



Arqueologia do saber em Foucault: entre o *a priori* de Kant e a hierarquia de valores de Nietzsche

Archeology of knowledge in Foucault: between the *a priori* of Kant and the hierarchy of values in Nietzsche

Vânia Dutra de Azeredo¹
vd.azeredo@uol.com.br

Resumo: Neste artigo, propomos uma leitura da arqueologia foucaultiana especialmente em *As palavras e as coisas* a partir de uma aproximação entre o conceito de *a priori* histórico foucaultiano e os conceitos de transcendental em Kant e de hierarquia de valores em Nietzsche. No primeiro caso, objetivamos mostrar que Foucault procura realizar, em termos do procedimento arqueológico, uma revolução copernicana similar à de Kant, notadamente, no que concerne à alteração radical de compreensão da história e à visada ao saber. No segundo, proporemos que os conceitos de ordem, regras, condições de possibilidade destinam determinada hierarquia de valores, remetendo, com isso, as regularidades discursivas e os sistemas de dispersão em cada *epistémê* proposta por Foucault à hierarquia de valores em dada sociedade, embora Foucault não faça diretamente tal referência.

Palavras-chave: arqueologia, *a priori* histórico, hierarquia de valores; saber; *epistémê*

Abstract: In this article, we propose a reading of Foucaultian archeology especially in *The Order of Things* through an approximation between the concept of *a priori* in the Foucaultian historicism and the transcendental concepts in Kant and the hierarchy of values in Nietzsche. In the first case, we aim to show that Foucault seeks to realize, in terms of the archeological procedure, a copernican revolution similar to Kants, notably, that in which concerns the radical change of history's comprehension and the aiming at knowledge. In the second we propose that the concepts of order, rules, conditions of possibility frame a certain hierarchy of values, referring, with that, the discursive regularities and the systems of dispersal in each *epistémê* proposed by Foucault to a hierarchy of values, even though Foucault does not directly make such reference.

Keywords: archeology, *a priori* historicism, value hierarchy; knowledge; *epistémê*

1 Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e membro do GEN – Grupo de Estudos Nietzsche.

Neste artigo, objetivamos investigar a arqueologia realizada por Foucault notadamente em *As palavras e as coisas* desde o estabelecimento da relação existente entre o conceito de *a priori* histórico foucaultiano e os conceitos de transcendental em Kant e de hierarquia de valores em Nietzsche. No primeiro caso, remeteremos o transcendental, em termos de metodológicos ou procedurais ao objetivo da investigação foucaultiana de compreender como as ciências humanas tornaram-se possíveis. No segundo, proporemos que os conceitos de ordem, regras, condições de possibilidade destinam determinada hierarquia de valores que viabiliza regularidades discursivas e sistemas de dispersão, ainda que Foucault não faça diretamente tal referência. Em um primeiro momento, apresentaremos a arqueologia em Foucault; na sequência, mostraremos a relação existente entre o procedimento arqueológico e a revolução copernicana empreendida por Kant. Por fim, vincularemos os conceitos de ordem, regras, condições de possibilidade com o de hierarquia de valores

Começemos por apresentar a arqueologia em Foucault enquanto um procedimento, uma posição que o analista assume frente ao objeto de estudo que, em princípio, é o espaço geral do saber, mas buscando nele descrever como foi organizado e disposto como um campo que expressa determinados conhecimentos e não outros, em termos da constituição dos saberes como saber, das condições de possibilidade que os ordenam, dispondo-os em um dado tempo e em uma dada cultura e não em outros. Cabe à arqueologia a detecção dos discursos e de sua formação em um determinado domínio de saber, definindo sistemas de simultaneidade que circunscrevem um campo de positividade e as mutações que traçam o limite da positividade prévia e o surgimento de outra. O pensador francês explica o procedimento arqueológico enquanto querendo trazer à luz o campo epistemológico em que os conhecimentos se enraízam, manifestando, assim, nesse campo, uma história das condições de possibilidade dele, em oposição à história das ideias e à história das ciências, haja vista que nelas se trata da descrição dos conhecimentos em uma linha progressiva que conduz à objetividade, à verdade; sendo, por isso, diversas da arqueologia foucaultiana. Cumpre à arqueologia, na ótica do pensador, mostrar o enraizamento de um campo epistemológico, nomeado de *a priori* histórico, porque apresenta as condições de possibilidade da constituição positiva de um saber. No prefácio de *As palavras e as coisas*, lemos:

O que se quer “trazer à luz é o campo epistemológico, a epistémê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente ao seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história (...) de suas condições de possibilidade. ... as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico (Foucault, 1992, p. XX).

Efetivamente, para Foucault, em um determinado momento e em uma dada cultura há somente uma *epistémê* definidora das condições de possibilidade de

todo saber, seja ele teórico, seja ele prático; pois a referência é feita aos códigos que regulamentam desde os esquemas perceptivos até às teorias científicas, expressando como se unem as práticas discursivas em uma época enquanto cientificidade, formalização, epistemologia. O recuo procedimental foucaultiano estabeleceu três grandes *epistémês* o Renascimento, o Classicismo e a Modernidade, mostrando duas grandes descontinuidades que se deram entre os séculos XVII e XIX. Em meados do século XVII, há uma descontinuidade caracterizada pelo abandono do primado da semelhança no que tange à organização dos saberes e a passagem para a primazia da representação, da ordem e da medida, em suma, da *máthêsis*, inaugurando a Época Clássica. Todavia, a questão axial da arqueologia, especialmente em *As palavras e as coisas*, é investigar as condições que tornam possível o surgimento das Ciências Humanas. Encontramos a menção direta a esse objetivo em *Ciência e saber* de Roberto Machado: “O objetivo final de *Les mots et les choses* é realizar uma arqueologia das ciências humanas. O subtítulo do livro o indica explicitamente, além de toda argumentação (...) convergir nesta direção” (Machado, 1982, p. 123). Contudo, nosso intuito é diverso do de Roberto Machado, pois nele procuramos apresentar as aproximações e os distanciamentos entre o conceito de *a priori* histórico foucaultiano e os de transcendental em Kant e de hierarquia de valores em Nietzsche.

