PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOUCAULT ALÉM DE NIETZSCHE: DA MORAL COMO LEI E NORMA À AVALIAÇÃO DA MORAL COMO ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Tese de Doutorado

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira

Aluno: Jason de Lima e Silva

Porto Alegre

2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

TESE DE DOUTORADO

FOUCAULT ALÉM DE NIETZSCHE:
DA MORAL COMO LEI E NORMA À AVALIAÇÃO DA MORAL COMO ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Jason de Lima e Silva

Porto Alegre
2007

JASON DE LIMA E SILVA

FOUCAULT ALÉM DE NIETZSCHE: DA MORAL COMO LEI E NORMA À AVALIAÇÃO DA MORAL COMO ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Tese apresentada como requisito parcial e último à obtenção do grau de Doutor, sob a orientação do Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Aprovada em 24 de julho de 2007

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira – PUCRS

_____

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – PUCRS

_____

Prof. Dr. Donaldo Schüler – PUCRS

_____

Prof. Dr. Alfredo Veiga-Neto – UFRGS

_____

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior – UNICAMP

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores Dr. Oswaldo Giacoia Junior, Dr. Alfredo Veiga-Neto, Dr. Donaldo Schüler, Dr. Ricardo Timm de Souza, que compuseram a banca coordenada pelo professor Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira, pela leitura cuidadosa e pelos comentários deste longo ensaio que se apresentou como tese.

Aos meus pais, Tim e Gema, aos quais meu amor-próprio sempre fica a dever em carinho e respeito.

Aos amigos Nazareno e Giovane, pelos livros emprestados, pelas conversas sobre os mais variados temas e pela companhia lúdica de cada qual na breve passagem desta vida.

Ao Nelson, meu querido padrinho, quem me abriu o caminho sempre difícil entre a curiosidade teórica e o exercício da sensibilidade.

A Luciana, pelo retorno na primeira leitura deste trabalho e pelos bons momentos vividos.

Ao amigo Raúl Márquez, pelas lições sobre vida e filosofia.

Ao professor Nythamar, especialmente, por sempre ter respeitado meu caminho no escrever e no pensar, ao longo de sua orientação desde o mestrado.

A Denise e ao Marcelo, pelas disposições e soluções na Secretaria.

Ao CNPq, pela bolsa de estudos, cujo apoio deve ser oferecido cada vez mais vezes e para mais estudantes.

RESUMO

Esta tese pretende levantar as seguintes questões: 1. de que modo é possível associar a prática da liberdade, em termos morais, a uma técnica de si, nos termos de uma estética da existência? 2. de que modo é possível reconstituir o sentido de moral atualmente segundo um amor-próprio cujo conteúdo é dado menos por um isolamento ou negação do outro do que por um trabalho pessoal sobre si mesmo, em vista de um *êthos*, de um ética? 3. em que medida o valor da moral hoje em dia pode ser deslocado da lei universal para uma atitude de diferença, da normalidade do comportamento para o cultivo de si e, por fim, da verdade sobre o sujeito (à custa de seu conhecimento) para uma subjetivação ascética que não exige a prerrogativa de uma identidade, mas a transformação de si na relação consigo e com os outros? Tais questões são levantadas a partir de Nietzsche e Foucault. De ambos os pensamentos penso ser possível reconstituir a gênese de um problema, o *valor da moral*, sob o empenho de não confundi-los teoricamente na linearidade de um mesmo projeto. A questão é: em que medida os valores de nossa história moral podem ser reavaliados eticamente por uma estética da existência, ou seja, por técnicas sob cuja exigência é possível se reconhecer e se realizar além das identidades constituídas historicamente, logo, na obra de uma vida em obra, no decorrer da qual a história tanto se inscreve quanto está por ser escrita? Se em Nietzsche a moral é criticada enquanto altruísmo, como fundamento valorativo sobre os demais valores, a genealogia da moral como estética da existência, em Michel Foucault, recupera o valor da relação consigo como prática moral no presente, reflexão da qual pode ser deduzida uma ética como amor-próprio.

Palavras-chave: Genealogia da moral. Estética da existência. Amor-próprio.

ABSTRACT

This doctoral dissertation intends to rise the following questions: 1. how is it possible to associate the practice of freedom, in moral terms, to oneself's technique, in the terms of an aesthetics of existence? 2. how is it possible to currently reconstruct the moral sense according to self-esteem whose content is given less by a negation or isolation from the other than by personal work about oneself, with an eye to an *êthos*, of an ethics? 3. nowadays, can the value of morals be dislocated from the universal law to an attitude of difference, from the normality of the behavior to oneself's improvement and, at last, from truth about the individual (by means of her knowledge) to an ascetical subjectivation that does not require the prerogative of an identity, but the transformation of the self in relation to itself and to others? Such questions are raised from Nietzsche's and Foucault's perspectives. Starting the thought of both philosophers I think it is possible to reconstruct the genesis of a problem, the *value of morals*, trying vehemently not to mix them up theoretically in the same project. The question is: can the values of our moral history be ethically reevaluated by an aesthetics of existence, that is, by techniques whose demand someone is able to recognize and to fulfill herself in spite of the identities historically constructed, therefore, along a lifetime in progress, in which history inscribes itself as much as it is to be written? If, in Nietzsche's thought, morality is criticized qua altruism, as the worthy ground upon all other values, Foucault's genealogy of morals as aesthetics of existence, recovers the value of the relation to itself as a moral practice, a reflection from which an ethics qua self-esteem can be deduced.

Key-words: Genealogy of morals. Aesthetics of existence. Self-esteem.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....9
PARTE I – NIETZSCHE: GENEALOGIA, MORAL E CRIAÇÃO DE VALORES.....15
Prólogo
Capítulo 1. Genealogia e história: contra a origem e a finalidade.....17
Capítulo 2. O corpo e o sentido da terra: a questão dos valores.....27
Capítulo 3. Genealogia como avaliação da moral: compaixão e má-consciência.....36
Epílogo
PARTE II – NIETZSCHE: MORTE DA MORAL E EGOÍSMO ESTÉTICO.....48
Prólogo
Capítulo 4. Morte da moral, vontade de verdade e moral nobre.....49
Capítulo 5. Arte contra niilismo moral: o valor estético da vida e a verdade da ilusão.....60
Capítulo 6. Egoísmo estético contra imperativo moral: *tornar-se o que se é*.....69
Epílogo
PARTE III – FOUCAULT: GENEALOGIA DA MORAL MODERNA: A VERDADE SOBRE O SUJEITO.....83
Prólogo
Capítulo 7. Genealogia da moral moderna como história do presente: *quem somos nós?*.....85
Capítulo 8. A racionalidade do poder moderno: entre sujeitos de direito e sujeitos de vida.....97
Capítulo 9. Controle político da intimidade e a vontade de saber sobre o sexo como problema moral.....113
Epílogo
PARTE IV – FOUCAULT: ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA CONTRA A VERDADE DA NORMA.....127
Prólogo
Capítulo 10. Genealogia da ética e *estética da existência*: nem lei moral, nem moral da norma, mas relação consigo.....130
Capítulo 11. A arte da moral por meio da *askesis*: o sujeito com a verdade.....145
Capítulo 12. *Cuidar de si* sem *vigiar e punir*: a escrita como prática de si, o dizer-verdadeiro e a amizade como modo de vida.....159
Epílogo

PARTE V – FOUCAULT ALÉM DE NIETZSCHE: AVALIAÇÃO DA MORAL COMO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.....172
Prólogo
Capítulo 13. Egoísmo contra *identidades*: avaliação da moral como estética da existência e ética como amor-próprio.....179
Epílogo
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....197
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....199

INTRODUÇÃO

Para que um pensamento se coloque além de outro é necessário que ele esteja no caminho histórico de seu antecessor. É o caso de Foucault em relação a Nietzsche. As questões sobre moral e estética da existência se articulam, em Foucault, do ponto de vista de uma genealogia, cuja lição deve a Nietzsche. A genealogia de Nietzsche, como método histórico, põe em questão a moral e o valor da moral: a moral é o valor que se sobrelevou em detrimento de outros valores (valores nobres) no Ocidente, a custa do corpo e da vida. O valor estético da vida se emancipa da moral (desde *O Nascimento da tragédia*) e dos valores morais, em vista de sua justificação na aparência, em cuja multiplicidade e contradição alguém pode *tornar-se o que se é*. Para se tornar o que se é, diz Nietzsche, é necessário não saber sequer remotamente o que se é.[1] Trata-se de um ser que *deseja ser*, deseja *tornar-se*, por conta do que impõe a si mesmo a regularidade de um trabalho, mais do que o conhecimento de sua verdade profunda: o egoísmo (*Selbstsucht*) é a condição de possibilidade para a tarefa de criar a si mesmo (*Selbst*), à medida que realiza a ilusão de sua obra e de seu projeto. A justificação estética da vida (a vontade de ilusão do nobre e o egoísmo como criador de valores) se opõe à moralidade tal como forma de lei para todos, o império de um único valor, seja por parte do conhecimento como fim em si mesmo ou da valoração altruísta da ação, para os quais a genealogia serviu de crítica. Em Foucault, diferentemente, é por uma genealogia da moral que o pensador chega à estética da existência, cuja avaliação histórica dos antigos recupera o valor da relação consigo no campo de problematização moral, de tal modo que o sentido de moral como *ética*, como prática da liberdade, retorna ao presente como atitude crítica aos mecanismos de verdade e de poder sobre o sujeito. Poderíamos dizer, *grosso modo*, que se em Nietzsche a arte se opõe ao niilismo da moral por meio da ilusão, em Foucault, a moral, por meio de uma estética da existência, torna-se o meio de combate contra o niilismo da vontade de saber (com suas técnicas de poder e de controle). Nesse sentido, após a morte de Deus, herdada e anunciada no pensamento de Nietzsche, e a morte da moral como lei e código, reconhecida por Foucault, o ético e o estético se reaproximam na atualidade para se levantar uma questão: em que medida é

[1] NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, « Por que tão inteligente », 9. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.48

possível associar o caráter técnico e estético da vida à prática moral da liberdade? Os nomes Nietzsche e Foucault servem, no caso, menos de comparação entre a filosofia de um e a de outro do que para o ensaio de expor um problema filosófico: que valor à moral poderia ser dado atualmente, ou ainda, que valor pode a moral criar para a vida (*bios*), como sentido para a própria existência, quando a vida (como *bios* e *zoe*) está condicionada coletivamente e instigada individualmente a produzir saúde, beleza, longevidade, prazeres, identidades, comportamentos... enfim, tudo o que pode ser assegurado pelo poder dos vivos sobre os vivos, em uma biopolítica.

A noção de existência está subordinada a duas perspectivas que se integram em um só conceito: 1. existência como possibilidade de existir e dar sentido ao que *a priori* não tem sentido (ou seja, existência como realização da vida humana no mundo); e 2. existência como existir histórico, ou seja, vinculada a valores que antecedem à própria vida e sua possibilidade de realização no mundo (o mundo como horizonte de múltiplas histórias, em cuja herança cada vida humana segue seu destino, para o qual não há nem origem, nem finalidade, mas a errância do destinar de todos, a partir da qual certas casualidades, certos acontecimentos, geram e transformam valores).[2]

A *estética da existência* é pensada menos a partir da associação entre vida e obra de arte do ponto de vista de uma metafísica (ou uma ontologia estética, tal como em Schopenhauer e no jovem Nietzsche) do que a partir dos princípios e exercícios moralmente ascéticos em vista de uma bela vida, tal como a última genealogia de Foucault interpreta a ética antiga, entre gregos e latinos, nos anos 1980. Ao pensamento estético de Nietzsche se retorna, em todo caso, para se repensar o que significa criar esteticamente a vida, ou ainda, tomar a vida sob uma tarefa estética: em que medida tal associação pode dar um novo sentido à moral,

[2] Da existência como *posta* (para se diferenciar de *algo* no mundo), ou seja, o ser (*Sein*) como posição (*Setzung*) e não predicado de uma coisa (cf. KANT, E. *KrV*, A 598, B 626), tal como se compreendeu no idealismo alemão, Kierkegaard pensa a existência associada ao existente humano, de tal modo que existir significa tomar uma « decisão última » em relação à absoluta transcedência divina. O *Existenz* de Jarspers é o ato de pôr-se a si mesmo como livre : « o ser que não é, mas que pode ser e deve ser ». (*Philosophie*, II, 1), portanto, não pode ser considerada um nível de realidade, posto ligar todos os níveis, motivo pelo qual não pode haver uma « ontologia da existência ». Para a questão da existência (*Dasein* e *Existenz*): Cf. KANT, E. *Crítica da razão pura* . Trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. *Os pensadores*). Cf. JASPERS, K. *Filosofia*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Ediciones de La Universidad de Puerto Rico, 1958. Para a tese em questão, a existência é pensada tanto como potência capaz de se apropriar das coisas e de se tornar o sentido de sua própria história, quanto como efeito de uma história em comum (especialmente, a história *moderna* de nosso pensamento e ação), no decorrer da qual valores são casualmente invertidos e singularmente transformados por histórias coletivas e decisões individuais. Para as relações entre *Dasein* e *Existenz* em Kant ver o verbete *Existência*, in: CAYGILL, H. *Dicionário de Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rev. Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

cujos princípios podem atualmente estar menos ligados ao código do que à prática de si no exercício da liberdade.

A herança de um pensamento estético sobre a existência retorna ao nosso tempo como um compromisso moral do pensamento, a começar pela reflexão sobre a moral e sobre o que pode ser moral atualmente. Entre a história e a política, a moral é reinscrita, de Nietzsche a Foucault, no percurso de uma vontade de saber onde se inscreve a gênese das ciências do homem e, ao mesmo tempo, sobretudo na obra de Foucault, à medida que a moral é repensada como *ética*, pode o pensamento se ver novamente comprometido na aliança entre vida e verdade, sem se submeter aos critérios formais de avaliação sobre o que é verdadeiro ou falso, e mais do que isso, admitindo, por um legado nietzscheano, a possibilidade de ser a ficção também uma verdade para a existência. A filosofia, como tarefa do pensamento, é reinterpretada como modo de vida, *modus vivendi*, ao passo que a moral retorna ao presente no contramovimento histórico de uma estética da existência.[3] Nem a filosofia como desejo de verdade se põe fora da vida enquanto existência histórica (e, portanto, com os problemas próprios do tempo do qual faz parte), nem o pensamento como tarefa abdica da condição ética de pensar o seu tempo, bem como as possibilidades de ação e reflexão para além de seu tempo (quando os preconceitos do tempo são o efeito de nossos valores e a expressão de nossos limites), com base nos problemas e nos modos de vida já presentes, embora muitas vezes incorporados aos poderes e saberes sobre o humano como identidades.

