

## Nietzsche e Foucault: A Política como Vertigem

Robson Pereira Calça<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo analiso diferentes aspectos do pensamento de Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, com especial atenção sobre entrecruzamentos das dimensões estética e política da vida humana – que ambos os filósofos permitem visualizar. Para tanto, abordo fragmentos de expressões artísticas e filosóficas através de fragmentos do pensamento destes autores; e sem a intenção de com eles formar um mosaico. Esta escolha corresponde ao espírito antidogmático e antissistemático de ambos os pensadores – o que sugere que por vezes os próprios trechos dos filósofos devem ser tratados também como expressões artísticas; e igualmente analisados em sua poeticidade.

**Palavras Chave:** Foucault – Nietzsche – Filosofia Política – Pensamento antissistemático.

**Abstract:** In this article, I analyze different aspects of the thinking of Michel Foucault and Friedrich Nietzsche, with special attention to the intersections of the aesthetic and political dimensions of human life - which both philosophers allow to visualize. For that, I approach fragments of artistic and philosophical expressions through fragments of the thought of these authors; and without the intention of forming a mosaic with them. This choice corresponds to the anti-dogmatic and anti-systematic features of both thinkers - which suggests that sometimes the excerpts themselves of philosophers must also be treated as artistic expressions; and also they should be analyzed in their poeticity.

**Keywords:** Foucault – Nietzsche – Political Philosophy - Anti-systematic Thinking.

Aquele que deseja continuamente elevar-se deve esperar um dia pela vertigem. O que é a vertigem? O medo de cair? Mas por que sentimos vertigem num mirante cercado por uma balaustrada? A vertigem não é o medo de cair, é outra coisa. É a voz do vazio embaixo de nós, que nos atrai e nos envolve, é o desejo da queda do qual logo nos defendemos aterrorizados (Kundera, 1985, p. 65).

Esta citação de Milan Kundera revela, ou melhor, lida de forma metafórica com a condição trágica do homem. Condição explorada por Nietzsche e resgatada por Foucault em seu pensamento político. O homem que percebe a luta agonística que trava consigo mesmo e que assume esta luta, buscando a liberdade, o domínio de si, não numa ordem reflexiva, mas num mundo em que se é arrastado a todo momento por forças não redutíveis à razão; este é o homem político foucaultiano.

Mais grave que perceber o abismo é perceber o forte desejo da queda. Entretanto, não se trata de extirpar este desejo da vida humana em sua dimensão política; trata-se de encará-lo; de sentir o horror da queda em toda a sua paúra e dor, e de ainda assim desejá-la; e não fugir da angústia que decorre deste desejo; de sucumbir e ainda assim ressurgir e manter-se na *enkratéia* e no jogo; de encarar, enfim, a dor, não como passagem (à cristianismo), como meio ou como portadora de um sentido purificador, mas como potência; como vida e criação.

O dionisíaco que Nietzsche traz da tragédia grega para denunciar tudo aquilo que a tradição ocidental sempre temeu e tentou ao máximo afastar do domínio do humano é entendido pelo filósofo também como a condição do homem em sua profundidade. Condição que não o aparta do sofrimento, nem o ameniza:

---

<sup>1</sup> Professor na área de Filosofia e Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Formado em Filosofia pela FFLCH - USP, fez mestrado e doutorado em Filosofia e Educação na FEUSP.

Apenas a grande dor, a longa, lenta dor, a dor que não tem pressa, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que tal dor "aperfeiçoe": mas sei que nos *aprofunda*... A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema (Nietzsche, 1999, p. 71).

Não é, todavia, qualquer sofrer que na ótica de Nietzsche carrega esta força dionisíaca, pois

existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *superabundância* de vida, que querem uma arte dionisíaca, e desse modo uma compreensão e perspectiva trágica da vida; e depois os que sofrem de *empobrecimento* de vida, que requerem da arte e da filosofia silêncio, quietude, mar liso ou embriaguez, entorpecimento, convulsão. Vingança sobre a mesma (id, ibid, p. 20).