À arqueologia do saber cumpre mostrar como se processa a descontinuidade no âmbito da Época Clássica e a atribuição da forma que se estabelece a partir do século XIX como Modernidade, momento em que o homem entra no campo do saber como um duplo transcendental, isto é, como objeto de saber e sujeito de conhecimento. Esse duplo transcendental, por um lado, demarca o abandono do campo da representação, inaugurando outro, mas somente enquanto dobra, recorte situado na organização do saber, da *epistémê* denominada por Foucault de Modernidade. Em *As palavras e as coisas*, ele afirma: “... as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza;”, excluindo a possibilidade de uma investigação antropológica, mas de uma análise, como mostra na continuidade do texto, entre a positividade que o homem é e o que o permite saber: “que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha e fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que constituem a essência do trabalho e suas leis e de que modo ele pode falar” (Foucault, 1992, p. 370). O homem, como duplo transcendental, tendo surgido em um dado campo, poderá não estar em outro. Daí Foucault referir-se ao desaparecimento do homem enquanto base dos ordenamentos a partir dos quais um campo de saber é constituído como positividade, de modo similar ao que se passa com a representação que se segue ao Renascimento na Época Clássica.

Se a teoria da representação desaparece das ordens possíveis no classicismo e, se o homem como duplo transcendental rege os ordenamentos na modernidade e

pode e deve, em termos de descontinuidade na organização dos saberes, desaparecer frente a outras formas de ordenamento, então as condições de possibilidade de constituição de um campo de saber têm de ser buscadas nas ordens neles presentes; uma vez que a base geral das ordens, das disposições sofre alterações, mas os ordenamentos continuam a partir de outro bojo comum geral enquanto condição de possibilidade da estruturação do saber. Foucault menciona no prefácio que a análise por ele proposta incidiria sobre as ordens, embora não sobre uma ordem específica ou sobre um conjunto de ordens exclusivo, ao contrário, o filósofo francês remete a análise da ordem ou das ordens à experiência nua da ordem e dos seus modos de ser, às ordens brutas. São elas que permitem uma determinada organização histórica enquanto disposição dos objetos, formulação dos enunciados, formação dos conceitos, arrumação dos temas. Daí ele afirmar no prefácio:

No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar. Trata-se de mostrar o que ela veio a se tornar, desde o século XVI, no meio de uma cultura como a nossa: de que maneira, refazendo, como que contra a corrente, o percurso da linguagem tal como foi falada, dos seres naturais, tais como foram percebidos e reunidos, das trocas, tais como foram praticadas, nossa cultura manifestou que havia ordem e que às modalidades dessa ordem deviam as permutas suas leis, os seres vivos sua regularidade, as palavras seu encadeamento e seu valor representativo..." (Foucault, 1992, p. XVIII).

Ora, se nossa cultura manifesta que há ordem e que nas modalidades dela encontramos tanto as leis das permutas, quanto a regularidade dos seres vivos e ainda o encadeamento das palavras no que concerne ao seu valor representativo, então as ordens enquanto ordenamentos possíveis e não dados, quer dizer a possibilidade da ordem como bruta, configuram o solo em que se enraízam determinados domínios de saber, em que são definidos sistemas de simultaneidade, mas também de descontinuidades que remetem ao limiar de uma outra positividade. As ordens trazem à luz o campo epistemológico, enraízam a positividade dele, manifestando, com isso, uma história das condições de possibilidade que tornaram possível um saber empírico constituir-se como saber e, com alterações e reorganizações das ordens, perder o lugar de saber. Por isso, o que permite demarcar um campo epistemológico é resultado da arqueologia enquanto escavando os arquivos, os documentos e congêneres descreve os ordenamentos que organizam os saberes como um campo possível na história, não correspondendo, de modo algum, a descrição de um conhecimento progressivo em busca de uma objetividade, como em uma história das ciências ou das ideias, haja vista que o interesse do arqueólogo não é o objeto em si e nem o discurso que se apresenta como texto. Mas o discurso enquanto formação discursiva, isto é, enquanto é regido por regras que o tornam possível, fazendo com que um determinado conjunto de enunciados pertença ao mesmo sistema de formação: discurso econômico, clínico, psiquiátrico, pictórico, história natural etc.

Foucault entende os discursos como uma série de acontecimentos discursivos, cumprindo à arqueologia, enquanto procedimento de investigação das formações discursivas, descrever as relações que se estabelecem entre esses acontecimentos e outros como sistemas econômicos, políticos, instituições. A arqueologia procura verificar como esses acontecimentos conectam-se e se separam, indagando justamente pelo que leva a regularidades ou a dispersões. A pergunta basilar é como determinados discursos transformaram-se em saber e outros não? Remetendo o questionamento às ordens, às disposições dos discursos sobre a tábua de uma época e de uma cultura enquanto demarca condições de possibilidade de certas cristalizações e, por consequência, da exclusão de outras. Em *A arqueologia do saber*, Foucault afirma: “Chamaremos de regras de formação as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas)”, acrescentando, na sequência: “As regras de formação são condição de existência, mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva” (Foucault, 2004, p. 43).