Apesar de Nietzsche ter associado a vida à obra de arte e de ter também considerado uma *moral nobre*, em seu pensamento a moral não apenas se afasta, desde *O nascimento da tragédia*, como se opõe a uma atitude estética da vida. Foucault avalia e combate a moral moderna por uma genealogia do saber e do poder, seja nos domínios da medicina, da loucura ou da sexualidade. Por outro lado, ao recuperar o valor da moral como relação consigo (*rapport à soi*) na sua

[3] Se o esquecimento da questão do ser, diz Foucault, possibilitou a metafísica ocidental, em contrapartida, a questão da vida filosófica, ou do vínculo entre vida e verdade, sempre foi omitida (Cf. FOUCAULT, M. « Le courage da la vérité ». In: *Dits et écrits*, IV.). Nietzsche, no século XIX, é o esforço, e ao mesmo tempo a denúncia, enquanto pensamento, da relação esquecida entre vida e verdade, modo de viver e filosofar. Antes de Nietzsche, Schopenhauer já escrevia seus *Aforismos sobre filosofia da vida* (*Aphorismen Zur Lebensweisheit*). Ver também *Filosofia antiga* de Pierre Hadot, em cuja investigação a propósito das escolas de filosofia na Antigüidade se percebe o quanto a filosofia começou pela escolha de um modo de viver e pensar, uma maneira de se relacionar com a verdade e de ser por ela transformado no seu ser (o que aproxima o trabalho de Hadot ao pensamento de Foucault e vice-

genealogia da ética antiga dos anos 1980, mantém a crítica à moral moderna, fundada no código e na norma, justamente pela investigação a respeito da forma de problematizar a moral entre os antigos, sob o modelo da autarquia justificado esteticamente. A moral jurídica e a moral da norma (como efeito da vontade de verdade) se convertem na reavaliação da moral como *ética*, segundo uma estética da existência, para dar conta de relações de poderes não mais entre sujeitos normalizados, mas entre sujeitos livres, para os quais o domínio na relação consigo amplia o exercício da própria liberdade. A estética da existência não serve exatamente de princípio ontológico das ações morais (já que a avaliação da moral, e do que é moral, depende de uma história), mas antes, vale como resposta à moral do código e da norma, e ainda, como reavaliação do sentido de moral no presente, em virtude de um egoísmo estético e de uma ética como amor-próprio: o trabalho pessoal na prática refletida da liberdade coincide, neste ponto, com a resistência política à verdade totalizante e individualizante da norma sobre si mesmo e sobre os outros.

Este estudo se concentra na relação entre arte, vida e moral, segundo práticas historicamente constituídas em virtude da própria transformação do sujeito, o que Foucault chama de *técnicas de existência ou técnicas de si*. Logo, não se preocupa com as relações do entendimento entre juízo de gosto e juízo moral ou entre o belo e o bem, tal como a tradição moderna alemã, desde Kant, se ocupou.[4] Em termos gregos, está em jogo associar a produção da arte (*tekhne*) à ação prudentemente humana (*phronesis*) segundo um cuidado de si moral (*epimeleia heautou*), ou seja: trata-se de pensar o agir ético de uma vida ao fazer de sua própria história. (A questão da verdade é também central nesta tese, não apenas porque para a genealogia história e verdade não se separam, enquanto perspectiva de uma verdade sobre a história e enquanto avaliação de verdades que se constituem historicamente, mas também, no que respeita a relação entre vida e arte, arte e moral, a verdade é o que se produz como experiência para aquele que se reconhece outro no exercício de se fazer quem se é).

Se a uma tese cabe a prova pela história de seu discurso e pela natureza de seu conceito, este trabalho pretende ser ao menos claro o suficiente para dialogar com quem o ler, a começar por aqueles que o avaliam, em razão do que me foi prudente delimitar o tema em torno de dois pensadores: Nietzsche e Foucault. Mais do que conhecê-los como objeto de estudo, ocupei-me de algumas questões, em

[4] O problema da relação não analítica, mas sintética, entre o *belo* e o *bem*: o interesse do belo como uma disposição para a moralidade, para ser moral. Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo.* Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, §42 e §59.

especial, a relação entre arte, vida e moral na atualidade, cujo horizonte problemático pude vislumbrar à medida mesmo que lia a obra de ambos em tal direção. No ponto de cruzamento entre estética da existência e ética/moral, de Nietzsche a Foucault, além da gênese de um pensamento filosófico e político atual (Michel Foucault), parece-me que está em jogo a genealogia de um problema: o que significa hoje agir moralmente, ou melhor, que conteúdo pode ser dado à moral na atualidade senão pelo retorno a uma prática ética de si, cuja finalidade pode atender menos o aparato jurídico de um código ou o domínio político de um saber do que a necessidade e o desejo de se reconhecer verdadeiramente outro na experiência de uma única vida? Tal retorno, no pensamento de Foucault, é historicamente avaliado a partir dos gregos e latinos e penso que possa ser reavaliado em favor das relações humanas de nosso tempo, ética e politicamente.

Por um lado, ao se retomar o discurso de Foucault e o discurso que historicamente o antecede, no caso, o de Nietzsche, para melhor compreender a gênese da questão moral de nossa própria atualidade, ou seja, *modernamente*, corre-se o risco de dizer coisas já ditas e de assim cansar por repetição, sobretudo a leitores já habituados à filosofia e à história da filosofia. Contudo, como é possível aprender na imitação e pela imitação, de acordo com diz o mestre Aristóteles em sua *Poética*, não menos diferentemente se dá no aprendizado filosófico, para o qual a natureza ampla das questões humanas pode ser compreendida no passo a passo do que ficou em sua tradição, pelos discursos lidos, selecionados, relidos, comentados e, portanto, imitados. O que se imita, por outro lado, se transforma (uma criança imitando um gato não é um gato). A filosofia pode se aprender imitando, mas o filosofar só continua à medida que se esquece a quem se imita para não perder o rumo das próprias questões, questões sempre radicalmente pessoais no porto de saída, pelo modo de olhá-las e habitá-las, muito embora nasçam na baía comum de todos os mortais.

Pretende esta tese atravessar uma parte do discurso de Nietzsche e uma outra do discurso de Foucault para recolocar o problema da moral na atualidade sob o horizonte das técnicas de si e da estética da existência. Se Foucault se põe *além de* Nietzsche por um século de diferença e pelo modo como reaproxima arte, vida e moral, não poderia se colocar *além* se a moral criticada por Nietzsche não sobrevivesse em nossa época (valor da ação pelo altruísmo e valor da verdade como conhecimento do sujeito e sobre o sujeito), nem sem a associação entre arte e vida retomada por Nietzsche na herança dos gregos, embora a ela Foucault recorra por uma questão mais ética do que propriamente estética (no sentido de avaliação do

que seja *belo*, ou melhor, da *beleza* como condição de possibilidade para o avaliar). Motivo pelo qual, Foucault está no percurso do pensamento entre vida, arte e moral *além de* Nietzsche, e além de outros que o antecederam, como Kierkegaard, Oscar Wilde, Baudelaire, Schiller, os próprios gregos e latinos. O primeiro sentido para *além de*, no título da tese, é forçosamente adverbial, aquilo que está para além de algo, que ultrapassa, no caso, não apenas a época, mas os problemas enfrentados de um pensamento a outro, de Nietzsche a Foucault; o segundo sentido é preposicional (de locução), ou seja, Foucault, *além de* outros, retoma um problema comum à filosofia moral, segundo a particularidade de seu discurso e propriedade de seu pensamento. Retomar seu discurso e pensamento a propósito das relações entre vida, arte e moral no contraponto genealógico de seu antecessor e repensar pessoalmente o tema da ética e estética da existência na atualidade é a modesta pretensão desta tese. Se a prova não se mostrar unanimemente comprovada, que estejam claros os argumentos, afinal, como lembra o ditado, *errando corrigitur error*.

.

PARTE I – NIETZSCHE: GENEALOGIA, MORAL E CRIAÇÃO DE VALORES

Prólogo

A genealogia como método para se pensar a história sem apelo à origem ou à finalidade, o corpo como o princípio através do qual a vida avalia o mundo de sua perspectiva, a moral como juízo absoluto, o valor dos valores, logo, como valor de lei, cuja gênese sacerdotal a *Genealogia da moral* de Nietzsche põe em questão. Tais são, em resumo, os temas desta primeira parte do trabalho, os quais, por sua vez, fazem de Nietzsche a gênese do pensamento de Michel Foucault, cuja genealogia pode ser interpretada como diagnóstico da moral enquanto vontade de verdade sobre o sujeito moderno e, nos anos 1980, como genealogia da ética enquanto estética da existência entre os antigos.

A renúncia de si é um modo de se relacionar consigo que, historicamente, na ascensão do cristianismo, sedimentou-se no centro da experiência moral como lei. Se há uma renúncia, a renúncia é de alguém em relação a outro, no caso do cristianismo, trata-se da renúncia do eu pela interiorização da culpa em relação a um ente superior, Deus. A culpa individualiza aquele para quem sua dívida está inscrita no legado da própria existência. Deus é o centro das leis naturais e humanas, e portanto, potencialmente, o maior credor da vida e de seu sentido. Como a moral deriva da interpretação fisiologicamente ascética do sacerdote, não existe moral universal. Há diferentes forças atuando em diferentes corpos, assim, há diferentes morais, ou ainda, há uma hierarquia entre homem e homem e, conseqüentemente, entre moral e moral.[5]

O valor da moral foi tradicionalmente definido segundo sua utilidade em função do outro (Deus, a coletividade, o pastor e o *rebanho*), em prejuízo da solidão como fonte de valores. A abnegação de si, pelo exame da alma e o sacrifício do corpo, funda a moral do não-egoísmo, ou ainda, o não-egoísmo como valor moral. A condenação do egoísmo decorre da ascensão do *rebanho* na moral, da moral como valor esperado do outro e como ação direcionada ao outro como boa, como um bem. A própria separação entre *egoísmo* e *altruísmo* é sintoma da crise dos valores aristocráticos, através dos quais o bom afirmava o valor das coisas enquanto boas ou más, ao se fazer e se tornar ele próprio *bom*. Os filósofos sempre buscaram uma fundamentação da moral, sem se preocuparem, pensa Nietzsche, com o problema

[5] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal.* Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 228, p.134.

do valor da moral e com a moral enquanto valor. A moral é pressuposta como naturalmente dada e os filósofos a expressam quanto mais tentam fundamentá-la,[6] no lugar de problematizá-la como um sintoma da vontade de poder (e, poderíamos dizer, como um valor entre os valores humanos) e a vontade de verdade como seu desdobramento histórico decorrente do cristianismo. Nietzsche pretende uma problematização do valor dos valores: o valor da moral como "a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'."[7]

Para Nietzsche, a história humana é uma história das hierarquias, entre os que mandam e os que obedecem. Com o cristianismo, a obediência aparece como prioridade da vida, a ponto de ser gerada como necessidade do corpo, em detrimento da arte de mandar (trata-se não apenas do comando sobre os outros, mas sobre si mesmo). A obediência, como critério da moral, está no legado da moral vigente, para a qual a ação e o pensamento humanos se colocam entre o bem e o mal. Na gênese de tal legado se encontra, por sua vez, o corpo ascético do sacerdote. Mas a vida ascética é uma contradição, é a vida contra a vida, tal como aparece na *Genealogia da moral* (embora Fernando Pessoa considere a filosofia de Nietzsche um ascetismo de força e de domínio[8]). Nietzsche pensa a origem do ascetismo niilista a partir de Sócrates, mas sobretudo a partir de Platão, com a idealização da natureza em função de um *bem*, em prejuízo do espírito trágico dos gregos anteriores. No pensamento de Foucault, em contrapartida, o ascetismo moral é interpretado, a partir da Antigüidade tardia, sob o princípio do cuidado de si e em vista de uma estética da existência. *Incipitur a Nietzsche.*

---

[6] *Ibidem*, 186, pp.85-86.
[7] *Ibidem*, 19, p.25.
[8] « As teorias de um filósofo são a resultante do seu temperamento e da sua época. São o efeito intelectual da sua época sobre o seu temperamento. Outra coisa não podia suceder (ser).
Assim, pois, a filosofia de Friedrich Nietzsche é a resultante do seu temperamento e da sua época. O seu temperamento era o de um asceta e de um louco. A sua época no seu país era de materialidade e de força. Resultou fatalmente uma teoria onde o ascetismo louco se casa com uma (involuntária que fosse) admiração pela força e pelo domínio. Resulta uma teoria onde se insiste na necessidade de um ascetismo e na definição desse ascetismo como um ascetismo de força e de domínio. » PESSOA, F. « Da literatura européia ». In: _____. *Alguma prosa*. Org. Cleonice Berardinelli. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p.109.

Capítulo 1. Genealogia e história: contra a origem e a finalidade

Pensar no sentido íntimo das cousas
É acrescentando, como pensar na saúde
Ou levar um copo à água das fontes.
O único sentido íntimo das cousas
É elas não terem sentido íntimo nenhum.
Fernando Pessoa, *O guardador de rebanhos*.