Nietzsche posiciona-se diante da arte, da filosofia e das próprias ações humanas sempre a indagar se foram impulsionadas pelo excesso de vida ou pelo ódio à vida. Assim, condena Wagner, expressão maior deste sofrimento apolíneo e cristão, que implora por benevolência e calma. Uma passagem de Thomas Mann desnuda poeticamente a junção destes dois conceitos que exploro neste início, isto é, explora a fuga do sofrimento como o desejo do abismo.

Aqui, a queda seria o entregar-se à morte, "à sombra, à frescura e à paz"; o desistir da voz vigorosa da vida e suas tormentas; do concurso com o "formigueiro cínico" que constitui o mundo dos humanos e suas brutalidades.

Casos de tifo costumam ocorrer da seguinte maneira: aos distantes sonhos febris, ao abandono ardente do enfermo, chega a chamada da vida, em voz inconfundível e animadora. No caminho estranho e quente pelo qual ele passeia e que o conduz para a sombra, a frescura e a paz, o espírito será alcançado por essa voz dura e vigorosa. Escutando atentamente, o homem ouvirá esse brado claro, alegre e um pouco zombador que o exorta a voltar e regressar, brado que lhe vem de um país que deixara tão longe, para trás, e quase já esquecera. Se então se levantar nele uma como que percepção de sua covarde falta ao dever, envergonhando-o, criando nele energia renovada, coragem e alegria, amor e solidariedade com o formigueiro cínico, variegado e brutal a que voltou as costas, por mais longe que se tenha desviado no atalho estranho e quente, ele há de regressar e viver. Mas se se sobressaltar de medo, e antipatia, ao som da voz que ouvir, essa recordação, esse som folgazão e provocador, terá como resultado um meneio da cabeça e um gesto negativo do braço, e precipitar-se-á para a frente, no caminho que se lhe abriu para a fuga... e então, não há dúvida, terá de morrer (Mann, 1981, p. 57).

Aqui pouco importa se é fidedigno com a fisiologia humana afirmar que desacordado e inconscientemente o homem pode lutar pela vida ou entregar-se à morte. Aquilo com o que vale impactar-se é a condição trágica constituída pelas opções dadas ao homem: o repouso entorpecedor da morte (do apolíneo) ou o duro

chamado da vida, que lhe cobrará todo o vigor, sem nenhuma garantia de paz, glória e nem mesmo sanidade. Eis o limite, pois como diz Kundera:

Não existe meio de verificar qual é a boa decisão, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? E isso que faz com que a vida pareça sempre um esboço. No entanto, mesmo esboço não é a palavra certa porque um esboço é sempre um projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro (Kundera, 1985, p. 14).

Como não há um roteiro seguro a seguir, tampouco pode haver garantias, pois, na arte e na vida (vista também e, por isso mesmo, como obra de arte), é preciso agir no *intempestivo do tempo presente* e, por isso, *só há ética na hesitação*. Deste modo, diz Foucault, é preciso criar um discurso; este necessariamente produzirá efeitos de verdade; será lançado no jogo. Jogo que, por sua vez, concerne na política, isto é, nas relações de poder, em que se busca *governar* o outro; seja no mais cotidiano dos debates no seio familiar, seja nas estruturas tradicionais de poder (Gros, 2012).

Foucault busca a todo tempo escapar da dicotomia entre discurso e prática; entre pensamento e corpo. A tradição do pensamento ocidental compreende tal dualidade entre corpo e alma e, mais radical ainda, propõe que a essência está na alma, de modo que o corpo é quase que totalmente apagado no gesto do homem. A resposta imediata ao dualismo seria a de afirmar que “eu não sou uma alma que *mora* em um corpo”; mas que “este corpo sou eu”. Contudo, Foucault dá esta resposta e vai além, pois para ele até mesmo este *eu* torna-se um ente profundamente imaginário, fictício mesmo.