Há uma diferença marcante entre o trato da história pela arqueologia, dirigida aos arquivos regulamentadores do dizer, no que concerne aos limites e às formas de conservação deles; e a mesma história enquanto abordada pelas epistemólogos e pelos filósofos que, na ótica de Foucault, o antecedem; requerendo da parte do pensador francês a proposição de um modo diverso de investigação. Esse procedimento de análise é a arqueologia enquanto um processo de escavação que removendo camada após camada dos grandes e solidificados arquivos da história encontra o *a priori* que fixa as raízes da produção humana em um momento e a diferencia de outro, demarcando três grandes regularidades discursivas e descontinuidades ordenadoras. Em *As palavras e as coisas*, ele afirma que a arqueologia “deve percorrer o acontecimento segundo sua disposição manifesta”, que a arqueologia cabe apontar “como as configurações próprias a cada positividade se modificaram”; analisando “os seres empíricos que povoam as positividades”; mostrando que as organizações “são descontínuas, que não formam um quadro de simultaneidades sem rupturas”. (Foucault, 1992, p 232). A partir deste procedimento de investigação é que o pensador francês estabelece três grandes *epistémês* ordenadoras dos espaços do saber, conforme menção anterior, o Renascimento, cujo princípio de regulamentação é a noção de semelhança, o Classicismo que tem por condição de possibilidade a representação e a Modernidade, ao remeter ao homem como duplo empírico transcendental a condição de possibilidade do surgimento das Ciências Humanas.

Interessa, em nossa análise do texto foucaultiano, a relação entre, especialmente, o conceito de *a priori* histórico, de transcendental, de ordem e as filosofias de Kant e de Nietzsche, já que a arqueologia está procurando as regras que fazem emergir um objeto como objeto, um saber como saber ao perguntar pelas condições de

possibilidade de constituição deles em um demarcado tempo e território e não em outro. Visando ao estabelecimento de tais relações, retomaremos o prefácio mostrando o papel de Borges e da literatura na escrita de Foucault em *As palavras e as coisas* enquanto eles aparecem, em nossa ótica, como o móvel do despertar foucaultiano do sono dogmático da investigação histórica seja epistemológica, seja filosófica; nem história das ciências e nem das ideias, pois se trata para Foucault de rechaçar, simultaneamente, o conceito de continuidade, os privilégios conferidos à origem e o primado da subjetividade na investigação arqueológica. Em “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia”, lemos:

A história contínua é o correlato da consciência: a garantia de que o que lhe escapa poderá lhe ser devolvido: a promessa de que todas essas coisas que a circundam e a ultrapassam lhe será dado um dia tornar a se apropriar delas, restaurar aí seu domínio, e encontrar o que é necessário chamar – atribuindo à palavra tudo o que ela tem de sobrecarga – sua morada. Querer fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o tema originário de qualquer saber e de qualquer prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. Nele o tempo é concebido em termos de totalização, e a revolução nada mais é do que uma tomada de consciência (Foucault, 2005, II, p 86).

O contínuo imposto ao que devém é o correlato da consciência, na ótica de Foucault, enquanto tem a capacidade de apreender na diversidade que passa aquilo que continua. Ora, em termos filosóficos, ao introduzir o procedimento arqueológico o pensador francês propõe uma alteração radical na visada da história, seja ela da loucura, da clínica ou das ciências humanas. Entendemos que tal mudança é similar a kantiana no que concerne à direção do conhecer enquanto reverte o olhar do objeto do conhecimento, como o propunham os racionalistas e os empiristas, para o sujeito que conhece. O idealismo transcendental de Kant supõe a intervenção ativa do espírito na elaboração do conhecimento, entendendo o real, para aquele que o conhece, como resultado de uma construção, determinando que o objeto cognoscente é, em parte, obra do sujeito que conhece. É por isso, que podemos ter conhecimentos *a priori*, mas somente o que recebemos de nossa própria faculdade cognitiva. Em *A crítica da razão pura*, lemos: “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas (Kant, 1980, p.13). Ao refletir sobre os conhecimentos racionais que possuímos, Kant estabelecerá os limites e as possibilidades da razão, realizando uma mudança de método, já que se trata de realizar uma inversão, deixando de tomar o objeto como realidade dada e propondo a determinação dele segundo as exigências da razão e, por conseguinte, substituindo uma investigação tateante pela demonstração racional.

A vinculação da compreensão da razão à sua própria produção – atestada sobretudo pela Ciência da Natureza (Galileu, Torricelli, Stahl) – configura a autoafirmação, cuja plena realização fica evidenciada pela extensão de uma legislação

de essência universal às esferas da natureza, da vida social, jurídica e ética. Afinal, a razão kantiana, mediante a crítica, estabelece suas possibilidades com relação ao conhecimento, respondendo, com isso, à questão do que se pode conhecer. Consoante à determinação da legislação do entendimento ao mundo fenomênico, à razão é dado um uso prático pelo qual atinge o númeno. O governo absoluto da razão em termos de moralidade possibilita a universalidade de uma legislação e a resposta a segunda questão kantiana, referente ao agir humano.