Pode-se dizer que de modo geral o pensamento de Nietzsche se dirige contra tudo o que é eterno, o que permanece, *quod quid est*, em uma palavra, *metafísica*. O pulso da vida está para além daquilo que pretende julgá-la como algo por si, seja um bem universal ou um mal a ser redimido, em todo caso, como uma coisa passível de ser mensurada e avaliada moralmente. A vida não tem valor porque é fonte de valores, ensina Nietzsche[9], é inestimável e, por isso mesmo, está *para além do bem e do mal*. Viver é estar lançado na possibilidade de ser avaliado e avaliar, por conta disso as relações de valores se confrontam como relações de forças, e muitas vezes relações de forças se confrontam contra si mesmas (é o caso da vida ascética, como se verá adiante).[10] Somente desse ponto de vista vale dizer que a vida é um *erro*. É um erro não porque realiza algo errado ao viver, nem por culpa de se ter nascido, mas antes, porque o erro é condição de possibilidade para a vida se realizar e, humanamente, se reconhecer no mundo. "A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro".[11]

Argumento no português vem do latim, *argumentum*, que significa, entre outras coisas, a prova, o evidente. O erro da vida é não estar nem ser evidente para si mesma: o mais evidente na vida, o mais fácil de ver enquanto se vive, é justamente aquilo que já passou, o já visto ou já vivido. Como diz Sêneca nas *Cartas a Lucílio*: a morte não está à nossa frente, mas no tempo que deixamos para trás.[12] Do ponto de vista evidentemente humano, a vida erra à medida que vive e se pergunta pelo sentido de seu viver: não há forma prévia nem razão última que a determine seja para o bem ou para o mal.[13] Todo o passado e todo o presente comprometem a vida no que ela deseja fazer de si mesma (caso possa manter a

---

[9] Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. « O problema de Sócrates », 2. Trad. Marco antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p.18.
[10] Diz Deleuze : « A relação de força com a força chama-se vontade ». DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, 5. ed. Paris, PUF, p.22.
[11] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.145. Cf. NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as literature*. « Untruth as a condition of life ». Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
[12] SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. (Carta 1). Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p.1.
[13] Ver relação entre o valor da vida e o erro: *O erro acerca da vida é necessário à vida*. Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. « Das coisas primeiras e últimas », 33. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.39.

tensão entre o que já realiza e o que ainda pode criar enquanto sentido). A própria pergunta pelo sentido confronta simultaneamente o problema mais particular e o mais universal de nossa vida, por isso é, por excelência, a primeira pergunta filosófica.[14] "A existência tem um sentido? é, segundo Nietzsche, a mais alta questão da filosofia, a mais empírica e mesmo a mais 'experimental', porque ela põe ao mesmo tempo o problema da interpretação e da avaliação",[15] como observa Deleuze. Interpretar e avaliar significam *pesar*.[16] O peso da vida não encontra apoio sobre algo que subjaza, um *sujeito* (*to hypokeimenon*): é um peso sobre o abismo, sobre o vazio, ao qual se dirige a vida como sentido e em virtude do que pode a vida pesar.[17] É essa possibilidade de avaliar que dá sentido também à história, ao menos à *wirkliche Historie*, a história efetiva, tal como pensa Nietzsche.

Afinal de contas, o que torna possível a história senão a abertura pressuposta no vir a ser da existência? A história não depende apenas dos valores e do confronto de valores que a vida traz consigo no seu errar, mas do que ainda não foi avaliado e criado no decorrer de uma vida. A pergunta humana pelo sentido da existência compromete cada humano na avaliação e na interpretação do mundo: e isso é o que mais pesa.[18] E pesar não corresponde a pesar para um lado ou para o outro: bem ou mal, vida ou morte, conhecimento ou vida... — isso é próprio do pensamento metafísico ao qual Nietzsche se opõe: excluir uma coisa por outra. Pesar significa: medir, diferenciar e hierarquizar o que se constata e se manifesta na vida como vida (seja na vida de um povo, de uma cultura ou de um homem). Antes de ser um julgamento totalitário sobre a existência, com base em uma

---

[14] Vale aqui lembrar um discípulo argelino de Nietzsche, Albert Camus, quando, em *O mito de Sísifo*, diz que a primeira questão filosófica é a pergunta pelo suicídio: saber se a vida vale ou não vale a pena de ser vivida. Inversamente, a questão nietzscheana: a vida é capaz ou não de avaliar para persistir no viver. Cf. CAMUS, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.

[15] "'L'existence a-t-elle un sens?' est, selon Nietzsche, la plus haute question de la philosophie, la plus empirique et même la plus 'expérimentale', parce qu' elle pose à la fois le problème de l'interprétation et de l' évaluation". DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 5. ed. Paris: PUF, 2005, p.21.

[16] *Ibidem*, p.5.

[17] É importante lembrar que o homem (*Mensch*) para Nietzsche é, por excelência, um animal avaliador. Em outras palavras, o antigo trabalho de medir, comparar, coisas e valores entre si constituiu o próprio pensamento humano, a ponto de medir o valor também entre humanos, como é o caso da relação entre credor e devedor. (Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Segunda Dissertação », 8. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998). Ver a observação de Sarah Kofman sobre a relação entre *viver* e *avaliar* (viver é avaliar) e a relação entre *pensar* e *pesar*. Cf. KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Éditions Galillé, 1983, p. 177 e p.69.

[18] "Dizeis: 'a vida é dura de suportar'", exclama Zaratustra: "mas, por favor, não vos façais de tão delicados! Não passamos, todos juntos, de umas lindas bestas de carga". NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, « Do ler e do escrever ». Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira p.67. O fato de a vida ser dura de suportar é uma condição da vida (da vida humana, evidentemente, que coloca para si o problema do valor), justamente porque ela não encontra um suporte prévio para seu existir. E isso não significa, para Nietzsche, um enfado que a vida carrega consigo: « cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos ! A vida não é curta demais, para nela ainda — se enfadar? Seria preciso acreditar na vida eterna... ». NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, « Nossas virtudes », 227, p.133.

essência, o pesar requer um trabalho de separação e de diferença no que se manifesta, um trabalho, portanto, de hierarquização dos valores. Para isso serve a genealogia.

Genealogia quer dizer, ao mesmo tempo, valor da origem e origem dos valores.[19] Origem tem predominantemente três sentidos na obra de Nietzsche (da língua portuguesa para o alemão), se dermos atenção ao Foucault de *Nietzsche, a genealogia e a história*,[20] quais sejam: *Ursprung, Entstehung* e *Herkunft*. *Ursprung*, por sua vez, é usado em dois sentidos: um aparece, por exemplo, na *Genealogia da moral*, como origem do sentimento de culpa[21] (como veremos adiante, a culpa tem sua origem e seu começo na relação entre credor e devedor); já o outro uso de *Ursprung*, mais comum, é pejorativo e irônico, tal como aparece no aforismo n. 3 do prefácio da *Genealogia da moral*, quando ingenuamente Nietzsche procurava a *origem* do mal por trás do mundo (*Ursprung des Bösen hinter der Welt*). Em todo caso, por que Nietzsche recusa, ao menos em certas ocasiões, a pesquisa de origem (*Ursprung*),[22] pergunta Foucault. Porque a origem está antes do corpo e do mundo, antes da vida e do tempo, e o começo histórico é baixo.[23] Aliás, eis o defeito hereditário dos filósofos, lembra Nietzsche: a falta de *sentido histórico* (*historische Sinn*), logo, a falta da consciência de que tudo veio a ser no humano (de que sua própria consciência veio a ser) ao invés de supor o homem (atual) como a origem e a finalidade de todas as coisas.[24] A genealogia reclama, portanto, o *sentido histórico* para as coisas e para o homem: não há uma idéia por trás da natureza ou um sentido por trás da história[25], posto ser a própria história quem cria possibilidades de sentido na relação dos humanos entre si e entre as coisas. Tudo veio a ser, insiste Nietzsche, "não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas", por isso "o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude

[19] Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.2.
[20] Usarei, para o estudo desse tema, algumas das lições de Foucault sobre a relação entre genealogia e história no pensamento de Nietzsche. Não apenas para comparar ambos os pensadores, mas para esclarecer o pensamento de Nietzsche e, mais adiante, ver em que medida Nietzsche contribui para o pensamento de Foucault. Cf. FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In : *Microfísica do poder*. Org. e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
[21] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Segunda Dissertação », 8, p.59.
[22] FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In : *Microfísica*..., p.17.
[23] *Ibidem*, p.18.
[24] Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. « Das coisas primeiras e últimas », 2, p.16.
[25] É importante lembrar que há aqui uma tradição em jogo que supõe um sentido ou uma idéia por trás da história. Kant é, por um lado, herdeiro de uma tradição entre teleologia e filosofia e precursor de uma *filosofia da história*, que chegará ao ápice em Hegel. (Cf. KANT, I. "Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988). Por outro lado, Kant inaugura uma *filosofia histórica*, segundo a interpretação de Foucault, como uma preocupação pelo presente com a pergunta *Was ist Aufklärung?*, como veremos adiante.

da modéstia"[26]. Modéstia para não pressupor uma grandiosidade oculta no humano (ou melhor: em si mesmo), ou ainda, alguma verdade originária em cuja aparição o mundo se reconheceria tal como profundamente é. Isso, para Nietzsche, corresponde a um pensar fora da história e, nesse caso, fora do corpo e da vida: mero *idealismo*, cuja história pertence à história metafísica do pensamento (a qual, para Nietzsche, começa com Sócrates[27]).

O problema, portanto, é pensar a origem (*Ursprung*) como algo fora da história e, ao mesmo tempo, lugar da verdade, já que a própria verdade encontra sua origem na história[28]: uma origem no sentido de proveniência (*Herkunft*), como anota Foucault: "a história de um erro que tem o nome de verdade? A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história".[29] E é no corpo que os valores e verdades continuam e se modificam, começam e se dispersam. Ao corpo se dirigem controles políticos, sanções morais e preceitos espirituais. E do corpo nasce uma série de interpretações sobre o mundo e sobre o sentido da existência (pelas quais ele sofre ou cresce em termos de força). Pensar o corpo é pensar relações de valor entre os corpos e sobre os corpos, da dor ao prazer, do castigo à reverência, da culpa à redenção. Enquanto lugar de múltiplas relações e múltiplos valores, o corpo não pode sustentar o *ego* de um sujeito separado do mundo (*cogito ergo sum*),[30] justamente porque depende de um jogo que é próprio do mundo, em cuja tensão e em cuja superfície, a vida é humanamente valorada, e diferentemente interpretada, ao longo de sua história pessoal e coletiva. "A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo".[31]

---

[26] Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. « Das coisas primeiras e últimas », 2, p.16.
[27] Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. « A "razão" na filosofia », pp.25-30.
[28] Cf. *Ibidem*, « Como o "mundo verdadeiro" acabou por se tornar fábula. História de um erro », pp.31-32.
[29] FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In: *Microfísica...*, p.19.
[30] Ver interpretação de Ortega y Gasset sobre a concepção do eu no mundo do *cogito* cartesiano e do idealismo em *O homem e a gente*: « O pensamento europeu já emigrou para fora do idealismo filosófico dominante desde 1640, em que Descartes o proclamou, — o idealismo filosófico para o qual não há outras realidades senão as idéias do meu eu, de um eu (...) As coisas, o mundo, meu corpo mesmo, seriam somente idéias das coisas, imaginação de um mundo, fantasia de meu corpo. Só existiria a mente, e o mais — um sonho tenaz e exuberante, uma infinita fantasmagoria que a minha mente segrega. A vida seria assim a coisa mais cômoda que se pode imaginar. Viver seria existir *eu* dentro de mim mesmo, flutuando no oceano de minhas próprias idéias. A isso se chamou idealismo. Em nada tropeçaria eu. Não teria eu de ser no mundo, mas o mundo seria dentro de mim, como um filme sem fim que corresse dentro de mim ». ORTEGA Y GASSET, J. *O homem e a gente*. 2. ed. Trad. J. Carlos Lisboa. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, p.86. Cf. também interpretação de Nietzsche sobre Descartes, a tautologia do pensamento como substância. NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufre. 12. ed. Madrid: Editorial EDAF, 2004, 479, p.338
[31] *Ibidem*, III, p.22.

Mas há um terceiro sentido para *origem* em Nietzsche: como emergência, *Entstehung*. Enquanto a proveniência privilegia o mais próximo, isto é, o corpo no lugar de pensar uma origem divina para as coisas e para o homem, a emergência recusa a finalidade na história para mostrar o que se produz como diferença. “Do mesmo modo que se tenta (...) procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final”, explica Foucault.[32] A história não é feita de grandes acontecimentos, mas de pequenas submissões, sob diferentes domínios da vontade de poder (o que não quer dizer necessariamente sob o domínio de *uma única* vontade, mas de diferentes poderes entre si[33]). Não há uma origem nobre para aquilo que somos, tanto quanto não há uma finalidade assegurada para aquilo que desejamos ser:[34] somos o efeito de erros, o ponto de dispersão na disputa entre forças, que num dado momento histórico brilham à luz de um acontecimento único e singular (a invenção da consciência, por exemplo), em relação ao qual a perspectiva do historiador se torna cúmplice quando capaz de reconstituí-lo de seu olhar, peça a peça, fragmento por fragmento, na sombra das tramas humanas. Não há uma ligação logicamente previsível entre uma peça e outra na sucessão das ações. Desde as *Considerações Extemporâneas*, como lembra Foucault, Nietzsche critica a *história monumental* que, à custa das causas e por uma coletânea de *efeitos em si*, monumentaliza o *effectus* e deprecia as diferenças dos motivos e ocasiões[35] (como, portanto, se tudo estivesse ajustado necessariamente, ou melhor, racionalmente, motivo a motivo, causa a

avaliações humanas, que sobrepõe uma necessidade à história. *Fado e história*, escreveu Nietzsche aos dezessete anos de idade.[37] A necessidade se cumpre por um lance de dados ao acaso à medida que as peças caem no mundo sob uma dada combinação.[38] Do conflito de ações no real algo necessariamente se realiza, em virtude do que pode o historiador chamá-lo de *acontecimento*.[39] Por isso a história é *trágica*: prescinde de uma coerência interna e de uma finalidade externa. Pois se o presente é uma miríade de acontecimentos perdidos e, ao mesmo tempo, o mundo é uma miríade de acontecimentos entrelaçados, como escreve Foucault a propósito de Nietzsche,[40] o presente não se faz sem o errar continuamente necessário do mundo (humano e histórico) e o mundo não se realiza sem a abertura casualmente criada no presente, por conflitos de força ou inversões de valor. Motivo pelo qual Nietzsche criticou o hábito de se pensar equivocadamente dois reinos separados: o reino dos *fins* e da *vontade* e o reino dos *acasos*.[41]

Apenas quando efetiva, *wirkliche Historie*, a história faz ressurgir o acontecimento no que tem de único, ao separar da tensão entre os fatos e as ações o momento de sua diferença.[42] É um engano, por exemplo, pensar uma finalidade inerente à idéia de castigo: seus procedimentos variam como varia a finalidade que cada época lhe impõe. Castigo para dar o exemplo ou para reafirmar o código, ou ainda, para corrigir o indivíduo (só para citar três modalidades de três épocas distintas, como Foucault apresenta em *Vigiar e punir*).[43] Logo, a utilidade não revela a gênese ou emergência (*Entstehung*) de algo, como se no fim presumido à coisa estivesse implicada a sua origem. Diz Nietzsche na *Genealogia da moral*:

> Mesmo tendo-se compreendido bem a utilidade de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social...), nada se compreendeu acerca de sua gênese (*Entstehung*)... pois há muito se acreditava

[37] Cf. NIETZSCHE, F. « Fado e história ». In : *Genealgoia da moral* (apêndice), p.163.
[38] Diz Deleuze : « Le coup de dés » : « Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du hasard, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la nécessité ». DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.29.
[39] "É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada" (FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In : *Microfísica...*, p.28). Sobre o princípio de singularidade da história do pensamento. Cf. *Dits et écrits*, II, n.341, p.580.
[40] FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In: *Microfísica do poder*, V, p.29.
[41] Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora*, §130. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Col. *Os pensadores*, p.171.
[42] Creio que para compreender a idéia de acontecimento, tal como Foucault interpreta Nietzsche, é necessário ver de que modo Nietzsche pensa a ação humana: as ações não se repetem, apenas retornam na sua diferença. Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 335, p.224.
[43] Na *Genealogia da moral,* no parágrafo 13 da Segunda Dissertação, Nietzsche lista uma série de sentidos e finalidades para *castigo*.

> perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese (*Entstehungsgrund*), o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado (*erfunden*) para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder (*Wille zur Macht*) se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma 'coisa', um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual[44].

Interpretações sobre interpretações: eis a história em cuja dinâmica a vida reconhece valor às coisas e exige sentido para si mesma. E se o *interpretandum* é desde sempre o *interpretans*, tal como Foucault leu Nietzsche no *Theatrum Philosophicum* de 1975, não há uma profundidade a ser revelada no homem ou nas coisas, porque tudo já é efeito de interpretações humanas, jogos de superfície, *perpectivismo*:[45] « pluralismo integral de interpretações (...) elas (as intepretações) são reveladoras do querer daquele que interpreta (...) », diz Sarah Kofman.[46] Em outras palavras, o valor das coisas depende de avaliações humanas (portanto, de erros humanos) que se substituem casualmente à medida que a vontade, na sua diferença, impõe o sentido de uma função, ou seja, um *para quê* (uma utilidade) ao longo do tempo e sobre uma dada coisa (um órgão, um uso, uma prática moral, um ritual de castigo, etc). Daí ser a genealogia uma emergência de interpretações diferentes[47] que a história de uma coisa traz na cadeia de seus signos. Motivo pelo qual, como diz Veiga-Neto, a « genealogia não se propõe a fazer uma outra interpretação mas, sim, uma descrição da história das muitas intepretações que nos são contadas e que nos têm sido impostas. Com isso, ela consegue desnaturalizar, desessencializar enunciados que são repetidos como se tivessem

---

[44] NIETZSCHE. F. *Genealogia da moral*, « Segunda Dissertação », 12, p.66.

[45] Alexander Nehamas diz que a idéia de perspectivismo em Nietzsche depende de duas visões : de um questionamento sobre o valor da verdade e da afirmação de Nietzsche de que não existem fatos, apenas interpretações. « The apparent world, Nietzsche belivies, is not world that appers to be and is distinct from reality but simply the world *as* it appers to any being that needs to survive in it and that therefore must arrange it selectively for its own purposes. Reality is not something behind apparence but simply the totality of these various arrangements » NEHAMAS, A. *Nietzsche. The life as literature*, p.43-44.

[46] KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p.202. Que o mundo para Nietzsche é absurdo, não há dúvida, o mundo é, portanto sem lógica, sem razão de ser, mas é justamente isso que garante a multiplicidade de interpretações: « le monde est bien absurde mais se prête à une multiplicité d' interpretatións. Seul l' homme peut introduire dans l' innocence du devenir et dans le hasard la loi de la raison ». (*Ibidem*, p.197). Não um texto prévio, uma palavra originária que diga o que é o mundo: « ce que préexiste à l' interpretation n' est pas du texte mais du chaos. Le chaos est absurde (...) Absence de sens et de verité ». *Ibidem*.

[47] FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In: *Microfísica...*, p.26.

sidos descobertas e não invenções ».[48] Para Nietzsche, os historiadores da moral não fazem genealogia porque não sabem investigar, por exemplo, a proveniência (*Herkunft*) do juízo *bom* como instinto de afirmação,[49] nem a emergência (*Entstehung*) do castigo[50] como forma punitiva ou reformadora ou corretiva e assim por diante... Somente a história oferece condições para pesar diferenças. Avaliar na origem de algo a proveniência de um outro e suspeitar que na finalidade de uma coisa não está a razão de sua gênese, mas a emergência de um novo sentido na cadeia de seus signos. Para isso serve o *sentido histórico*: para fazer uma hierarquia das valorações de um povo e, além disso, a relação entre tais valorações.[51]

Assim, no lugar de justificar as causas de um acontecimento por uma origem ou finalidade antecipadamente presumidas, a genealogia busca hierarquizar as valorações com base nas quais um encontro de forças — uma lei, um uso, um modo de se relacionar consigo — ganhou casualmente sua dignidade histórica. Não se trata, portanto, de julgar a história, mas apenas de ordenar os acasos que produziram juízos e verdades para a vida e na vida, durante a história. Quanto mais nos aproximamos da origem das coisas, diz Nietzsche, como se nela estivesse a significação de todo agir e julgar, ou mais ingenuamente ainda, nossa própria salvação, mais perdemos o sentido das próprias coisas, segundo a diferença e hierarquia de seus signos e valores: *com a compreensão da origem (Ursprung) aumenta a falta de significação da origem*.[52] Por isso Nietzsche prefere dizer invenção (*Erfindung*) em vez de origem (*Ursprung*): pois foi de mesquinharia em mesquinharia que as grandes coisas foram inventadas, diz Foucault.[53] *Pudenda origo.*[54] Se o mundo é primeiramente caos,[55] o conhecimento também foi inventado, e a tal ponto valorado que a vontade de saber do homem moderno se converte em perigo para si mesmo, como sua *hybris*, quando pretende decifrar e vivisseccionar a própria *alma*.[56] A genealogia luta contra tal perigo, como crítica (*Kritik*) tanto sobre

---

[48] VEIGA-NETO, A. *Foucault & a educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p.71.
[49] Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Primeira Dissertação », 2, p.19.
[50] Cf. *Ibidem*, « Segunda Dissertação », 12, p.65.
[51] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 224, p.128.
[52] Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora*, §44, in: *Os Pensadores*, p.164,
[53] « Assim, a religião foi inventada, a poesia foi inventada, e o conhecimento, não menos diferentemente, foi inventado. Começo baixo, obscuro, nada solene como no caso da origem, mas suficientemente humano em suas múltiplas relações de poderes, pela imposição do temor ou da palavra, pela vontade de ordenar o mundo. Dizer que o conhecimento foi inventado « é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana ». FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau, 1996, p.16.
[54] Cf. NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, 252, p.197.
[55] Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*, 109, p.136.
[56] Ver questão da *hybris* do homem moderno na *Genealogia da moral* : « hybris é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivisseccionamos nossa alma: que nos importa ainda a "salvação" da

o verdadeiro valor dos valores morais, a exemplo do altruísmo como valor da ação, quanto sobre a verdade como vontade moral de saber, como obrigação do homem a respeito de si mesmo, de sua *alma*. Não está em jogo, portanto, colecionar fatos e ações no imenso museu da história, mas retirar aquilo que como diferença mostra em que medida os valores podem ser mudados, já que a condição humana é histórica. Dizia Nietzsche sobre si mesmo em *Ecce Homo*: « Para a tarefa de uma tresvaloração dos valores (...) a arte de separar sem incompatibilizar (...) uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário de caos — esta foi a precondição, a longa e secreta lavra de meu instinto ».[57] A história tem de servir como crítica dos valores presentes e como meio para a vida fazer de si mesma uma história: crítica à moral como verdade para a vida, crítica à verdade como história de uma moral. Para ambas as críticas serem possíveis é necessária uma outra crítica (com a qual Nietzsche se ocupou desde sua juventude): crítica à história como monumento e como razão linearmente universal, cujo *telos* encontra na liberdade do homem moderno o seu princípio de verdade. Em suma, o fantasma de Hegel no pensamento da história, para o qual « o ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidiam em sua própria existência berlinense », comenta Nietzsche nas *Considerações*.[58]

Se viver é « continuamente afastar de si algo que quer morrer » e « ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho »,[59] então, de nada serviria a história se pesasse sobre o humano todo um saber erudito, a ponto de impedi-lo a experiência de pesar no mundo, e assim, de fazer a própria história.[60] Uma história sem abertura para o presente, como um diálogo com aquilo que somos e com o que nos tornamos, e tão somente como olhar para o passado objetivamente recolhido e catalogado, corre o risco de degenerar a vida e a

---

alma! ». (NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, p.103). Em outro texto, *Considerações extemporâneas*, o jovem Nietzsche associa a desmedida do saber ao homem moderno e ao que designa como sua « interioridade » : « O saber, que é absorvido em desmedida sem fome, e mesmo contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador, que impele para fora, e permanece escondido em um certo mundo interior caótico, que esse homem moderno, com curioso orgulho, designa como 'interioridade' que lhe é própria ». NIETZSCHE, F. « Considerações extermporâneas », IV. In: *Os pensadores*, p.62). Sobre os perigos do querer-saber do homem moderno e contemporâneo ver também: FOUCAULT, M. « Nietzsche, a genealogia e a história ». In: *Microfísica*..., p.36.

[57] NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, « Por que sou tão inteligente », 9, p.49.

[58] NIETZSCHE, F. "Considerações extemporâneas". In: *Os pensadores*, p.68.

[59] NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, p.77.

[60] No §5 da parte II das *Considerações extemporâneas*, Nietzsche classifica o erudito como máquina de pensar: « e assim é indiferente o que fazeis, contanto que a própria história fique guardada, lindamente "objetiva", justamente por aqueles que nunca podem, eles mesmos, fazer história ». NIETZSCHE, F. « Considerações extemporâneas », II, 5. In: *Os pensadores*, p.64.

cultura por desmedida.[61] A genealogia leva em conta os valores que ainda comprometem nossa avaliação no presente, sobre o corpo, a verdade, o egoísmo, nossos valores *morais*, sob as condições históricas de um presente que permite ultrapassá-los (e não melhorá-los) na perspectiva de sua avaliação. E antes de ultrapassar os valores, a genealogia precisa diagnosticá-los a partir de sua problematização no presente: uma arte, uma *tekhne*, própria de uma história que pretende abrir caminho para o futuro pelas perguntas e dúvidas que nos coloca o próprio presente. Diz Nietzsche em suas *Considerações extemporâneas*:

> Quando por trás do impulso histórico não atua nenhum impulso construtivo, quando não se está destruindo e limpando terreno para que um futuro já vivo na esperança construa sua casa sobre o chão desimpedido (...) então o instinto criador é despojado de sua força e de seu ânimo (...) somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, torna-se pura forma artística, ela pode, talvez, conservar instintos ou mesmo despertá-los.[62]

Afinal, se não se pode saber para que está aí o mundo, para que está aí a humanidade, ao menos é possível perguntar para si mesmo: e tu, para que estás aí?: "isso te pergunto, e, se ninguém te pode dizê-lo, tenta apenas uma vez legitimar o sentido de tua existência como que *a posteriori*, propondo tu a ti mesmo um fim, um alvo, um 'para quê', um alto e nobre 'para quê'".[63]

---

[61] Diz Nietzsche nas *Considerações* : "A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura (...) Pois, no caso de uma certa desmedida da história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história". *Ibidem*, II, 1, p.60.
[62] *Ibidem*, II, 7, p.65.
[63] *Ibidem*, II, 9, p.70.

Capítulo 2. O corpo e o sentido da terra: a questão dos valores

> Desenfreado, não tenho armaduras,
> Não ambiciono o laurel da vitória,
> Não tenho desejos de matar, de roubar, de causar dano.
>
> Uma velha maldição me empurra para a luta,
> Até a clareira branca entre empilhados ossos,
> Com o destroçado escudo, com a lança rota...
> Zaharia Stanco, *Vida*.

Uma das questões centrais do pensamento de Nietzsche é a questão do corpo (*der Leib*). O pensar lúcido sobre o humano e sobre a vida não pode começar *fora do* corpo, mas *no* corpo. Na relação tensa entre homem e mundo, relação originariamente de luta e autoconservação, é o corpo que age e calcula, que se alimenta e comemora, que é punido e gratificado e ainda tem de enfrentar e encontrar outros corpos, não apenas para sobreviver, mas para dar sentido ao seu viver.[64] Pensar além do corpo, além das necessidades físicas e simbólicas do corpo, não passaria, para Nietzsche, de um sintoma de fraqueza do próprio corpo. Fraqueza e má-compreensão do próprio corpo. E a filosofia padece desse mal, pois se Heidegger falou de um esquecimento do ser, poderíamos dizer que Nietzsche se propõe a pensar o esquecimento do corpo pela filosofia e ao longo da história da filosofia. (O segundo aforismo do prólogo de *A gaia ciência* é interessante nesse sentido[65]). Desde Sócrates, pensa Nietzsche, o corpo é negado e excluído, em vista de outro mundo, em vista de um mundo melhor.[66] Questão moral, questão de consciência moral, que para Nietzsche se traduz como má-consciência, uma má

---

[64] Tal idéia tem a ver com o que M. Jean Granier chama de pragmatismo vital. (Cf. GRANIER, J. M. *Le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Le Seuil, 1966, p.490). Diz Sarah Kofman : « le pragmatisme vital est le mode propre de la connaissance scientifique et technique nécessaire à l' espèce humaine pour humaniser la nature et s' y sentir en sécurité ». KOFMAN, S. *Nietzsche et la methaphore*, p.188.