Assim, o filósofo francês insiste na prerrogativa do corpo na ação política, por isso defende que a fala não revela apenas o conteúdo daquilo que se diz, mas também a possibilidade da própria fala como relação entre as pessoas; e o faz por meio do *ato*. Isto significa que aquilo que está em primeiro plano é o gesto; a palavra muda; e que, mais do que aquilo que se diz, o que interessa é o ato de dizer, no contexto em que se diz; em suma: a coragem da verdade.

Tal coragem manifestada pelo gesto tende a tornar-se mais reprimida em um ambiente de normatização da vida e, por consequência, mais subversiva. Quanto mais as tecnologias de poder fazem-se eficientes na criação de corpos dóceis, mais este duplo fenômeno ocorre. Foucault percebe que, desde a aurora da modernidade, a instrução assentada nos postulados da disciplina substitui histórica e progressivamente o princípio do *exemplar* (segundo o qual a aprendizagem se dá por exercícios pantomímicos) pelo *elementar* (no qual se desmembra as partes do movimento até o elemento mais simples, para que o gesto seja todo coordenado e eficaz).

Com isto, os detalhes passam a ganhar uma atenção jamais vista, e as forças produtivas, sustentadas por uma força de trabalho cada vez mais *eficiente*, têm um crescimento sequer imaginado. “E assim aparece esse caráter do poder disciplinar: tem uma função menos de retirada que de síntese, menos de extorsão do produto que de laço coercitivo com o aparelho de produção” (Foucault, 1999, p. 291).

O advento histórico da disciplina traduz-se, em termos foucaultianos, como o advento de uma nova técnica para a *apropriação do tempo das existências singulares*, e de uma nova tecnologia do poder. Ao contrário dos regimes de servidão e de escravidão, o regime apoiado na disciplina, além de primar por um maior e melhor

aproveitamento do período em que o trabalhador produz, visa não lhe deixar um instante inútil a essa produção. Realiza, assim, a promoção dos *comportamentos úteis*, e a severa condenação de qualquer tempo e esforço empregados em atividade alheia aos valores da produção; faz-se necessário *capitalizar* as capacidades dos corpos, e, simultaneamente, torná-los suscetíveis de dominação e controle.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das suas habilidades, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil é. Forma-se então, uma política de coerções que consiste num trabalho sobre o corpo, numa manipulação calculada dos seus elementos, dos seus gestos, dos seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, os chamados *corpos dóceis*. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças, ela dissocia o poder do corpo, faz dele por um lado uma "aptidão", uma "capacidade" que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (id, ibid, p. 120).

Não se pode, por isso, sustentar que a adoção histórica da disciplina como valor e princípio, quase naturalizado, das relações humanas espraie seus efeitos tão somente entre a classe subjugada, mas, isto sim, que esta disciplina configura-se como um instrumento inédito e ativo de tal sujeição. Para tanto, a disciplina opera uma série de prodígios. Da imposição externa, passa para a elaboração interna e meticulosa da ação: com o desmembramento cronológico do próprio ato; com a decomposição dos seus gestos e movimentos.

O exercício, repetitivo e alienado, requerido pela disciplina, erigi-se como um depósito, no qual se acumula, em forma de treinamento útil, o tempo passado, outrora desperdiçado. Todo esse império da disciplina, que, diga-se, em sua quase perfeição, instalou-se por um longo processo (aparecendo como solução semelhante para problemas diversos, aplicável às mais distintas áreas da atuação humana, sobretudo àquelas instituições que historicamente prestaram-se ao controle social e político), desenvolve suas ramificações por um procedimento que articula seus dois elementos constituintes, realizando-os na façanha de aumentar *as capacidades* dos homens subjugados, na medida mesma em que se acentua a *sujeição*. O procedimento da coerção disciplinar é tal que o indivíduo só aumentará suas *capacidades* se, pelo intenso exercício disciplinar, reforçar sua docilidade e expandir sua *sujeição*.