Mas seria Foucault kantiano? Estaria o pensador francês realizando uma crítica da razão? A resposta às questões remete, a nosso ver, ao mesmo tempo, ao sim e ao não, pois não se trata em Foucault do resgate de uma razão monodológica, de uma filiação à subjetividade enquanto princípio organizador e nem da proposição de uma crítica imanente da razão; todavia, em nossa hipótese, Foucault tenciona realizar uma revolução copernicana similar à de Kant no que concerne à alteração radical de compreensão da história, no que tange à visada sobre saberes e ao trato com enunciados, com os textos e congêneres a partir da pergunta pelas regras que em um dado local e momento permitem o surgimento e a conservação de enunciados, de formações discursivas bem como as relações e os agrupamentos presentes entre eles. Em “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia”, Foucault afirma: “Em suma, tratar-se-ia do discurso no sistema de sua institucionalização”, denominando o objeto de investigação do arqueólogo de arquivo enquanto “o jogo das regras, que em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*” (Foucault, 2005, II, p. 95). Daí a arqueologia com o trato dos arquivos enquanto monumentos, cujas diversas camadas postas e sobrepostas cabe a exploração e o experimento descritivo, tornando a história arqueológica e demarcando em *As palavras e as coisas*, as três grandes *epistémês* já mencionadas em que se processa uma reorganização dos saberes, no caso da Modernidade, o homem como objeto de conhecimento aparece, em Foucault, quando “abandonando o espaço da representação, os seres vivos alojam-se na profundidade específica da vida, as riquezas, no surto progressivo das formas de produção, as palavras no devir das linguagens” (Foucault, 1992, p. 362).

Se, por um lado, encontramos uma disposição de códigos fundamentais ordenadores do pensar em um tempo e em uma cultura, por outro, localizamos nela, no outro extremo, as teorias científicas e as interpretações filosóficas que visam explicar a ordem desde ela, isto é, os ordenamentos situados no que concerne à razão de ser desta ordem e não de outra, geralmente, entendidos desde uma progressão. Às construções explicativas, pertencendo ao domínio dos códigos ordenadores, cumpre procurar e apontar a origem e o desenvolvimento deles em busca do desvelamento da verdade que neles estava oculta. Há uma ordem, tomada como dada, como para além de questionamento, já que a partir dela estão postos os fatos que permitirão o

encontro da verdade, seja na ciência, seja na história, mormente a positivista. Mas a arqueologia, diversamente, não estabelece uma linha historiográfica, não procura a origem e tampouco a verdade. O propósito da arqueologia, na relação com os ordenamentos, é mostrar as configurações que formam a trama dos saberes de uma época desde discursos filosóficos, literários, pictóricos, científicos e congêneres. Ao fazê-lo, Foucault transforma radicalmente a inspeção filosófica com a introdução de um procedimento de investigação das condições históricas que tornam possível a constituição dos saberes. Redefinindo a posição da história em relação aos arquivos, entendidos como monumentos que acumulam discursos, cumpriu ao filósofo-arqueólogo perscrutar neles os enunciados e as formações discursivas visando ao estabelecimento de suas condições de possibilidade; realizando, a nosso ver, uma revolução similar à de Kant no que concerne à mudança de procedimento na pesquisa histórico-filosófica. Em *A arqueologia do saber*, referindo-se ao procedimento por ele introduzido, o autor francês afirma:

Neste ponto se determina uma empresa cujo perfil foi traçado por *Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*, muito imperfeitamente. Trata-se de uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história: empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprios da história das idéias; empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar (Foucault, 2004, p. 17).

Mas, o que levaria Foucault, enquanto investigando o surgimento das ciências humanas, a endereçar a Borges o nascimento do livro *As palavras e as coisas*? Que ligação há entre a indagação sobre a impossibilidade de um pensar e o conto de Borges ou, no limite, que relação há entre a literatura de Borges e a arqueologia de Foucault? Em nossa ótica, consideramos que Borges e a literatura moderna têm o papel, em *As palavras e as coisas*, de despertar Foucault do sono ordenado dos códigos, precipitando o pensar dele nos deslocamentos, nos desvios, nas descontinuidades que falam através das heterotopias presentes nas literaturas da *epistémê* Moderna, de modo similar ao papel atribuído a Hume por Kant em sua filosofia crítica. Se no primeiro, encontramos a referência a Hume no prefácio dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*: “Confesso francamente: foi a advertência de *David* Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (Kant, 1982, p. 17). No segundo, vemos na dedicação de *As palavras e as coisas* a Borges como figura central que remete ao despertar foucaultiano, mas acrescentamos a ela a alusão direta à literatura moderna enquanto enraíza o trato da linguagem junto à “nervura de nosso pensamento e nosso ser”, apontando para a vinculação dos dizeres às mesmas condições de possibilidade da *epistémê* Moderna, inclusive a de Foucault: “...o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa

para a filosofia, tudo isto fora ainda o espaço imediato de nossa reflexão. É neste lugar que nós pensamos” (Foucault, 1992, p. 401). Acerca da inserção da literatura, em *As palavras e as coisas*, lemos:

Que a literatura de nossos dias seja fascinada pelo ser da linguagem – isto não é nem o sinal de um fim nem a prova de uma radicalização: é um fenômeno que enraíza sua necessidade numa bem vasta configuração onde se desenha toda nervura de nosso pensamento e de nosso saber (Foucault, 1992, p. 400).

Em nossa ótica, o nascimento do livro *As palavras e as coisas* é remetido pelo autor ao riso causado pela leitura de Borges, enquanto resultado da surpresa perturbadora que o texto causa ao abalar as familiaridades do pensamento, os elos que estão postos em nosso tempo e na área em que estamos situados, o espaço e o tempo em que nosso pensar expressa um determinado modo e não outro; levando ao abalo dos planos que nos permitem refletir sobre as aproximações e os distanciamentos, que nos possibilitam incluir e excluir em uma taxonomia quem é o Mesmo e quem é o Outro; mostrando tanto as disposições de objetos enquanto condições de possibilidade discursivas, quanto as descontinuidades promotoras de diversa disposição. O abalo gerado pelo texto de Borges está relacionado diretamente com o projeto filosófico-arqueológico de Foucault no que concerne, especialmente, ao livro *As palavras e as coisas*. Em vista disso, o motivo gerador de um tal riso perturbatório residir na percepção de que o “encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso”. Presente na enciclopédia chinesa citada por Borges, a taxonomia mostra “um outro pensamento” diverso do nosso e das taxonomias usuais de nosso tempo e de nossa geografia, apontando o limite de um pensar fora desses parâmetros e a admiração diante da impossibilidade desse pensar; por isso, o riso, enquanto simultaneamente admiração e perturbação. Ao indagar pela impossibilidade de pensar a partir da disposição dos elementos presentes na enciclopédia chinesa de Borges, produtores de uma paralisia do pensamento, do nosso pensamento, o autor recusa-se a endereçar tal impossibilidade à diversidade dos animais, sejam eles reais ou fantásticos, mas à justaposição deles. No modo como eles se localizam, na maneira como estão dispostos na enciclopédia, apontando para a impossibilidade de se pensar a série alfabética que estabelece a ligação entre todas e cada uma das categorias.