[65] Diz Nietzsche: « (...) freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobrezas, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim". Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. "Prólogo", 2, p.12.

[66] Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. « Os "melhoradores" da humanidade, p.51.
Tal posicionamento de Nietzsche com a relação a Sócrates (e mesmo às escolas que lhe seguem no helenismo) pode ser reavaliado criticamente. O trabalho de Foucault contribui para tal reavaliação a propósito de uma atenção ao corpo que não se perde ao longo da história da filosofia e da prática moral dos filósofos. A associação entre medicina e filosofia, por exemplo n' *O Uso dos prazeres*. Em tal obra, Foucault divide seu trabalho em três partes: Econômica, Dietética e Erótica. A Dietética diz respeito a relação do corpo consigo mesmo (alimentação, exercícios físicos ou de abstinência...), a Econômica, a relação entre o corpo e a casa (*oikos*), e a Erótica trata do corpo na relação de prazer com o outro por meio dos *aphrodisia*.

compreensão do corpo, o que, por sua vez, é o sintoma mesmo de um corpo fraco. A história dos valores humanos passa, portanto, no pensamento nietzscheano, por uma história do corpo como *genealogia da moral* e *diagnóstico da cultura* contra a formalização da ética.[67]

É ilusão, em todo caso, pensar que por trás do corpo haja algo além de sua própria história, que implica uma história das avaliações (e valorações) legadas ao corpo e configuradas pelo corpo ao longo de sua história. Não há, nesse sentido, nada por detrás do corpo ou além do corpo: eis o que Nietzsche ensina. Não há nenhum gênio benigno ou maligno, seja ele o Deus cartesiano ou a vontade de Schopenhauer, que preveja ou comande as ações e os pensamentos humanos. Mesmo a atividade cerebral, como mostra Klossowski, reduz a presença do corpo, o qual deixa de ser sinônimo de si mesmo para ser homônimo da "pessoa".[68] Toda ação, e todo pensamento humano, começa e se disputa no corpo, como avaliações do *si mesmo* (*Selbst*) e não ilusões de um eu voluntário.[69] Assim como não existe nenhum ser sob o fazer, o efetivar-se, a ação é tudo.[70] Pensar e agir contra essa idéia revela uma atitude reativa em relação à vida e em relação à terra. Dito de outro modo: quando se avalia o que é, o aqui e agora, pelo que virá (um deus, um messias, um novo tempo) e quando se transforma o sentido da terra numa eterna promessa de eternidade, abre-se mão justamente do valor e da vida, da necessidade de se vitalmente conferir valor às coisas e ao mundo, tarefa da qual o corpo não pode se eximir. E um valor está intimamente ligado a um modo de existência particular: é a vida que valoriza a cada vez que colocamos valores, a cada vez que o

---

[67] Diz Fernando Savater : « El estudio genealógico de la moral que hace Nietzsche y su crítica de los valores judeocristianos y al formalismo ético son, ante todo, un diagnóstíco cultural ». (SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, p.139). E Oswaldo Giacoia Júnior acrescenta: « apresenta-se a genealogia nietzscheana da cultura ocidental essencialmente como crítica da moral cristã e antítese da modernidade, uma vez que as referências axiológicas fundamentais da moral cristã constituem o substrato ético-religioso das mais importantes estimativas de valor do homem moderno ». GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, P.19.

[68] Diz Pierre Klossowski: « A atividade cerebral graças à qual o corpo adota a *postura vertical* acaba por reduzir sua presença a um automatismo: o corpo como corpo não é mais sinônimo de si mesmo: *instrumento* da consciência, ele se torna, mais exatamente, o homônimo da 'pessoa'. Quando a atividade cerebral diminui, só o corpo fica presente, mas, na realidade, não pertence mais a *ninguém*, e embora ele tenha conservado todos os reflexos que possam recompor *uma* e *mesma* pessoa, a 'pessoa' está ausente. Quanto mais se afirmam as manifestações puramente corporais, mais parece demorar o retorno da 'pessoa': esta dorme, sonha, ri, treme, mas é apenas o corpo se manifestando: a *pessoa* pode imaginar que está rindo, tremendo, sofrendo ou se alegrando através de uma evocação de motivos que são apenas uma interpretação de sensações corporais » KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, pp.47-48.

[69] Mais adiante, diz Klossowski: « (...) é do corpo, é do *si mesmo* (*Selbst*) que brotam as forças criadoras, as avaliações: é da *inversão cerebral* dessas forças que nascem os espectros mortais, começando pela ilusão de um eu voluntário, de um espírito 'desprovido de si mesmo'. » *Idem*, p.52.

[70] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, p.36.

exsistens[71] surge e se mostra, sai da terra para se afirmar enquanto tal, e permanecer na terra. O valor da vida é um problema inacessível porque não se tem como avaliá-la fora da vida que se vive. Como um valor de juízo da vida sobre a vida, a moral está fadada, por esta razão, à *contranatureza*, diz Nietzsche.[72] Os valores são necessariamente humanos, "não têm uma existência em si", diz Roberto Machado, "não são uma realidade ontológica; são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo (...)".[73]

E a terra (*die Erde*) não é apenas o planeta no qual os humanos habitam como uma esfera a girar ao acaso entre outros planetas e astros na expansão sem começo do universo, nem é unicamente a terra que o arado do agricultor cultiva para as necessidades suas e alheias. Sim, é o planeta no qual estamos e é também a terra do arado, porque dela nosso corpo depende. É a terra que movimenta o vento e a chuva, mas é, antes de mais nada, a terra a partir da qual o corpo humanamente constrói e realiza sua morada, e à custa de esforço conserva seu lugar de ficar e de querer, seu lugar, em suma, de dar sentido ao que realiza e, por isso mesmo, de não ser um lugar contínuo e imóvel no tempo e no espaço, mas um trabalho permanente para justificar seu tempo e encontrar seu espaço, em meio a coisas e a outros humanos. A terra, pode-se pensar com base em Nietzsche, é o lugar a partir do qual o animal humano se humaniza e no qual o corpo herda e confere valor às coisas. Lembremos o apelo de Zaratustra:

> Permanecei fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam o sentido da terra! Isso eu vos rogo e imploro.
> Não os deixeis voar para longe do que é terrestre e bater com as asas contra as eternas paredes! Ah, houve sempre tanta virtude desorientada!
> Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra — sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê sentido à terra, um sentido humano![74]

---

[71] *Exsistens* é o particípio presente do verbo *exsisto* no latim, cujos sentidos são 1. elevar-se para fora de, sair da terra, surgir, nascer (...); 2. Existir, aparecer, manifestar-se, mostrar-se. Cf. FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Gomes e Souza,1962

[72] "Se precisaria ter uma posição *fora* da vida, e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos que a viveram, para se ter antes o direito de tocar o problema do *valor* da vida: razões suficientes para se compreender que esse problema é inacessível para nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós *quando* instauramos valores (...) Daí se segue que aquela *contranatureza* da moral (...) é apenas um valor de juízo da vida. — De que vida? De que tipo de vida? — Mas eu já dei a resposta: da vida decadente (...)". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. "A moral como contranatureza", 5, p.37.

[73] MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002, pp.59-60.

[74] NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. (« Da virtude dadivosa »). Trad. Mário da Silva. 9.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p.104.

A virtude fiel à terra deve lutar contra a virtude desorientada (*verflogene Tugend*), por conta da qual a vida e o corpo estão orientados para fora da terra. Virtude, em português, vem de *virtus*, *força*, no latim. A virtude que Zaratustra proclama é a força que deve lutar contra uma outra força, cuja vontade se manifesta como negação da vida,[75] logo, como fraqueza, vontade de nada, de não poder e não querer nada.[76] A vontade de nada pressupõe dois mundos, um para ser excluído durante a vida e o outro para ser encontrado após a morte: o mundo eterno e o mundo efêmero, tal como rigorosamente na tradição cristã o *mundo* se avaliou em dois: o valor originário de um sobre a *queda* do outro. Para trazer tal virtude desorientada de volta à terra é necessário uma força, uma virtude direcionada ao corpo e à vida, no horizonte da qual *se dê* um sentido humano. Apenas a virtude dadivosa pode *dar* valor ao *aqui e agora* e, por isso também, *doar* um sentido humano à terra, sem o qual o mundo erraria indiferentemente entre o movimento dos astros e das espécies. "A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar (...) mas em criar e em dar".[77]

É da avaliação do corpo que a vida depende — da avaliação por parte do corpo e sobre o corpo — uma avaliação que se modifica na história e que, por sua vez, modifica o corpo e o sentido do corpo na terra. "Assim o corpo atravessa a história, tornando-se outro e lutando".[78] É difícil, portanto, afastar do interesse fisiológico de Nietzsche um interesse também psicológico e histórico a propósito das questões mais valiosas em termos humanos, como é o caso da questão do valor e da moral.[79] Corpo, alma e história: a alma, antes de ser a razão do corpo, é um efeito que se configura historicamente no corpo, por lutas e cuidados, preocupações e verdades, êxito ou fracasso. A alma, para Nietzsche, pode tanto indicar uma

---

[75] Nietzsche, acerca da vida ascética, comenta: « Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força, aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico (...); enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento (...) na negação de si, autoflagelação e autosacrifício ». NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, "Terceira Dissertação", 11, p.107.

[76] Neste ponto concentra-se a crítica de Nietzsche ao niilismo passivo de Schopenhauer, com o qual pretendeu negar a própria Vontade, como princípio originário da vida.

[77] DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.22.

[78] "Assim o corpo atravessa a história, tornando-se outro e lutando. E o espírito — que será, para ele? O arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias". NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, "Da virtude dadivosa", p.102.

[79] Diz Nietzsche sobre a seriedade em jogo nos problemas da moral: "(...) como se não pagasse a pena levar todas essas coisas — os problemas da moral — tão a sério. A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais compensem serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las *na brincadeira*, na jovialidade (...) *a gaia ciência* (...) 'avante! também a nossa velha moral é coisa de *comédia*!'". NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, 7 do Prólogo, pp.13-14.

invenção (*Erfindung*)[80] quanto um sintoma de cansaço do corpo (como ser imaginário[81]) e, ao mesmo tempo, seu mecanismo de íntima submissão (a alma como *interiorização*[82] e *profundidade*[83]). Em todo caso, para Nietzsche, a alma não é um fato, mas uma interpretação de valores. Ela pode ser inventada no lugar de ser descoberta, ou ainda, suportada durante uma vida como, por exemplo, dor e remorso.[84]

O corpo, portanto, é uma realidade não unicamente física e biológica, mas histórica e psicológica. Logo, uma realidade que se modifica, à medida que é capaz de reproduzir valores e criar valores, *tornando-se outro e lutando*; uma realidade que não está fora da existência porque é o próprio existir, como ensina Heidegger.[85] Zaratustra diz a fala do homem já desperto (*der Erwachte*), que se reconhece como inteiramente corpo:

> ...o homem já desperto, o sabedor, diz: "Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo".

---

[80] « Muitas almas (*Manche Seele*) há que nunca serão descobertas), a não ser que, primeiro, as inventemos ». NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra,* « Da árvore no monte », p.68.

[81] Cf. NIETZSCHE, F. *O Anticristo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 15, pp.20-21.

[82] Acerca da origem da má consciência: « Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem : é assim que no mundo cresce o que depois se denomina sua "alma" ». NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, "Segunda Dissertação", 16, p.73.

[83] Ainda sobre a vida sacerdotal : « (...) somente no âmbito dessa forma essencialmente perigosa de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *produndidade* num sentido superior, e tornou-se *má* (...) ». *Ibidem*, «Primeira Dissertação», 6, p.25).

[84] Diz Nietzsche : « (...) a própria "dor da alma" não me parece um fato, mas apenas uma interpretação (intepretação causal) de fatos que até agora não puderam ser formulados com exatidão: portanto, algo ainda inteiramente no ar, e que não se impõe cientificamente — apenas uma palavra obesa, em lugar de um seco ponto de interrogação. Se alguém não dá conta de sua "dor na alma", isto não vem, falando cruamente, de sua "alma"; mais provavelmente, de seu ventre (...) ». *Ibidem*, "Terceira Dissertação", 16, p.118.

[85] O corpo, penso, é o existente por excelência da existência. Todo o sentido do existir começa e retorna ao corpo, como o caos originário do qual o sentido é possível. Vale aqui uma observação de Heidegger acerca da relação entre sentimento, corpo e existência: « El sentimiento, en cuanto sentirse, es precisamente el modo en el que somos corporales; ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo, sino que en el sentirse el cuerpo está de antemano contenido en nuestro sí-mismo, de manera tal que en sus estados nos atraviesa a nosostros mismos por completo (...) No "tenemos" un cuerpo, sino que "somos" corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimento en cuanto sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia » HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. v.1. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, p. 102. Sua discípula Hannah Arendt, em *A condição humana* (*The human condition*), tem uma anotação também valiosa sobre a questão do corpo como singularidade incomunicável: "o corpo passa a ser a quintessência de toda propriedade, uma vez que é o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com o outro, mesmo que desejasse fazê-lo. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável — e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública — que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu labor e consumo". ARENDT, H. *A condição humana.* 10 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.124.

> O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido único, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.[86]

A razão não é um atributo do sujeito, antes, é uma manifestação, um efeito do corpo, que é a grande razão (*grosse Vernunft*). Grande razão porque move a razão descontínua da história, na herança da qual o corpo reconhece o sentido e impõe valor sobre as coisas na terra. A multiplicidade pertence à própria herança do corpo, no qual se atravessam os mais variados valores, que se traduzem em sentimentos, desejos e preocupações, seja com a comunidade, com sua prole ou consigo mesmo. É uma multiplicidade com um sentido único porque as ações do corpo e sobre o corpo não são, nem podem ser, repetidas no mundo vivo.[87] Tal como não há um substrato para o mundo, não há um ser por trás da ação, a ação é tudo, diz Nietzsche:[88] e "a ação só é possível", comenta Michel Henry, "na medida em que é incompreendida e incompreensível", eis seu *instinto*.[89] Cada ação é uma ação que afirma a diferença do corpo na história, uma ação única e sempre pela primeira vez.[90] E se o corpo não pode sair de si mesmo, ou seja, de sua história, dos motivos que o enfraquecem ou o revitalizam, cada momento é o momento de sua afirmação, ao aceitar uma dor ou negar um prazer, ao se castigar ou cantar vitória, ao se decifrar hermeneuticamente ou se inventar esteticamente, de tal modo que percorre um caminho que não é de nenhum outro, mas, ao mesmo tempo, não existe sem a história de todos que pertencem à terra, sejam mortos ou vivos, antepassados ou contemporâneos. Eis o caráter trágico da condição humana. A vontade, diz Zaratustra, não pode querer para trás, ou seja, não pode querer o já quisto na circunstância pela qual o corpo passou e na história pela qual atravessou. *Factum infectum ne Deus quidem facere potest!*[91] Como vontade de

---

[86] NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, "Dos desprezadores do corpo", p.60.

