia acerca do *dizer-verdadeiro* em suas relações com o *cuidado de si*. Eis os indícios:

Desde a segunda das *Intempestivas*<sup>9</sup>, Nietzsche não cessou de criticar esta forma de história que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: a história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim, reduzida, do tempo. (...) se o sentido histórico se deixa envolver pelo ponto de vista supra-histórico, a metafísica pode retomá-lo por sua conta e, fixando-o sob a espécie de uma ciência objetiva, impor-lhe seu próprio “egípcianismo”<sup>10</sup>. Ao contrário, o sentido histórico

<sup>9</sup> No texto original, Foucault utiliza a palavra “*Intempestives*” ao invés de extemporâneas, tal como convencionalmente costumamos utilizar em português.

<sup>10</sup> “*egyptianisme*”.

escapará da metafísica e se tornará um instrumento privilegiado da genealogia se ele não se apoia sobre nenhum absoluto. Ele deve ter apenas a acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa operar as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia e é capaz, ele mesmo, de se dissociar e apagar a unidade deste humano que supostamente o dirige soberanamente para o seu passado. (Ibid. v.I p. 1014, 1015).

*Segunda Extemporânea*, portanto, diagnosticada por Foucault como um baluarte importante na obra de Nietzsche: seria o texto que daria origem a diferenciação entre *ciência histórica* e *sentido histórico*. Ao texto, então:

Ao prefácio da *Segunda Consideração Extemporânea* se lê duas enunciações bastante eloquentes que guardam significados que se articulam entre si e iluminam o que está escondido nas últimas *leçons* de Foucault. Ei-las: 1ª) a frase de abertura, que é uma citação de Goethe. Nietzsche cita o que este escreve a Schiller através de uma carta: “odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular diretamente minha atividade” (GOETHE apud. HV, Prefácio). 2ª) a segunda enunciação é aquela que introduz a importância do esquecimento (o que incita uma profícua série de reflexões consequentes acerca da *vida*, da *cultura histórica*, da *dosagem* salubre desta à vida, dentre outras questões): “é absolutamente impossível viver sem esquecimento (...) o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários a saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura”. (HV 1).

O criador do profeta Zaratustra, lendo Goethe, parece estar tentando fazer seus leitores verem o quão paralisante seria pretender conhecer qualquer coisa de modo meramente instrutivo; que quando tal pretensão se dirige ao conhecimento histórico – ou seja, quando visamos tão somente uma espécie de “erudição” (imparcial, objetiva) ao olhar para o passado – isso paralisaria a *vida*. Ele parecia a esta aos registros *criação-ação-atividade*. Por isso, afirma ser, em certo sentido, *injusta* toda a criação-ação-atividade: “(...) quando somente a justiça reina absoluta, então o espírito criador se vê enfraquecido e desencorajado (...) a pesquisa histórica traz a luz tanto erro, grosseria, desumanidade, absurdo, violência, que acaba matando inevitavelmente a indispensável pia ilusão”. (HV 7).

Todo o apropriar-se de algo do passado é paralisador, asfíxiador da vida, se não é apropriado com certa medida de esquecimento; sendo esta medida mesma sinônima àquela medida de “injustiça” (HV 1) presente em cada criação-ação-atividade. Todo aquele que, já estando em outro tempo e

espaço, se apropria (doma em relação ao tempo) de um evento do passado o faz destemidamente (e para o autor, tal destemor seria próprio ao artista<sup>11</sup>). Em suma, é tecida uma rede argumentativa que encadeia os registros *esquecimento, história, criação-ação-atividade* (homens criativos, de ação, ativos) e *vida*.

Seria necessária alguma medida de esquecimento para agir, para viver. Ao mesmo tempo, é declarado como inumano viver “de maneira a-histórica (*unhistorisch*)” (HV 1); ou seja, de, não possuindo memória, esquecer tudo, como um animal (aliás, é declarado ser o *cínico* o humano que mais se aproxima de viver tal como um animal). Sem memória alguma, igualmente não se *cria-age* sobre nada, pois, neste caso, não haveria nenhuma matéria prima para tal. Portanto, história (neste sentido, *memória*) também é útil à vida, na medida em que ela é o substrato da criação (aquilo a partir do que se pode criar).

Em face destes dois aspectos contrabalanceáveis, é concluída, valendo-se de um vocabulário um tanto médico, uma máxima que balizará perenemente toda a argumentação do texto até o seu final. Ei-la: “*o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura*” (HV 1). A dois parágrafos adiante, arremata:

A ausência de sentido histórico é semelhante a uma atmosfera protetora sem a qual a vida não poderia nem surgir nem se conservar. Na verdade, só quando o homem pensa, medita, compara, separa, aproxima, é que ele pode delimitar este elemento a-histórico, é somente aí que este raio luminoso surge no seio desta nuvem envolvente, é somente aí que ele é forte o bastante para utilizar o passado em benefício da vida e para refazer a história com os acontecimentos antigos, é somente aí que o homem se torna homem: o excesso de história (*ein Uebermasse von Historie*), ao contrário, mata o homem, e, sem este invólucro de a-historicidade, ele jamais poderia ter começado ou pretendido começar a existir (HV 1).