Por isso, na ótica de Foucault, a perturbação advinda do texto de Borges não provém do encantamento provocado pela justaposição de elementos que se chocam ou que se opõem. Ele cita como exemplo desse tipo de disposição o “realismo grotesco’ de F. Rabelais em que encontramos aproximações insólitas como entre vermes e serpentes. Mas essas aproximações, por mais inusitadas que possam parecer, têm um lugar de encontro, um lugar-comum, como o palato de Eustenes a abrigar a diversidade da podridão. Ou como a mesa ao alojar objetos diversos, guarda-chuva, máquina de costura, poderíamos acrescentar cinzeiro, copo, abajur e garrafa.

O comum nessa diversidade justaposta é o lugar, o onde elas estão, que ao acolhê-las fornece uma base sólida que permite, simultaneamente, o estar da diversidade e o pensar sobre as justaposições inusitadas, não gerando um riso perturbador, mas “um poder de encantamento”². Trata-se de outro tipo de perturbação. A “monstruosidade” do ensaísta argentino, mencionada variadas vezes por Foucault, está presente quando o não-lugar é dito ser o lugar da fala, impossibilitando um espaço de convivência. Mas como poderia o não-lugar falar ou ser um lugar de onde a fala pode falar uma vez suprimido o lugar de vizinhanças e de aproximações, os quadros desde os quais o pensamento pode pensar? O absurdo enquanto substantivo é operador das exclusões sem incluir. É nele que encontramos a ruptura simultânea com o lugar-comum de uma possível vizinhança e com os quadros de um pensar concebível, em que estariam ordenamentos prontos a conduzir o pensar e o dizer o mundo. Lugar-comum e quadro sustentados pelo entrecruzamento imemorial da linguagem com o espaço, onde as similitudes e as diferenças aparecem definidas e refletidas, levando-nos a compreender “a monstruosidade” de Borges a partir da ruptura do entrelaçamento presente na referida relação: linguagem-espaço², indo ao encontro do procedimento foucaultiano em parte empreendido em *História e da loucura* e *Nascimento da clínica* e apresentado no prefácio de *As palavras e as coisas* como caminho requerido para acesso ao sentido condutor do livro.

Recorrendo à diferença entre heterotopia e utopia, enquanto remete a campos distintos do pensar e do escrever, do ser e do estar, Foucault mostra-nos os efeitos de apaziguamento ou perturbação gerados pelo tipo de narrativa. As utopias, ao sustentarem as fabulações, trazem uma paz experienciada quando nos é fornecido o lugar do estar, das palavras cuja disposição compõe o relato, seja ele real ou imaginário, pois nele encontramos a linha reta em que a linguagem de parte em parte se conecta, sem abandonar a linha prescritora do espaço demarcado de sua inscrição. A heterotopia, de outra parte, remove o espaço de uma possível conexão, as regras gramaticais a partir das quais as disposições são arquitetadas. Ao remover o estar, o espaço em termos da linearidade de uma inscrição, a heterotopia dissocia palavras e coisas, terminando por nos colocar em uma situação fora do espaço acordado por regras, sejam elas quais forem. A heterotopia ao remover o espaço demarcado das conexões, as regras e os critérios de disposição, aponta para fendas que nos levam a questionar a realidade, nossa realidade até então situada no lugar-comum; a retirada desse lugar exige um outro pensar, quiçá pensar o até então impensável, ou o impensável até então.

2 A alusão a Raymond Roussel remete-nos ao comentário escrito por Foucault em 1962 sobre o autor de “La doublure”, referindo-se “as máscaras do carnaval de Nice que se mostram, escondendo” ao afirmar em “Dizer e ver em Raymond Roussel” que “O que se vê só é visto sob a forma de um signo desmesurado que designa, mascarando-o, o vazio sobre o qual o lançamos. A máscara é oca e máscara esse oco. Tal é a situação frágil e privilegiada da linguagem: a palavra adquire seu volume ambíguo no interstício da máscara, denunciando o duplo irrisório e ritual da cara de papelão e a negra presença de uma face inacessível” (Foucault, 2001, p. 11).

A enciclopédia chinesa de Borges conduz em Foucault, “a um pensamento sem espaço, a palavra e a categoria sem tempo nem lugar”, remetendo à extremidade não habitada por nós, uma cultura diferente da nossa, como o autor diz: “uma cultura voltada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar” (Foucault, 1992, p. XIV). Uma tal remessa ao retirar os registros produtores de nosso pensar, levando-nos a uma perturbação que pode ser aproximada ao estado de afasia, embora não se identifique com ele, pois a dispersão das identidades, similitudes e critérios não advém de uma condição impossibilidade similar à do doente. A perda do lugar-comum não é dada por nossa condição frente ao lugar, mas pela retirada brusca dele. É a ausência de um quadro fixo de identidades, similitudes e analogias que perturba no texto de Borges que retirando nosso espaço, apresenta um outro bem diverso em que nossos quadros não se aplicam, em que nosso pensar não consegue pensar. Daí a inquietação apontada por Foucault no início do prefácio:

Do riso que, com sua leitura, perturba 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 para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do **Mesmo** e do **Outro** (Foucault, 1992, p. P. IX).