[87] Diz Deleuze: « Le corps est phénomène multiple, étant composé d'une pluralité de forces irréductibles; son unité est celle d' un phénomène multiple, "unité de domination" ». (DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.45). E Savater a propósito do corpo em oposição à consciência: « La conciencia nos inventa una identidad única, estable, pública y más o menos "espiritual". Una identidad que procura olvidar lo más posible la apoyatura *corporal* sobre la que se encarama, precisamente porque el "cuerpo" — que en tanto palabra cosificadora y unificadora es tan engañoso como el "yo" o el "alma" es la permanente representación de la *pluraridad silenciosa y pasional* que nos constituye ; el cuerpo es lo que desmiente las palabras (...) ». SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, p.73.

[88] Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. « Terceira dissertação », p.36.

[89] Diz Michel Henry: « Quando a possibilidade de ação é identicamente a sua incompreensibilidade, chama-se instinto. Tal como em Schopenhauer, o paradoxo aparente do instinto não exprime outra coisa senão a condição da vida ». HENRY, M. *A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche*. Trad. Antonio José Silva e Souza. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 34.

[90] Diz Nietzsche : « (...) não há nem pode haver ações iguais, — que toda a ação foi realizada de maneira única e irrecuperável (...) Portanto, *limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valorações e a criar nossas tábuas de valores (...) ». NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 335, p.224.

[91] « Nem Deus pode desfazer o que está feito », diz Sêneca. Esta frase encontra-se no poeta grego Agaton, segundo a referência de Aristóteles em sua *Ética a Nicômacos*, VI, 1139 b.

valorar, o corpo nada pode em relação ao que já se efetivou: isso implicaria um querer para trás, uma ação reativa, ou ainda, um agir contra o *vir a ser* da própria existência.[92] E o corpo também não pode querer o que está supostamente adiante, o *além de si* (a alma, o eterno, o deus), pelo qual o mundo e a vida são redimidos: isso implicaria um não querer agir no decorrer de sua existência.[93]

Mas o corpo é ainda uma guerra (*ein Krieg*) e uma paz (*ein Frieden*), um rebanho (*ein Heerde*) e um pastor (*ein Hirt*). Não se trata aqui de uma *dialética nietzscheana*. Como mostrou Deleuze, a dialética era tudo o que Nietzsche queria evitar.[94] A dialética estava excessivamente contaminada pela tradição hegeliana e por todo sonho de melhoramento do homem e do mundo, por todo *idealismo*, cujo percurso dependia de uma razão mais lógica do que histórica e de uma história mais teológica do que humana.[95] A dialética de Hegel dependia, portanto, de um *telos* para todas as ações e para todos os eventos humanos e naturais — no retorno do qual o absoluto justificava o movimento de seu imenso moinho de causalidades e necessidades. Nietzsche insiste na luta, porque a luta é humana: não apenas a luta entre povos ou nações, mas a luta do humano com ele mesmo, a luta que começa no corpo, sob seus humores e paixões, para sobreviver e se realizar como humano (os gregos possuíam a noção de *enkhrateia* para designar tal luta). A luta é justamente a tensão entre a guerra e a paz no corpo. O corpo é guerra porque a guerra assegura o sentido da paz. Por outro lado, a paz no corpo é um sinal de preparação para novas guerras.[96] Mas a guerra que se estabelece no corpo não é

---

92 Tal questão se relaciona ao que Nietzsche nomeia *amor fati*: « Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* : nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas — *amá-lo*... ». NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, « Por que sou tão sábio », 10. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p.51.

93 Algo tão injusto para com a vida quanto esperar um além que redima tudo o que está sendo. No lugar de assumir a terra como uma promessa (aqui a relação com o tema do *Übermensch*, o além-do-homem), cria-se no corpo a ilusão de que a alma encontrará no futuro, após a morte, o paraíso que ficou para trás. É contra tal pensamento que Nietzsche luta: a moral e a metafísica da tradição judaica e cristã. Em uma palavra: o *niilismo europeu*.

94 Afirma Deleuze a propósito do sentido de « différence » *versus* « dialectique »: La différence est l' objet d' une affirmation pratique inséparable de l' essence et constitutive de l' existence. Le 'oui' de Nietzsche s' oppose au 'non' dialectique' (...) ». Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, « Le surhomme: contre la dialectique », p.169, p.10.

95 A idéia de melhoramento como fundamento da moral depende, para Nietzsche, de uma personagem: Sócrates, cuja moral impera como sintoma de *décadence* (Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, "O problema de Sócrates", 11, p.23). Em *O nascimento da tragédia*, Sócrates aparece como o fundador da dialética contra o valor trágico da existência: a primeira tentativa de corrigir a vida, de interpretá-la e de negá-la a partir de uma moral. Cf. NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Ver também NIETZSCHE, F. *Ecce homo.* « Por que sou tão sábio », 1, p.24: a dialética como sintoma de *décadence* no caso Sócrates.

96 Por isso, diz Zaratustra: « Deveis amar a paz como meio para novas guerras... A vós, não aconselho o trabalho, mas a luta. A vós, não aconselho a paz, mas a vitória. Que o vosso trabalho seja uma luta; e a vossa paz, uma vitória! ». NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, « Da guerra e dos guerreiros », p.73.

apenas uma guerra de sentimentos e emoções.[97] A guerra no humano é sobretudo uma guerra de valores, que pode se manifestar em indisposição física, desacordo entre gêneros, disputas políticas, diferenças amorosas ou mesmo na guerra de povos e nações entre si. São os valores que nos levam a escolher, que nos levam a agir, que nos aproximam ou nos afastam dos outros no mundo.[98] São os valores que nos levam também a refletir sobre o que fazemos, a ponto de freqüentemente nos pôr em contradição com nosso próprio querer ou com nossas vivências. Mas o corpo não pode evitar tal contradição, porque não pode deixar de valorar. Vontade de poder, em Nietzsche, é vontade de valorar. E a vontade de poder não apenas se utiliza do corpo como *medium* de atuação ou *instrumentum* de sua atualização, mas, ao se manifestar no corpo como guerra, pode o corpo admiti-la como afirmação e valor. A própria dor pode se reverter no corpo como afirmação e valor, não em vista da renúncia do eu, mas antes, pelo reconhecimento do que em si vem a ser, uma vez que a dor, para Nietzsche, como o prazer, está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie e pode ser revertida até mesmo em heroísmo.[99] Por isso, o corpo precisa aprender a governar e ser governado, *ser um rebanho e um pastor.* E isso não significa uma decisão do eu sobre o corpo, como a escolha de um suposto sujeito soberano, mas de mandamento e obediência que o corpo a si mesmo se impõe, por necessidade de criar e vontade de valorar. "'Eu'", dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar — é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu"[100]. Em termos latinos, o *habitus* se converte em *virtus*, como para os gregos, a *hexis* em *arete*, por uma atenção sobre si mesmo.

A grande razão, que é o corpo, *faz* o eu, cria o eu (*thut Ich*). Ou seja, o eu não é algo pronto para o corpo, nem anterior ao corpo, de tal modo que nele não se pode garantir qualquer unidade ou permanência (o eu não pode sequer dizer *eu tenho um corpo*). Se quiser viver para além de sua sobrevivência física, o corpo tem de admitir sua multiplicidade, sua diferença, que como tal cria uma guerra e uma paz, um

---

[97] "Sentimentos e sua origem nos juízos. — 'Confia em teus sentimentos!' — Mas sentimentos não são nada de último, de originário, por trás dos sentimentos há juízos e estimativas de valor, que nos foram legados na forma de sentimentos (propensões, aversões)". NIETZSCHE, F. *Aurora*, 35. In: *Os pensadores*, p.163.

[98] A idéia de Nietzsche é que cada corpo particular luta para dominar o espaço inteiro e expandir seu poder, rechaçando o que quer que resista à sua expansão. Mas ele esbarra continuamente com empreendimentos semelhantes provenientes de outros corpos, e a eles se ajusta. Cf. NIETZSCHE, F. Genealogia da moral, « Terceira Dissertação ». Cf. também EAGLETON, T. *A ideologia da estética*. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p.185.

[99] Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 318, pp. 212-213. A questão da *grande dor* que aparece nesse aforismo (a dor associada ao heroísmo de espírito), cujo título é *Sabedoria na dor*. Entre dor e prazer há uma estreita relação sobre a qual o Sócrates do Fédon já ensinava e, mais tarde, a filosofia de Epicuro tomará como princípio de vida e de doutrina.

[100] NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. « Dos desprezadores do corpo », p.60.

rebanho e um pastor, a cada avaliação sua e a cada querer seu. Cada movimento no corpo é gerado por diferentes forças que é necessário interpretar, ensina Oswaldo Giacóia, sem que haja um *cogito* ao qual se retorne, uma vez que o próprio pensamento, em meio a uma multidão de desejos, aversões, sentimentos, é necessário interpretar, não como autor do processo, mas como espectador do que acontece.[101] O eu é um efeito do corpo, cujo movimento não deixa a vontade querer para trás. O eu é o sentido único que o corpo faz de si mesmo, à medida que dá valor às coisas na terra, à medida que afirma sua contradição e sua multiplicidade, em uma palavra, sua existência. E avaliar, diz Zaratustra, é criar.

> Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.
> Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!
> Mudança de valores — é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador.[102]

A genealogia de Nietzsche é um trabalho de destruição da moral: a moral como submissão à lei e avaliação reativa do corpo, cujo querer para trás ou desejar o além, converte a vida em má-consciência e ressentimento. Tal destruição não quer outra coisa senão uma mudança no avaliar, uma transmutação dos valores humanos, em virtude do que recorre ao corpo e à história do corpo. Mas para destruir a moral, a genealogia de Nietzsche precisa avaliar. E avaliar significa também criar.[103]

---

[101] GIACÓIA, O. *Cinco aulas sobre Nietzsche*. Disponível em: <www.rubedo.psc.br/artigosb/curniti2.htm>. Acesso em: abril de 2007.
[102] NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.87.
[103] « E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores ». *Ibidem*, pp.146-147.

Capítulo 3. Genealogia como avaliação da moral: compaixão e má-consciência

> Não existe sobre a terra nada de bom que não tenha em sua origem alguma vilania.
> A. Tchekhov, *Enfermaria nº 6*.
>
> Todas as coisas boas foram um dia ruins; cada pecado original tornou-se uma virtude original.
> F. Nietzsche, *Genealogia da moral*, III, 9.

Qual a origem do bem e do mal? Um problema demasiadamente humano, ao qual Nietzsche se lançou "numa idade 'em que se tem o coração dividido entre brinquedos e Deus'".[104] Logo, aprendeu a "separar o preconceito teológico do moral" e a pergunta se transformou em outra: "sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? e que valor (*Werth*) têm eles?".[105] Ou ainda: sob que critérios uma moral distingue o bom do mau ou o bem do mal? Que história está em jogo por trás de cada avaliação moral, e de cada separação por parte da moral, sobretudo de uma moral como a da compaixão, que distingue o mundo verdadeiro do falso e os homens entre bons e maus, de modo que é capaz de adoecer até mesmo os filósofos?[106] Eis a tarefa da genealogia: "uma *crítica* (*Kritik*) dos valores morais, *o próprio valor desses valores deve ser colocado em questão*".[107] Portanto, avaliar o preconceito dos conceitos morais, trabalho para o qual é necessário não apenas separar o preconceito teológico do moral,[108] mas separar também o preconceito moral do teleológico. Em dois sentidos: primeiro, a história não significa uma moralização ascendente do homem (das ações e pensamentos humanos); segundo, uma *história efetiva* (*wirkliche Historie*) da moral parte do princípio de que a moral não é um fato, mas um discurso de signos, uma semiótica dos afetos, para os quais o corpo é tanto o lugar de inscrição como a fonte de valoração dos signos, de tal modo que não se pode ler a "longa, quase indecifrável hieroglífica do passado moral humano"[109] sob a moral mesma que nos determinou, no caso, a moral da culpa e da compaixão, como dívida e obediência para com o

---

104 GOETHE. *Fausto*, versos 3781-2. In: NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Prólogo », 3, p.9.
105 *Ibidem*.
106 A questão do valor da moral como altruísmo e compaixão na cultura européia: "tratava-se do valor da moral (...) em especial, do valor do 'não-egoísmo', dos instintos de compaixão (...) como 'valores em si' (...) eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa cultura européia". NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Prólogo », 5, p.11.
107 *Ibidem*, p.12.
108 Separar o preconceito teológico do moral significa dizer: a moral não é um problema de Deus, mas uma questão humana, de valores e avaliações humanas e, por isso mesmo, não pode justificar sua razão de ser senão historicamente, ou seja, como uma invenção humana, tal como Deus. No aforismo 238 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fala que a divinização do vir a ser (da história humana) é uma metafísica e serviu de consolo para muitos eruditos : « a idéia de um deus em evolução » (*die Vorstellung eines werdenden Gottes*), já criticada por Schopenhauer.
109 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, Prólogo, 7, p.13.

outro (Deus, comunidade...). No primeiro sentido, quanto à confusão entre os preconceitos moral e teleológico, a história se justifica como moralização ascendente; e, no segundo sentido, a moral se vale como juízo da história. Seja uma teleologia moral ou uma moral teleológica, tratam-se de *perspectivas de rã*.[110] Para uma genealogia da moral é necessário, em Nietzsche, primeiramente, pôr-se *além do bem e do mal*, ou seja, pôr-se acima do juízo moral.[111]

Mas, se não é possível pôr-se totalmente fora da história, seria possível pôr-se acima da moral? Em outras palavras, como não valorar, ou antes, como não partir de algum valor? Como se colocar além do bem e do mal, enquanto filósofo extemporâneo, sem algum *romantismo*, como o próprio Nietzsche admite?[112] O pensamento aqui, contudo, não é se pôr fora da história, e talvez nem realmente fora de uma certa moral,[113] mas antes, fora da perspectiva de uma única moral (a moral cristã da *décadence*[114]), cuja realidade e cuja eficácia dependeram de uma história. Isso equivale a dar mais atenção aos signos da história do que partir da moral por cuja força eles se produzem (pensemos nessa moral mesma que separa metafisicamente o bem do mal e o bom do mau). No lugar de pressupor uma essência que justifique o rumo dos acontecimentos, mais importa consultar o que nas aparências se efetiva como sintoma de valores, para que seja possível reconhecer em tais valores uma moral, e antes ainda, para que as reflexões sobre a moral não virem "preconceitos sobre preconceitos".[115] Pensar extemporaneamente a moral é pensar na contradição do próprio tempo, ou seja, *com* a tradição e *contra* a

---

[110] Cf. NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 2, p.10.