A saúde de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura dependeria então de uma justa dosagem de sentido histórico: nem muito, nem pouco. Ante aos acontecimentos antigos, apenas quando o homem pensa, medita, compara, separa, aproxima – em suma, apenas quando ele mesmo opera ativamente sobre os elementos – é que o *passado* ganha sentido e compreensão em favor do presente. Apenas assim, a ação, a criatividade e a vida, seriam

<sup>11</sup> “A arte desapareceu, quando vos apressastes em abrigar os teus atos na tenda da história” (Ibid. p. 109).

possíveis. E nisto, percebamos, o horizonte histórico é o solo, o substrato primeiro imprescindível possibilitador do pensar, do meditar, do comparar, etc.

Nietzsche chama ora de “febre histórica”, ora de “doença histórica” a cultura histórica europeia (sobretudo alemã) predominante no seu presente “há, pelo menos, duas gerações”. Trata-se, portanto, exatamente do século XIX. Precisamente a “cultura historicista” (HV, Prefácio) e a “filosofia hegeliana” (HV 8) são acusadas como sendo os discursos mentores desta época esmorecida, na qual toda uma geração teria sido educada para pensar o passado como que não estabelecendo relação alguma com o presente, porque submetido sempre a uma relação de inferioridade em relação este: “Chega-se inclusive a ponto de admitir que aquele que não tem *nenhuma relação* com um acontecimento do passado é também o que está melhor situado para falar deste passado” (HV 6).

Tratar-se-ia de um enfasiante - mesmo alienante - espírito progressista, educado para, altaneiramente, pensar que a história teria um fim e caminharia em uma linha reta na direção ascendente; que, portanto, o passado, tal como um museu, encerrar-se-ia como uma cada vez maior coleção de quimeras. Assim, a sociedade burguesa do século XIX teria, sim, uma sede voraz de história – a modernidade inventou a história e estaria asfixiada por ela – mas apenas porque esta modernidade seria marcada por uma ingênua euforia triunfante nutrida pela suposição de um progresso, tal como uma linha ascendente no tempo. No entanto, para Nietzsche, esta sociedade, cega por sua eufórica ilusão progressista, estaria caminhando rumo a uma cada vez mais parca compreensão de si mesma ao ir devorando com cada vez mais ímpeto e concomitante pretensa neutralidade tanta história vazia. Enfim, teríamos uma burguesia (e, sobretudo, uma juventude burguesa) acadêmica, sedenta por uma história que apenas *instrui*, marcada pelo tédio porque arrebanhada pelos pensamentos de massa; treinada para pensar – sempre em massa - que deve haver a maior distância possível entre o *ontem* e o *hoje*, o *nós*; treinada, portanto, para negar a vida:

(...) esta necessidade de história não deve ser aquela de uma multidão de puros pensadores que só fazem contemplar a vida como espectadores, nem aquela de indivíduos que não conhecem outra sede ou outra satisfação senão o saber, outro fim senão o aumento dos conhecimentos (...) é preciso que o conhecimento do passado seja sempre desejado somente para servir ao futuro e ao presente, não para enfraquecer o presente ou para cortar as raízes de um futuro vigoroso. (...) A cultura histórica e a sobrecaçaca da

universalidade burguesa reinam simultaneamente. Ainda que, em todo o lugar, só se fale da questão da “livre personalidade”, não se vê mais absolutamente personalidade alguma, sobretudo uma personalidade livre, mas apenas homens universais, receosos e dissimulados. (HV 4).

É sucessivamente a estas elaborações que se insurge então com toda a clareza no discurso nietzschiano um arguto olhar filosófico sobre o *presente*: um olhar que é capaz de perceber neste o que é tão comum, tão corriqueiro, tão superficial, que, por isto mesmo, passa despercebido, não se deixa ver pelos contemporâneos de seu tempo. Estes passam a ser cegos em relação si mesmos enquanto produtos do passado, tamanha é a proximidade em que se encontram das ideias de superioridade em relação ao passado, características de seu presente. Erige-se daí a imagem do filósofo-historiador como aquele que é capaz de ver o óbvio de seu tempo que ninguém vê – por estarem todos em extrema proximidade com este tempo. Trata-se de um “óbvio” que, repentinamente, ganha o foco para aquele que decide questionar, desconfiar, estranhar o corriqueiro que está mais à mostra – e que, portanto, neste sentido, é mais superficial.

É somente a partir da mais elevada força do presente que tendes o direito de interpretar o passado (...) O igual só pode ser conhecido pelo igual! Do contrário, reduzireis o passado à vossa medida. (...) O verdadeiro historiador deve ter a força capaz de transformar uma verdade comum numa descoberta inaudita (HV 6).