A prática milenar de pensar o mesmo e o outro, diversa da prática milenar de outra cultura, como a chinesa, indica que o pensamento está ancorado em uma superfície ordenada que nos permite dispor os planos do pensar, do mesmo modo que dispomos o guarda-chuva e a máquina sobre a mesa. Afinal, como afirma Foucault: “Os códigos fundamentais da nossa cultura [...] fixam para nós, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar” A cultura, através de um conjunto de códigos fundamentais, determina os parâmetros do pensar, define um padrão que fixa as relações, os esquemas de percepção, os valores, as práticas, determina em termos de justaposição ou separação as palavras e as coisas, o mesmo e o outro. Afinal, como afirma o pensador, “não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e de aplicação de um critério prévio” (Foucault, 1992, p. XVI). O critério prévio corresponde em determinada cultura ou em um dado tempo aos ordenamentos que dispõem as práticas possíveis e aquelas que não o são., enquanto “lei interior”, “rede secreta” determinadora dos entre olhares, ainda que só possamos ver a ordem no ordenamento: “é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada” (Foucault, 1992, p. XVI).

A experiência da ordem, dos ordenamentos demarcadores do pensar permite perguntar pelas condições de possibilidade dela em um tempo e em uma cultura

e o que faz com que ela não esteja presente em outra. Ora, a indagação sobre as condições de possibilidade remonta a Kant que ao escrever o prefácio da *Crítica da razão pura* afirma: “Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos na medida em que este deve ser possível a priori” (Kant, 1980, p 33). Kant introduz o uso transcendental da razão e o a priori no conhecimento, mas desde, como afirma Habermas, “a autorrealização do sujeito cognoscente que se desdobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular” (Habermas, 2002, p. 28).³ Foucault apropria-se dos conceitos kantianos para inserir o procedimento arqueológico, objetivando, a nosso ver, empreender uma revolução copernicana similar à de Kant no que tange à visada dos saberes em termos de constituição, agrupamento e repartição. Foucault, filósofo-arqueologista, pergunta pelas condições de possibilidade da própria pergunta kantiana, isto é, dos ordenamentos que dispendo o saber a tornaram possível. Como o saber constitui-se como saber, em que medida a linguagem, os esquemas perceptivos, as técnicas, as trocas, os valores, a hierarquia das práticas estão fixados a partir de ordens. Quais são os códigos fundamentais de uma cultura que fixam os parâmetros de encaixe das dimensões nela presentes e a diferenciam de parâmetros encaixados em outros. A utilização do termo encaixado, por nós, não é fortuita, mas remete à dispersão das ‘caixas’ contidas no grande arquivo da humanidade, que cumpriu ao filósofo-arqueologista revolver, revelando as *epistémês* nele presentes.

Uma vez estabelecida a relação existente entre a arqueologia de Foucault, notadamente, em *As palavras e as coisas* com a filosofia de Kant em termos de revolução no trato histórico-filosófico, convém mostrar a presença de Nietzsche nos estudos arqueológicos de Foucault desde os conceitos de valor e de hierarquia de valores introduzidos pelo filósofo alemão. Convém retomar o desafio posto para o autor de *Assim falava Zaratustra*, enquanto o de formular uma interpretação que respondesse, simultaneamente, à condição do homem em sua inserção atuante no mundo e ao mundo enquanto inocência intrínseca. Admitida a periodicidade nos seus escritos, as obras do terceiro período, o da transvaloração, têm uma característica comum: a ênfase na questão dos valores. Isso pode ser verificado tanto em termos de crítica à moral, mediante o empenho nietzschiano de referir toda e qualquer produção humana a valores, retirando, assim, o estatuto absoluto de um valor, quanto na exortação a resolver o problema do valor a partir da determinação de uma hierarquia dos valores. Não foi fortuitamente que Nietzsche escreveu em nota à *Para a genealogia da moral* que havia uma necessidade de todas as ciências se unirem para resolver o problema do valor e da hierarquia dos valores. Ao fazê-lo, vislumbrava o

3 Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*, considera a subjetividade como princípio organizador dos tempos modernos e a apresenta como: “figura de auto-realização do sujeito cognoscente que se desdobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo” (Habermas, 2002, p.28). Trata-se, na ótica de Habermas que, nesse ponto compartilho, da auto-certificação da Modernidade presente na filosofia de crítica de Kant.

deserto à frente, denunciando os processos que o tornariam avassalador do sentido e do valor na cultura, notadamente, em termos de hierarquia, cuja decorrência é a ausência de organização desde os organismos menores até as sociedades mais complexas, embora seja também produto de sua ausência.

Neste ponto, é importante retomar as alusões a Borges visando a partir delas relacionar os conceitos de ordem nua, valores e hierarquia de valores. Em um primeiro momento, o conto “O idioma analítico de John Wilkin” dissipa as familiaridades do pensamento, ao retirar elos postos em nosso tempo e na área em que estamos situados. Ao remover o espaço e o tempo de nossas conexões, colocamos em uma situação fora de nossas ordens constituidoras perturbando nosso modo de pensar. Todavia, o texto de Borges ao retirar a ordem nos remete a outras formas de pensar que não estão determinadas pelas regras, digamos, do ocidente. Ao fazê-lo, Foucault apropria-se da ordem e da desordem gerada por outra ordem para pensar não só na possibilidade de outras ordens, mas na ordem enquanto bruta, quer dizer, os ordenamentos variados que distribuem as “coisas” sobre “a mesa”. Eis a região fundamental de uma arqueologia, qual seja, aquela que apresenta os modos de ser da ordem. Afinal, como afirma Foucault: “em toda cultura, entre o uso que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser” (Foucault, 1992, p. XVIII). A nosso ver, os códigos ordenadores de uma cultura e ausentes em outra expressam as avaliações que instituindo uma determinada hierarquia de valores permite o surgimento, a conservação, a circulação, o recalçamento, a reativação ou a destruição dos enunciados.