A condição básica para que os homens disciplinados cheguem à maior eficiência e utilidade, a que a peça de um mecanismo pode chegar, é que o código do *mínimo gesto* (treinado, econômico, produtivo) seja gravado em seus corpos, não com ferro incandescente, mas por meio de uma dor sem objeto desferidor, lenta, contínua e desejada; que, tanto quanto o fogo, distorce e encanta a visão. No caminho da docilidade requerida para a lenta gravação desse código da modernidade, está o esquadriçamento de um corpo que progressivamente se torna, em primeiro lugar, analisável (não, porém, como o corpo-máquina cartesiano – predecessor do corpo dócil, sugere Foucault – que tinha como única ministra a alma de um sujeito absoluto e autônomo); e, em segundo lugar, para a disciplina, esse corpo tem que ser também manipulável.

Por seu intenso emprego na organização fabril (e, por consequência, na escola, que, em alguma medida, ergueu-se herdando analogias de tal organização), na divisão

da produção em *células e postos*, qual no *panoptismo*, “no encaixamento espacial de vigilâncias hierarquizadas”, o princípio disciplinar promove uma individualização decrescente, uma vez que a exerce pela via do controle, voltando suas forças para (e discriminando) o que está fora das normas. O esquadramento cartesiano, seja temporal, por exemplo, do ensino, seja espacial, por exemplo, na arquitetura e no urbanismo, oferece ao poder disciplinador a oportunidade de uma intervenção pontual, econômica e eficiente. O poder, diz Foucault, não gera só efeitos negativos de destruição; ele produz realidade (id, *ibid*, p. 144).

Uma das consequências do primado do corpo na cena política (distinta da política de controle dos corpos que vimos acima) é a opção foucaultiana de, enquanto intelectual, colocar-se *na prática* daquilo que visa analisar: “é por ter passado certo tempo em hospitais psiquiátricos que escrevi *Nascimento da clínica*. Nas prisões, comecei a fazer um certo número de coisas e, em seguida, escrevi *Vigiar e punir*”. Depois de buscar as questões na prática das relações de poder, muitas vezes encobertas pelo hábito, cabe, desvelando seus conflitos e postulados, lançá-las sobre este mesmo mundo e, com elas, jogar (id, 2011, p. 748).

Assim, uma das teses lançadas por Foucault no pensamento político do século XX foi a das técnicas de si. No texto *Sexualidade e solidão* o filósofo distingue as outras técnicas de dominação (tais como a disciplina, com seus panópticos) das técnicas de si. As primeiras impõem um controle externo ao homem e, se é verdade que o homem assim controlado tende a constituir-se como um *corpo dócil*, a se auto vigiar e a tornar-se cada vez mais débil para a autonomia na medida mesma em que se torna mais capaz em termos de obediência, também é verdade que este domínio parte de coerção e exercícios externos, coletivos no mais das vezes.

Com as técnicas de si ocorre o oposto, pois estipulam uma série de obrigações de verdade do homem consigo mesmo. Tais técnicas são exploradas por Foucault, tal como operam no cristianismo. Neste, ainda que o homem tenha que testemunhar contra ele próprio perante os outros, o controle de si não é feito por estes. Desse modo, se no império romano pagão já se observava a prática asséptica e recatada do elefante como modelo de comportamento sexual, o cristianismo inova introduzindo neste modelo as técnicas de si.

Assim, se para o autor pagão Artemidoro o erro, o vício está na masturbação ou nas práticas sexuais consideradas impuras, para Agostinho, filósofo cristão e contemporâneo de Artemidoro, o pecado não está apenas na masturbação ou na prática sexual, mas antes, no pensamento impuro. Assim, se para o primeiro a masturbação é a marca do vício, para o último esta marca está na ereção. Isto é, com o cristianismo torna-se fundamental controlar os pensamentos, o desejo; torna-se necessária a técnica de si em que eu devo buscar um controle dos pensamentos, pois pensar em cometer um pecado equivaleria a cometê-lo.