Na citação acima se concentra o núcleo da questão desenvolvida por Nietzsche a propósito do *presente*. Esta questão, já a sabemos – há algumas referências bibliográficas que identificam isto<sup>12</sup> -, é claramente remontada (até mesmo as palavras são semelhantes) por Foucault ([1983] 2009) naquela famosa passagem de sua *leçon* de abertura do curso de 1983; uma passagem que diagnostica a presença de tal questão no interior de certa tradição filosófica ocidental. Após dizer que no interior da filosofia moderna e contemporânea – localizando isto a partir do texto de Kant sobre a *Aufklärung* e naquele sobre a *revolução* – teria surgido uma tradição crítica que colocaria a questão sobre o ser da atualidade, do presente, de nós mesmos (tradição esta diferente daquela tradição “crítica” no sentido da pergunta sobre em que condições um conhecimento verdadeiro é possível); após dizer isto,

<sup>12</sup> ARTIÈRES (2004); CHAVES (2013).



Foucault identifica-se a si mesmo como seguidor desta tradição, juntamente a certos autores elencados:

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar por uma filosofia crítica, que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel a Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber e etc., fundou uma reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso. (FOUCAULT, [1983] 2009 p. 22).

Embora o pareamento aqui feito entre Nietzsche e Foucault seja imprescindível para situarmos com precisão bibliográfica o solo de nossas explorações, os presentes objetivos não se encerram no mesmo. É mais específico e menos óbvio: interessa-nos, isto sim, tentar mostrar como e por que o gesto de Foucault de se apoderar de um texto histórico – no caso em questão nossa referência é o texto de Platão - de um modo diametralmente oposto ao de Nietzsche não poderia ser um gesto mais estreitamente ligado ao pensamento de Nietzsche. E não só isso. Outrossim, é coerente sugerir ainda o quão o fato de Foucault finalmente declarar arriscadamente, com todas as letras, diante dos seus ouvintes do Collège de France, que aquilo que vinha saindo de sua boca perigaria ser um *excursus* ou mesmo uma *errância*, o quão isto parece o tornar a sua *parrhesia* tanto mais próxima à *parrhesia* nietzschiana.

A questão do *presente*, tal como elaborada no texto de Nietzsche e declarada por Foucault como a tradição por ele seguida, é a pedra de toque à compreensão de como e porque – tratando-se dois pensadores que estabelecem entre si uma estreita continuidade filosófica - dois diagnósticos distintos e incompatíveis a respeito de um mesmo objeto (da máxima importância: o nascimento da Filosofia, com Platão) não dão prova de inconsistência; mas, ao contrário. A diferença de diagnósticos faz jus aos registros da *criação-ação-atividade* presentes no texto nietzschiano; assim como também faz jus, arrisco, às elaborações foucaultianas a propósito do *dizer-a-verdade* arriscadamente em sua relação com o dar prova da própria *vida* (*bios*). Em ambos os autores – guardadas, evidentemente, as especificidades do modo como cada um faz tal operação (mas são exatamente tais especificidades, estes infundáveis cuidados de contextualização, esses “mas”, esses colchetes e parênteses que

perenemente interrompem o texto, que mostram o caráter sempre injusto do ato de apropriar-se dos textos) – há o reconhecimento de que o estudo dos textos históricos<sup>13</sup> - portanto, trata-se também do estudo da própria história da filosofia - é sempre um ato de *criação* (artístico); de apropriação; um ato de escavação sobre o solo da história que, como já citamos, não deixa ao genealogista “outra coisa senão aquela em que ele quer se reconhecer” (FOUCAULT, 2001, v.I p. 1024).

## Referências

- ARTIÈRES, P. Dire l'actualité: le travail de diagnostic chez Michel Foucault. In.: GROS. F. (org.). **Foucault: la courage de la vérité**. Paris: PUF, 2002.
- CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013.
- CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Ed. PHI, 2013.
- CHAVES, E. **Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1988.
- FOUCAULT, M. (1982-1983). **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France. Paris: Gillimard/Seuil, 2008.
- FOUCAULT, M. (1983-1984). **La courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II**. Cours au Collège de France. Paris: Gillimard/Seuil, 2009.
- FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quatro / Gillimard, 2001. (2 volumes).
- FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. (1963). **O nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2011.

---

<sup>13</sup> Não apenas “a história” – esta perspectiva tem pleno potencial de se expandir aos mais diversos temas - mas a mesma é nosso objeto de investigação.

---

FOUCAULT, M. Introdução: por uma genealogia do Poder. In. FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

NIETZSCHE. F. (1882, 1887). **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácios de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE. F. (1886). **Para Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro**. Curitiba: Ed. Hemus S.A. Acessado online em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/10/AI%C3%A9m-do-Bem-e-do-Mal-Nietzsche.pdf>>.

NIETZSCHE. F. (1874). Segunda Consideração intempestiva sobre as vantagens e os inconvenientes da história para a vida. In. NIETZSCHE. F. **Escritos sobre história**. Apresentação, tradução e notas: Noeli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

---

#### **Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro**

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil, e-mail: felipefder@gmail.com

Recebido: 06/03/2015

*Received:* 03/06/2015

Aprovado: 28/04/2015

*Approved:* 04/28/2015