A questão da existência de uma ordem em um tempo e em cultura atravessa o livro *As palavras e as coisas*, estando nomeadamente presente como um dos pontos axiais da pesquisa arqueológica foucaultiana de modo similar em “Resposta ao círculo de epistemologia” e em *Arqueologia do saber*. Em todas as ocasiões em que encontramos a referência ‘à ordem nua’ está posta a busca do filósofo-arqueologista pela determinação das condições de possibilidade da formação de uma rede de saberes a partir de várias configurações. São elas que estão assentadas no mesmo *a priori* histórico, isto é, em determinados códigos ordenadores que possibilitam a compreensão de que existe previamente uma disposição dos saberes sobre a rede. A ordem ou *a priori* histórico os interconectam em um espaço de socializações e demarcam a ruptura com as diretrizes desse espaço, precipitando outra disposição, assinalando as descontinuidades apresentadas na investigação dos arquivos realizada pela arqueologia. Não se trata de aproximar a arqueologia da genealogia enquanto estudo de começos e sucessões, pois Foucault recusa tal empreendimento como similar ao arqueológico, mas equiparar *a priori* histórico, condições de possibilidade, leis de coexistência e descontinuidade de formações discursivas com hierarquia de valores. Afinal, Foucault principia por fazer alusão à ordem nua, na sequência às

condições de possibilidade na base das três grandes *epistémês*, enquanto o *a priori* histórico que permite cada uma delas até estabelecer, em “Resposta ao círculo de epistemologia” uma relação de estreita aproximação entre as condições que regem uma sociedade em um momento e o conjunto valores que fazem circular ou recalcar discursos e, por conseguinte, configuram o saber como saber.

Uma citação, entre outras, o confirma: “Enfim, no horizonte de todas essas pesquisas, talvez se esboçasse um tema mais geral: o modo de existência dos acontecimentos discursivos em uma cultura.” Nessa passagem, Foucault respondendo ao “porquê” e ao “para onde?” do procedimento arqueológico levado a termo em *História da loucura, Nascimento da clínica e As palavras e as coisas*, principiando pela remessa do tema geral que atravessa os estudos ao modo de os acontecimentos discursivos coexistirem em uma mesma cultura; tratando do discurso no âmbito da institucionalização dele, demarcada por um tempo e um espaço. Na sequência, Foucault denomina arquivo como “o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos e coisas*” (Foucault, 2005, II, p 95). Procurando as regras que regem o surgimento e a conservação dos enunciados em termos do papel por eles exercidos, como circulam e deixam de atuar, Foucault recusa à arqueologia a interpretação como trato de algo enquanto signo de outra coisa, remetendo-a enfaticamente ao arquivo enquanto lei do que pode ser dito, isto é, manifesto nos discursos efetivamente pronunciados. Em Resposta ao círculo de epistemologia, lemos:

O que se trata de fazer aparecer é o conjunto de condições que regem, em momento dado e em uma sociedade determinada, o surgimento dos enunciados, sua conservação, os laços estabelecidos entre eles, a maneira pela qual os agrupamos em conjuntos estatutários, o papel que eles exercem, a série de valores ou de sacralizações pelos quais são afetados, a maneira pela qual são investidos nas práticas ou nas condutas, os próprios segmentos segundo os quais eles circulam, são recalçados, esquecidos, destruídos ou reativados (Foucault, 2005, II, p 95).

Ora, em nossa ótica, no pensamento arqueológico de Foucault, o que torna necessária uma forma de pensar e não outra é a hierarquia de valores que a elas subjaz, consistindo essa hierarquia nas condições de possibilidade da disposição dos objetos sobre a mesa, do ordenamento dos enunciados em dada sociedade, de cada *epitémê* proposta por Foucault em *As palavras e as coisas*. Se a semelhança, a representação e o homem como duplo empírico transcendental configuram-se respectivamente como o *a priori* histórico no Renascimento, na Idade Clássica e na Modernidade é porque expressam as avaliações manifestas em hierarquias de valores em cada um desses momentos históricos, possibilitando o estabelecimento das discontinuidades apresentadas por Foucault entre meados do século XVII e posteriormente no século XIX. No conjunto de regras e na série de valores mencionadas pelo filósofo francês,

vemos a presença do pensamento de Nietzsche no que concerne aos valores e à hierarquia de valores. Afinal, na filosofia nietzschiana, conceitos, ideias, ideais, ou mesmo signos, enquanto produções, são, desde sempre, resultantes de avaliações e, portanto, valores. “Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentidos para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: o estimador” (Nietzsche, 1978, p. 232). Em nota a primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, lemos: “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (Nietzsche, 1987, p. 56).

Foucault dedicou muitos cursos e ensaios a Nietzsche de 1967 a 1971, considerando o pensador alemão uma experiência fundamental. Posteriormente, Nietzsche passa a ser um autor com o qual Foucault pensa e trabalha, embora sobre ele não mais escreva, coincidindo com o momento em que ele se vale de Nietzsche para pensar as próprias questões filosóficas que introduz. Com isso, conta realizar uma genealogia da moral, conforme afirmação a Brochier em 1975: “Se [...] fosse pretensioso, daria como título ao que faço: genealogia da moral” (Foucault, 2005, IV, p. 174). Em entrevista com G. Barbedette de maio de 1984, afirma a relação estreita do pensamento dele com o de Nietzsche mesmo quando a ele se contrapõe, em termos das teses nietzschianas, diz: “...sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche [...] o que é possível fazer nesse ou naquele domínio.”, acrescentando a peculiaridade da adesão a Nietzsche mesmo através de teses anti-nietzschianas que ainda seriam nietzschianas “– mas também com as teses anti nietzschianas (que são igualmente nietzschianas!)” (Foucault, 2005, V, p 260).