Como afirma Agostinho, neste belo trecho abaixo, o erro está no querer:

Qual a origem dessa monstruosidade? E por que isso? Que brilhe a tua misericórdia, e eu irei interrogando, caso possam responder-me, os abismos da miséria humana e os tenebrosos sofrimentos dos filhos de Adão. Qual é a origem dessa monstruosidade? E por que isso? A alma comanda o corpo, e este lhe obedece imediatamente; comanda-se a si mesma, e esta resiste. A alma ordena à mão que se mova, e a obediência é tão fácil, que mal se distingue a ordem da execução. No entanto, a alma é espírito, e a mão matéria. A alma ordena que a alma queira; e, ainda que se trate da mesma alma, ela não obedece. Qual é a

origem dessa monstruosidade? E por que isso? A alma ordena o querer; não ordenaria se não quisesse; e não faz o que ordena. Mas não quer totalmente: não ordena totalmente, então, mas ordena na medida em que quer, e não faz o que ordena, na medida em que não quer, porque a vontade ordena, para ser vontade, não outra coisa, mas si mesma. Então não é plena quando ordena: por isso, não é aquilo que ordena; de fato, se fosse plena, não ordenaria para ser, porque já seria. Não é um absurdo, portanto, querer em parte, e em parte não querer: é uma doença da alma que, carregada de hábitos anteriores, não se levanta, mesmo sendo impulsionada pela verdade. Por isso há duas vontades, porque nenhuma delas é completa. E pertence a uma o que falta na outra (Agostinho, 1993. P 220).

Apesar de expressar no excerto a radicalidade de seu dualismo (paradigma totalmente rejeitado por Foucault), Agostinho não deixa dúvidas de que o *querer* deve ser disciplinado, sob pena de o homem perdê-lo para o vício. Tendo a própria vontade aprisionada, ela mesma deixa de se obedecer. Isto é, a alma para de obedecer a si mesma. Assim como um braço paralítico não responde ao *querer* vindo da alma, da mesma forma a própria alma, quando paralisada pelo vício, não obedece a si mesma. Portanto, conclui Agostinho, não se trata de um absurdo, mas de *doença da alma*.

Agostinho refere-se ao absurdo de uma perspectiva lógica: para que uma proposição possa ser considerada como *certa* ou *errada*, antes ela precisa *fazer sentido*. Agostinho inicialmente considera totalmente desprovido de sentido assentir que alguém possa *querer* e *não querer* a mesma coisa ao mesmo tempo (como ele próprio, em Milão, *queria* e *não queria* converter-se ao cristianismo, tal como nos conta no Livro VIII de suas Confissões); mas, ainda assim, afirma ser exatamente isto que parece ocorrer. Ao fim, como vimos, ele como que dissolve esta aparência de absurdo (de monstruosidade), defendendo que sua alma, em verdade, *quer* o vício; e apenas *quer querer* (gostaria de querer) a conversão, mas não a *quer* de fato; pois, como dito, o seu *querer* encontra-se preso e paralisado pelos prazeres impuros.

Destarte, como verifica Foucault, o vício e o pecado encontram-se antes mesmo da ação (encontram-se em um *querer* doente, que precisa de cura); daí a necessidade das técnicas de si, para extirpar o erro em sua fonte: o interior do próprio homem. Mesmo Nietzsche, o anticristão Nietzsche, não deixa, por sua vez, de preocupar-se com a vida interior do homem e nem mesmo com a autovigilância a que esta vida está exposta.

Evidentemente a preocupação do autor alemão é de outra ordem, quando afirma que o homem que se despreza respeita pelo menos aquele dentro de si que despreza, pois, no sexagésimo oitavo aforismo de *Além do bem e do mal*, escreve Nietzsche: " 'Eu fiz isto', diz minha memória. 'Eu não posso ter feito isto', diz meu orgulho, e permanece inflexível. Por fim – a memória cede" (Nietzsche, 1992).