[111] Conhece-se minha exigência de que os filósofos se coloquem *para além* do Bem e do Mal, — de que eles tenham abaixo de si a ilusão do juízo moral. Esta exigência deriva-se de uma intelecção que foi formulada pela primeira vez por mim: a intelecção *de que não há absolutamente nenhum fato moral.* O juízo moral possui em comum com o juízo religioso a crença em realidades que não são de modo algum realidades (...) A moral é meramente um discurso de signos. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « Os "melhoradores" da humanidade », 1, p. 51.

[112] "'Reflexões sobre os preconceitos morais', se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal (...) um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda 'Europa', entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue (...) O homem de um tal Além, que quer ele próprio avistar as supremas medidas de valor de seu tempo — é a prova de sua força — e, por conseguinte, não apenas o seu tempo, mas também aversão e contradição que até agora experimentou ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo, sua extemporaneidade, seu *romantismo*...". NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 380, p. 283.

[113] Lembremos o que diz Nietzsche no prólogo de *Ecce homo*, logo após pedir para não ser confundido : « Não sou, por exemplo, nenhum monstro moral — sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa ». (NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, 2, p.17). Ou ainda, no *Crepúsculo dos ídolos*, "Sentenças e setas": "Moral: *é preciso alvejar a moral*". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, 36, p.15.

[114] Diz Nietzsche : « (...) o que eles escolhem como meio, como salvação, não é senão uma nova expressão da *décadence*. Eles *transformam* sua expressão, mas não a eliminam propriamente. Sócrates foi um mal-entendido. *Toda moral fundada no melhoramento, também a moral cristã, foi um mal entendido...* ». NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « O problema de Sócrates », 11, p.23.

[115] Cf. *Ibidem*.

tradição (o que significa suspeitar de seus conceitos e, se possível, diagnosticá-los como preconceitos), a partir da "longa, quase indecifrável hieroglífica do passado humano", pela qual a história, como interpretação de signos, é cautela contra o acúmulo de preconceitos morais. O mais evidente, talvez: querer afastar a própria moral do que seja história, mentira e corpo.[116]

Para a genealogia de Nietzsche, o primeiro passo, como pensamento de luta, é declarar contra qual moral sua reflexão se coloca, qual seja: a moral ascética da compaixão, a moral do não-egoísmo e da renúncia de si, judaico-cristã, cuja força alcança seu tempo e sob ela ainda hoje se pensa a moral e o que seja propriamente moral, por isso adoecem até mesmo os filósofos.[117] Qual a « origem (*Herkunft*) dos preconceitos morais »?[118] Qual a origem da culpa e da consciência de culpa como um valor moral *em si*? Que instintos vigoram na má consciência contra a vida, a ponto de não apenas desvalorizar a vida, mas de negá-la como fonte de valores? Por que a moral se funda como instinto gregário de rebanho, como avaliação e hierarquização segundo tudo aquilo que é útil à comunidade, a começar pela vida do indivíduo?[119] É possível pensar uma moral cuja valoração seja, originariamente,

(em favor de um deus, do pastor ou de uma lei) nem sempre foram estimados como um valor em termos morais. Antes, são valores historicamente inventados e reverenciados em decorrência da ascese do asceta no Ocidente ou, em uma palavra, com a valorização da vida ascética. Pois, ensina Nietzsche, a palavra *bom*, na sua proveniência (*Herkunft*) histórica, não está ligada necessariamente a ações não egoístas, como crêem os genealogistas da moral. "É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição 'egoísta' e 'não egoísta' se impõe mais e mais à consciência humana — é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra".[121] O *bom*, originariamente, não provém daqueles aos quais se fez o bem, ou seja, daqueles que supostamente louvaram a ação não egoísta como boa. "Foram os 'bons' mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons (...)".[122]

Com a inversão dos valores nobres, "o ressentimento se torna criador e gera valores": é o início da rebelião escrava na moral — a palavra *mundo* ganha um cunho vergonhoso,[123] a ordem natural recebe uma interpretação moral[124] e a ação se mostra no fundo reação.[125] "Sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons!,"[126] dizem as ovelhas por impotência, tal como diz a raposa na fábula de Fedro, quando não alcança a uva na árvore: *Nondum matura est; nolo acerbam sumere.*[127] O valor do ser bom e do fazer-se bom, segundo a seleção e imposição dos próprios juízos de valores, é invertido: a fraqueza se converte em mérito por incapacidade de valorar (ou de ser força) e o ressentimento se torna valor para uma moral.[128] A melhor saída da vontade é querer para trás, querer o que não pode, ou seja, reativamente, como o exemplo da raposa de Fedro.

Por outra perspectiva genealógica, Nietzsche mostra que a origem da culpa não decorre de um sentimento moral do sujeito soberano, consciente de seu livre-arbítrio, mas de uma constatação de dano sofrido ou de dívida a ser cumprida: a consciência de culpa que não fosse má consciência (uma contradição), teria de admitir sua história de *Schuld*, de dívida, tanto pelo corpo daquele que pode exigir

---

[121] *Ibidem*, « Primeira Dissertação », 2, p.19.
[122] *Ibidem*.
[123] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 195, p.95.
[124] Cf. KOFMAN, S. *Nietzsche et la metaphore*, p.82.
[125] Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, pp.28-29.
[126] *Ibidem*, p.37.
[127] « Ainda não está madura; não quero pegá-la azeda ».
[128] Diz Fernando Savater: « *El resentimiento reprocha como moralmente malo la posesión de cuanto él no posee, los dones de que carece, los riesgos que no se atreve a correr, los placeres que sería incapaz de compartir*. Es la articulación moral de la *envidia*, la expresión ética de la impotencia ». SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, p.134.

ou resgatar o pagamento, quanto pelo corpo daquele sob o qual recai ameaça ou sofrimento de castigo. O imperativo universalmente moral e a fé na consciência livre escondem uma história de sangue, à custa da qual o homem moderno aprendeu a prometer, ou seja, aprendeu a querer o futuro e a duplicar o presente, em virtude de uma garantia, de um contrato pelo qual se comprometem credor e devedor. A vontade, nesse caso, não mede nem estima o valor das coisas no seu vir a ser, nem deseja para trás, antes, aprende a querer o que ainda não se realizou, ao esperá-lo como promessa. Para o pensamento cristão, é o desejo do além que entrega o corpo e a alma a uma entidade sobre-humana, cuja existência depende da culpa (e da dívida) que a vida ascética incorpora para existir, a despeito do corpo e da terra. Mas para garantir a culpa, a vida se anula de antemão como castigo e se recusa a valorar aquilo que é e que está sendo no mundo. Recusa a própria vida como fonte de valor, logo, recusa a si mesma. Por isso, segundo Nietzsche, a vida ascética é uma contradição: é vida *contra* a vida.[129]

A consciência da culpa, ou *má consciência*,[130] começa na disputa entre dois corpos, credor e devedor. (Em Freud, o sentimento de culpa decorre da disputa entre ego e superego, quando o desejo de agressão é internalizado, portanto, nasce antes da consciência, na tensão originária entre o ego e a autoridade).[131] Porém, o valor moral da culpa só é garantido pelo trabalho de uma vida cujo sentido último é sacrificar a si mesma, em razão de uma dívida, legada desde o nascimento, àquele que pagou pela culpa de todos.[132] O altruísmo da moral cristã reclama um sacrifício

---

[129] NIETZSCHE, F. *Genalogia da moral*, « Terceira Dissertação », 13, p.109.
[130] *Ibidem*, « Segunda Dissertação », 4, p.52.
[131] "O que acontece neste para tornar inofensivo seu desejo de agressão? Algo notável, que jamais teríamos adivinhado e que, não obstante, é bastante óbvio. Sua agressividade é introjetada, internalizada (...) é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de 'consciência', está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada". (FREUD, S. *Mal estar da civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp.176-177). Freud leva em conta duas origens para o sentimento de culpa: « uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso, exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego". (*Ibidem*, p.179). "Quanto ao sentimento de culpa, temos de admitir que existe antes do superego e, portanto, antes da consciência também. Nessa ocasião, ele é expressão imediata do medo da autoridade externa, um reconhecimento da tensão existente entre ego e essa autoridade". *Ibidem*, p.187.
[132] O golpe de gênio do cristianismo, segundo Nietzsche: « o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível — o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito ?), por amor a seu devedor !... ». NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, p.80.

da própria vida, *em vida*, para que a promessa do além seja cumprida após a morte do corpo. “É necessário amar ao próximo”, “É preciso ser bom e ter compaixão”, são imperativos da moral cristã, em cujo fundo se revela a história de uma dívida e de um medo diante do maior credor, e primeira autoridade, Deus. Deus é bom porque possui muitos bens: a promessa de muitas vidas e o crédito de todas as culpas. Deus tem o povo assim como o pastor tem as ovelhas. Se alguém é culpado por todo sofrimento no mundo, e antes ainda, pelo meu próprio sofrimento, esse alguém só pode ser eu mesma: assim pensa a ovelha, quando o pastor inverte a direção do ressentimento e encontra a causa do sofrimento na própria culpa.[133] A má consciência é, portanto, a força que se voltou contra si mesma, vida contra vida, a contradição psicológica e fisiológica de todo ascetismo, *interiorização* do humano como alma.[134] Isso corresponde ao que Nietzsche chama *loucura da vontade*, “vontade de se torturar, crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado”.[135]

> Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa.[136]

É contra o ascetismo dos sacerdotes, em todo o caso, que a genealogia da moral de Nietzsche se coloca. Para os artistas, pouco significa o ideal ascético, para os filósofos, uma *mimeses* e um exercício através do qual aprenderam a reverência sobre si mesmos.[137] Para o sacerdote, ao contrário, o ascetismo, como abnegação da vida (e do valor da vida), é um ideal, e sua vontade de culpa, uma moral. O ascetismo do sacerdote não passa de uma ascese para morte: um artifício da vida mas, ao mesmo tempo, uma realidade histórica,[138] por isso deve ser combatido. Primeiro, porque a boa ação nem sempre foi valorada por sua utilidade a quem se fez o bem: *bom* era aquele quem valorava diretamente as coisas, ao dizer *isto é isto*.[139] Segundo, porque a consciência de culpa, má consciência, dependeu menos de um sentimento natural do sujeito soberano, que de um solo historicamente obscuro, por conta do qual as relações entre credor e devedor produziram um

---

133 Cf. *Ibidem*, pp.116-117.
134 Nietzsche observa a má consciência encontra sua origem no instinto selvagem, do animal humano, voltado contra si mesmo. Os instintos que outrora se dirigiam para fora (o inimigo, a caça...), pelo prazer na destruição, perseguição, etc., voltam-se contra o próprio homem, amansado pela civilização. Cf. *Ibidem*, p.73.
135 *Ibidem*, « Segunda Dissertação », 22, p.81.
136 *Ibidem*.
137 Cf. *Idem*, « Terceira Dissertação », 1-10, pp.87-105.
138 Cf. *Ibidem*, p.110.
139 Cf. *Ibidem*, « Segunda Dissertação », 2, p.19.

animal capaz de fazer promessas, à custa de dor e de castigo (a culpa, como consciência e sentimento subjetivos, é uma moralização posterior à história da dívida enquanto *Schuld*). Terceiro, o ascetismo deve ser combatido porque a vida ascética é uma contradição, força que se interioriza no humano e que se converte em má consciência, como "crueldade voltada para trás".[140]

Utilidade e bondade, culpa e má-consciência, compaixão e obediência sacerdotal: eis o fundamento de uma moral de rebanho, através da qual a vida deixa de valer algo, justamente por não querer (e não ser capaz de) avaliar sobre a terra e valorar a terra. A genealogia pretende, portanto, uma crítica à moral da *décadence*,[141] em virtude da qual o altruísmo e a renúncia de si são considerados valores em si: por um prazer que nasce da crueldade,[142] o prazer de causar dor a si mesmo, ao ressentir sua culpa e antecipar seu castigo. "Apenas isso, no momento, sobre a origem do 'não-egoísmo' como valor *moral*, e para a delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo".[143]

O preconceito moral que valoriza o não-egoísmo no lugar do egoísmo, por exemplo, tem uma história: uma história para a qual o conceito serve de apoio mesmo à moral e a moral garante a veracidade do conceito.[144] É o caso de Deus para a moral judaico-cristã: uma longa mentira que se converteu em verdade[145] e uma verdade que transformou a vida em sentimento de crime e castigo (*vita via poenarum est*), uma verdade, portanto, que moralizou a vida tal como ela é no seu devir, ou seja, ilusão, meta, vazio, estranheza e sobretudo meio para aquilo que se deseja ser e tornar-se — meio para sua própria obra. A moralização sobre esse sentido estético da vida, desloca a verdade da vida como *ficta*, ficção, para a verdade do além como *factum*, fatalidade. Tal como o valor da moral deve ser posto em

---

140 *Ibidem*, « Terceira Dissertação », 20, p.129.