O livro *As palavras e as coisas* foi publicado em 1966, nele Nietzsche é inserido na *epistémê* Moderna enquanto indica o ponto de inflexão relacionado ao fim do homem, vinculando a morte de Deus com o último homem e aludindo ao além-do-homem. Todavia, anunciar a imbricação existente entre o princípio e o fim do homem é tarefa que coube ao filósofo-arqueologista. No primeiro caso, o princípio do homem coincide com a demarcação da *epistémê* Moderna, momento em que as Ciências Humanas se constituem como saber ao enraizarem sua positividade no campo epistemológico da Modernidade em que os pares função e norma; conflito e regra, significação e sistema demarcam o conhecimento sobre o homem: “esse ser vivo que, do interior da vida à qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém esta estranha capacidade de poder se representar justamente a vida” (Foucault, 1992, p. 369). Ora, ao descortinar o homem como duplo empírico transcendental enquanto *a priori* histórico da *epistémê* Moderna, Foucault mostra que o nascimento, ou a invenção dele é recente, no que concerne às condições de

possibilidade do estudo dele enquanto resultado de uma alteração nas disposições do saber notadamente ao afirmar: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente.” (Foucault, 1992, p. 404). Compreendendo o estudo arqueológico como explicitação das discontinuidades que alteram a disposição do saber, o ordenamento dos dizeres sobre a rede do tempo e do espaço de uma cultura, permitindo um grupo de enunciados e excluindo outros, Foucault entende que se a arqueologia mostra a invenção do homem, pode também anunciar a aposta no seu fim: “se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, [...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia” (Foucault, 1992, p. 404).

Frente ao filósofo-arqueologista, perguntamo-nos, quem é Foucault? E respondemos dizendo que o empreendimento filosófico-arqueológico por ele realizado está, em muitos sentidos, em consonância com o filósofo do futuro requerido por Nietzsche, especialmente no que tange à determinação da hierarquia dos valores encontrada em cada momento histórico demarcado pelas *epistémês* foucaultianas, bem como o anúncio das oscilações que apontarão outras hierarquias. Embora Foucault, filósofo-arqueologista, não requeira como tarefa própria a de transvalorar os valores. Mas o fazer dele está em combinação com aquele a quem cabe o manejo do martelo visando a destruir ideias e ideais, não lhe cumprindo a manutenção do dado. Isso foi tarefa dos livres-pensadores, que, ao acreditarem na incondicionalidade da verdade, acabaram por empreender uma defesa do estabelecido. Em Nietzsche, “*Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores [...] Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é vontade de potência – Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos? Não é preciso haver tais filósofos?...*” (Nietzsche, 1979, p. 285).

Se a partir da *História da sexualidade* Foucault considera estar realizando uma genealogia da moral, conforme afirmação a Brochier em 1975, valendo-se de Nietzsche para pensar as próprias questões filosóficas dele, entendemos que desde a proposição da arqueologia, o pensamento de Foucault mantém com o de Nietzsche uma ligação estreita, manifesta, a nosso ver, tanto em termos conceituais, condições de possibilidade e hierarquia de valores, quanto à exortação ao encontro do próprio pensar desde o abandono do pensamento de outro. Nietzsche, em alusão a própria filosofia deixa claro que se configura, também, como uma interpretação, ao admitir que lhe seja feita a seguinte objeção: “posto que também isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!” (Nietzsche, 1979, p. 272). Em sua autobiografia, escreve: “...ordeno que me percais e vos encontreis...”. Foucault, em *Gerir os ilegalismos*, afirma algo similar acerca do trato com os textos por ele escritos e, a nosso ver, presente, ainda que de modo latente, em todos os escritos dele:

Todos os meus livros seja História da loucura seja outros podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultam, pois bem, tanto melhor! (Foucault, 2006, p.52).

Se tal citação não justifica nosso acerto, ao menos, ampara nosso erro.

Referências bibliográficas

- CANDIOTTO, C. 2009. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 13-28, jan./jun.
- DELEUZE, G. 2005. *Foucault*. Trad. Cláudia Martins. 5ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense.
- FOUCAULT, M. 1992. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Muchail. 6 ed., Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel. 1967. “Nietzsche, Freud, Marx”, in: *Nietzsche - Cahiers de Royaumont*, Paris: Minuit, (1967): 183 - 192.
- _____. 1989. “Nietzsche, a genealogia e a história”, in *Microfísica do poder*, organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 2005. *Ditos & Escritos*. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense, V vol.
- _____. 2004. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense.
- _____. 1996. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. 3 ed. São Paulo: Loyola.
- _____. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- _____. 1971. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- _____. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- HABERMAS. 2002. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. 1980. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural.
- _____. 1982. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70.
- MACHADO, R. 1982. *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- MUCHAIL, Salma. 2004. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola.
- NIETZSCHE. 1971/1997. *Oeuvres philosophiques complètes*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 18 vol.
- 1967/1978. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co.,. 15 vol.
- Nietzsche - Obras Incompletas*, 1978. coleção “Os Pensadores”, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural.
- _____. 1992. *Para além de bem e mal*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1987. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1995. *Ecce homo*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.