É em prol da potência dionisíaca, do orgulho de si mesmo, que o homem edita o passado e o revela como ficcional. A vida interior aqui não assume, como na religião confessional, o caráter apolíneo de autocontrole, de ódio à vida, mas o contrário, pois até mesmo para recriar o seu passado o homem é livre e poderoso; e este "é um sentimento dominante do qual não podemos nos libertar, mesmo que a hipótese científica (que provasse o contrário) fosse demonstrada" (Id, 2004).

Desse modo, Nietzsche define a *liberdade da vontade* como um excedente de vigor. A sede impele o homem à busca de qualquer líquido potável, enquanto o desejo por alguma bebida específica demonstra, por si só, a satisfação daquela primeira

necessidade, constituindo tal desejo como um excedente de vigor, uma vez satisfeita aquela primeira necessidade.

A cena descrita abaixo, atribuída a Nietzsche, como protagonista, traz a tona uma questão levantada por Foucault:

Ao mesmo tempo, surge para mim uma outra imagem: Nietzsche está saindo de um hotel em Turim. Vê diante de si um cavalo, e um cocheiro espancando-o com um chicote. Nietzsche se aproxima do cavalo, abraça-lhe o pescoço, e sob o olhar do cocheiro, explode em soluços. Isso aconteceu em 1889, e Nietzsche já estava também distanciado dos homens. Em outras palavras: foi precisamente nesse momento que se declarou sua doença mental. Mas, para mim, é justamente isso que confere ao gesto seu sentido profundo. Nietzsche veio pedir ao cavalo perdão por Descartes. Sua loucura (portanto seu divórcio da humanidade) começa no instante em que chora sobre o cavalo (Kundera, 1985, p. 291).

Como sustenta Foucault, se se considera que o louco passou da fronteira do que é humano, esta é uma questão política aguda. Por mais que o jogo da estruturação do real não seja visto pelo autor como um mal em si; não se pode deixar de reconhecer (e é com isto que Foucault se bate) que este processo gera efeitos. É preciso, desse modo, esgarçar as condições históricas que produzem um problema como problema.

Destarte, os temas analisados por Foucault (tal como o da loucura) não o são devido a eles mesmos, mas porque ele visa entender como uma sociedade autoriza-se a dizer quem está *dentro* e quem está *fora*. Visa, ademais, discutir a prevalência da razão (como critério definidor deste "quem está *dentro* e quem está *fora*"), como tal prevalência tornou-se um dado e uma verdade.

Foucault vê uma grande limitação nos atores políticos de seu tempo, mesmo os situados à esquerda, pois esta, com os seus sistemas e suas grandes estruturas de interpretação do real, tende a projetar no mundo e nos homens formas estreitas que acabam por modelar ambos de forma dogmática. Foucault rejeita mesmo o existencialismo sartriano, pois vê nele, entre outras coisas, a concepção de um sujeito como unidade indivisível (bastante inspirado no sujeito da psicologia do século XX), e não como um feixe de impulsos e relações que se fragmentam a todo o instante, tal como o via Nietzsche. Temos assim o cerne da política, não como engajamento do sujeito, mas como transgressão, onde o homem assume a condição agônica de ter que agir diante da contingência, ansiando por efeitos igualmente contingentes. Para isto, Foucault vai buscar na estética de Nietzsche tal visão trágica do homem – lançado no coração da tempestade, formada pelo entrechoque dos homens e suas mais profundas paixões.

## **Bibliografia**

**AGOSTINHO, S.** *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Coleção Pensadores, 1993.

**FOUCAULT.** *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

- \_\_\_\_\_. *Repensar a política. Ditos & escritos VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos & escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política. Ditos & escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Estratégia, poder-saber. Ditos & escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhe. 20a. Edição. Petrópolis: Editora Vozes; 1999.
- GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.
- KUNDERA**, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Editora Nova Fronteira, tradução Tereza B. Carvalho, Rio de Janeiro, 1985.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MANN, Thomas. *Os Buddenbrook*. 2ªed. Trad. Herbert Karo. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Recebido para publicação em 12-09-18; aceito em 11-10-18