141 « *Crítica da Moral da Décadence*. — Uma moral 'altruística', uma moral junto à qual o egoísmo definha –, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo... 'Não buscar o que é útil para si' — este é apenas o artifício moral covarde para uma fatualidade fisiológica totalmente diversa: 'eu não sei mais *encontrar* o que é útil para mim'... Ao invés de dizer ingenuamente 'eu não valho mais para nada', a mentira moral diz na boca dos *décadents*: 'Nada vale alguma coisa – a *vida* não vale nada'...". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. « Incursões de um extemporâneo », 35, p.89.

142 Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Segunda Dissertação », 18, p.76.

143 *Ibidem*.

144 Sarah Kofman explica: "'Morale' et concept sont donc alliés naturels: la morale se sert de la généralité du concept pour garantir son universalité, le concept use de la morale pour s'imposer comme norme de vérité. L'un et l'autre sont symptomatiques d'une volonté de néant et d'un goût décadent. La visée dernière commune est 'morale': le triomphe d'un type de vie sur un autre, à l'intérieur de conditions d'existence déterminées". KOFMAN, S. *Nietzsche et la méthaphore*, p.86.

145 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, Terceira Dissertação, 24, p.140

questão, a vontade de verdade requer uma crítica, especialmente quando perde a fé no Deus do ideal ascético.[146] A vida como fenômeno múltiplo da aparência é, ao mesmo, vontade de dar forma, o que, para Nietzsche, significa vontade de potência. Vontade que não é vontade de um sujeito potente sobre uma forma perfeitamente acabada, mas potência da própria vida em criar formas a cada apropriação que realiza no mundo. Enquanto há vida, há vontade de poder,[147] vontade de dar direção ao que é sempre meta e a despeito do que vem a ser *factum* no decorrer da existência humana (no limite, a morte, contra a qual nada pode ser feito, já dizia o coro de Antígona,[148] embora seja o homem hábil inventor de técnicas para dominar a *physis* e suportar as adversidades). De modo que não há uma vontade única por trás da vida,[149] antes, é o próprio viver que, ao afirmar um *sim* ou um *não*, a cada tensão de forças no corpo, dá sentido ao que se realiza, menos como autor do que como intérprete e testemunha, de si e do mundo.

A apropriação da vida como culpa e má-consciência corresponde à história de uma moral, cujo valor a genealogia de Nietzsche põe em questão: a moral como não-egoísmo e como instinto de rebanho.[150] Quando o problema a ser enfrentado pelo filósofo é o problema da hierarquização dos valores,[151] entra em jogo também uma crítica sobre a vontade de verdade e sobre o valor da verdade. Se no lugar de Deus se coloca o progresso, a igualdade

imperativo universalmente válido, como lei para todas as ações, deve ser combatida para que a ilusão do viver, à custa de um mandamento sobre si mesmo, crie a medida de seu valor. Eis um trabalho humano, demasiadamente humano. Pretender colocar algo no lugar de Deus, como o progresso ou a técnica, é o perigo que incorre o homem cansado do homem, o homem moderno, para o qual o niilismo evoca, mais do que a negação pessimista da vida, uma tarefa reformadora, subjugada ao desejo otimista de melhoramento da própria vida. A *vontade de tudo*, de tudo dominar e possuir, mostra a outra face da *vontade de nada*, no momento que o sacerdote (e toda a sua moral) se sente sem Deus e ressente o vazio da vida e da história. A vontade de domínio que domina o homem atualmente, a começar pelo processo biológico de sua vida, revela o vazio histórico no qual os valores humanos se encontram. Erguer uma nova tábua de valores pressupõe uma crítica à moral como verdade e valor, norma e renúncia, dever e altruísmo, lei e obediência, tal como se deu na história do Ocidente. Nesse caso, uma questão de gosto, ou seja, *estética* e particular, se impõe contra o juízo moral e tudo aquilo que constrange a vida por um valor de verdade universal.

> (...) não há nem pode haver ações iguais, — que toda a ação foi realizada de maneira única e irrecuperável... Portanto, *limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valorações e a criar nossas tábuas de valores: — mas acerca do "valor moral de nossos atos" vamos deixar de remoer pensamentos! Sim, meus amigos, é tempo de se enojar com toda a tagarelice moral de uns sobre os outros! Fazer sessões de julgamento moral deve ofender nosso gosto!... Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* — os novos, os únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos![153]

A expansão da moral ascética em outros domínios da vida, como na ciência e na arte, é o perigo ao qual Nietzsche alerta seu tempo. Para que o homem não sinta definitivamente *nojo* do homem recorre-se à história para se libertar de uma história que limita o humano na sua relação de diferença, por exemplo, com a verdade, com o belo, com tudo aquilo que pode, em suma, estimular a vida, e assim torná-la mais potente na sua multiplicidade. Ao pôr em questão os valores de uma moral, e a moral como critério de valoração da vida, abre-se ao homem contemporâneo uma outra realidade, cuja falta de apoio ontológico (pensemos na idéia de Deus) e de sentido prévio à existência, reclama imediatamente a tarefa de sua liberdade. Trata-se de um trabalho singular que começa pela criação da própria

[153] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 335, p.224.

vida, como aparência, ilusão, meta e possibilidade. Um apelo, portanto, ao estético, ao sentido estético da vida, contra o juízo moral. Por uma questão de gosto se recusa o julgamento moral, ao qual falta justamente o bom gosto. Ou ainda, a avaliação múltipla e particular de cada vida e de cada ação na história depende de uma crítica (*kritik*) ao valor da *moral* como lei ascética e altruísta universalmente verdadeira, contra a qual a genealogia de Nietzsche se lançou.

Epílogo

Para se avaliar o valor da moral e para reavaliar o sentido da própria moral, é necessário levar ao extremo o traço negativo que a moral historicamente impôs à vida: lei, verdade, Deus, além..., enfim, tudo o que se move contra as forças criadoras e criativas da vida. “O que triunfa na moral do homem é a pequenez”, diz Héber-Sufrin, “a parcimoniosa medida, a obediência, a reação”.[154] Isso leva ao que Nietzsche chamou, no prefácio de *Aurora*, de auto-supressão, *Selbstüberwindung*, da moral, o processo histórico pelo qual a moral se aniquila por *moralidade*, como a lei do “tu deves”.[155] A filosofia de Nietzsche se movimenta no limiar desse acontecimento cultural e histórico. Nietzsche encontrou Deus morto no seu tempo, como diz Camus em *O homem revoltado*,[156] mas teve ainda de enfrentar a sombra moral de Deus nos juízos sobre a história e as artes, sobre a ciência e a estética, em uma palavra, sobre a vida, tal como experiência singularmente inestimável. Enquanto a moral não morre, a moral como critério de avaliação sobre a vida em vista de um bem e em detrimento de um mal, a moral como a hegemonia de *um* valor sobre os demais valores da terra, não é fácil para Nietzsche pensar a moral senão como juízo sobre o mundo e, menos fácil ainda, associá-la a uma justificação estética da vida, à criação de si. A filosofia de Foucault, por sua vez, contribuirá para uma tal associação, ou melhor, é por via de tal associação (a partir de seu retorno genealógico aos antigos) que Foucault repensa, na atualidade, o lugar da moral como prática de liberdade e relação consigo: como lugar também de poder, mas de poder sobre si, de domínio de si, sob um jogo de mínima dominação possível na relação com o outro, a exemplo da relação de amizade.

E é Nietzsche quem lhe prepara o terreno: primeiro, pela lição da genealogia e a possibilidade de se fazer uma genealogia da moral (a história não de um sistema moral, mas das morais, da *nobre*

espiritual entre *sujeito* e *verdade* pela valoração do conhecimento sobre o sujeito, como estrutura do próprio sujeito,[157] donde decorre a gênese das ciências humanas e o conhecimento é liberado do compromisso ético na ascese pela verdade); por fim, a aliança entre vida e obra de arte serve para Foucault pensar a herança de uma reflexão sobre a arte da vida, embora para Nietzsche a moral seja, por princípio, excluída de tal aliança (trata-se de pensar o criador no lugar do juiz), enquanto para o último Foucault não está tanto em jogo a questão da arte como justificação metafísica da vida, a exemplo do jovem Nietzsche em *O nascimento da tragédia*.

Em Foucault, a estética da existência serviu de instrumento para se pensar, no presente, a moral como algo não necessariamente ligado à religião, à lei ou à norma: nem como relação de dívida para com Deus, nem como obediência aos preceitos do código ou às verdades da norma. A reflexão sobre a moral como relação consigo, como *ética*, pode, aliás, se converter no lugar de combate contra dispositivos de poder e de saber, contra os mecanismos de controle sobre a vida, aproveitamento das forças e adestramento do corpo. Poderíamos dizer, *grosso modo*, que se em Nietzsche a arte se opõe ao niilismo da moral, como lei, por meio da ilusão e a favor das potências da vida, em Foucault, a moral, por meio de uma estética da existência, se torna o meio de combate contra o niilismo da verdade, com seus mecanismos de poder e controle sobre a vida. Se Deus herdou ao pensamento de Nietzsche sua morte, sob a conversão da moral em vontade de verdade e lei para todas as ações, em Foucault, a constatação da morte da moral como código de regras, abre o desafio de se pensar a vida como objeto de transformação estética e, ao mesmo tempo, a técnica (*tekhne*) como princípio de uma moral para existência, em vista de uma estilização da liberdade e de um *êthos* que perdure o quanto possível no tempo de uma vida (e, se possível, como exemplo *post mortem*), enquanto a vida, nas palavras de Heidegger, se demora na terra.

[157] Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Aula de 6 de janeiro de 1984. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp.19-22.

PARTE II – NIETZSCHE: MORTE DA MORAL E ESTÉTICA DA VIDA

Prólogo

Ao enunciar e anunciar a morte de Deus, o pensamento de Nietzsche se vê na encruzilhada de outro acontecimento, que não passa de um efeito daquele, a morte da moral. Morre o Deus-moral, porém, sem Deus, sem um valor absoluto que a justifique, a moral continua como um valor sobre os valores a propósito da história, das artes, da ciência, em uma palavra, da vida: a "progressiva oposição entre a moral e a vida".[158] Penso que a vontade de verdade, levada ao extremo pela veracidade de Deus no cristianismo, é o modo pelo qual o juízo moral continua mais sintomaticamente a impor não apenas o hábito das relações entre causa e efeito na observação da natureza, mas a extrair do corpo a natureza de seu caráter, a razão de suas ações e o perigo de seus pensamentos: uma direção e uma exegese, simbólica e historicamente, sobre a sua *alma*. Nietzsche não deixa de pensar a moral da perspectiva da nobreza, para a qual a multiplicidade de perspectivas se alia ao desejo estético de dar unidade à vida e à obra. Mas se sobrepõe, na reflexão de Nietzsche, o valor negativo de moral, ou seja, *niilista*, contra o qual a associação entre vida e arte, egoísmo e estética, parece significativa para se compreender qual moral Nietzsche pretende evitar e por que é tão fácil associá-la a uma hermenêutica do eu, quão menos comum é vinculá-la, na temporalidade de seu pensamento, à criação fictícia de si, sob o exercício livremente necessário de uma obra que não se interrompe enquanto dura a vida.

[158] NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, 297, p.223.

Capítulo 4. Morte da moral, vontade de verdade e moral nobre

A associação metafísica entre Deus e moral é algo necessariamente próprio à história do Ocidente. Deus, por um lado, serviu de fundamento para uma moral cujo princípio de ação é reação (o ressentimento separa a força daquilo que ela pode[159]), logo, toma por medida a própria fraqueza, sua impotência. Por outro lado, a moral da culpa e, antes ainda, a moral da dívida (*Schuld*) permitiu a ascensão de um deus que se tornou onipotente, o deus judaico-cristão, no império do qual os outros deuses ficaram sem morada e sem sentido. Moral teológica ou monoteísmo da moral? O mais importante é pensar que sem Deus a moral não se sustentaria como princípio de verdade e fonte de valores na história do Ocidente. Ao passo que sem a moral ascética da compaixão, da renúncia de si e da culpa, Deus não encontraria o lugar de autoridade suprema sobre a vida. Aqui, o olhar genealógico de Nietzsche começa a se abrir.

Bastou separar o preconceito moral do teológico para que a história revelasse o bem e o mal como invenções humanas, cujo princípio ontológico de verdade (*nossa mais longa mentira*[160]) seria Deus. Mas a história revela uma outra coisa: um acontecimento inquietante, sobretudo, para o pensamento que toma a moral como um problema da vida (logo, um problema absolutamente pessoal do pensador[161]): o acontecimento corresponde à *morte de Deus*. Morre apenas o Deus-moral, mas perdura a moral ou os valores da moral que sustentaram Deus como verdade: o valor, por exemplo, do não-egoísmo, o valor da veracidade em oposição ao erro e o valor da essência em prejuízo da aparência (a própria dicotomia entre verdade e falsidade, essência e aparência, é um sintoma dos valores que permanecem). É contra essa moral e esses valores que Nietzsche se opõe desde o *Nascimento da tragédia* (a ilusão trágica da vida contra o juízo moral). No apócrifo *A vontade de poder*, Nietzsche diz que quanto mais a moral se emancipa da teologia mais imperiosa ela se torna: a autoridade de Deus é transferida à razão e à consciência[162] no domínio dos valores que permanecem morais. Mas por que, ou melhor, como Deus morre? E em que medida a moral continua a imperar sem

---

[159] É o que Deleuze nomeia *le paralogisme du ressentiment*. Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.140.
[160] Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Terceira Dissertação », 24, p.140.
[161] Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 345, pp.237-238.
[162] NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, 20, p. 45.

Deus, como *o mais célebre dos medicamentos*?[163] Por que, em resumo, a moral, enquanto valor, permanece como um problema para a existência e um problema da existência?[164]

Deus morre pelo próprio cristianismo, na história e na ascensão da moral cristã: o rigor do conceito de *veracidade* (*Wahrhaftigkeit*), a relação entre confissão e consciência científica, que essa moral mesma exigia,[165] em suma, pela vontade de cada vez mais conhecer e desvendar a alma daquele sobre o qual se apoderava, com a promessa do reino dos céus (a redenção do castigo em vida). Deus morre porque a curiosidade de conhecê-lo ultrapassa (do ponto de vista de uma diferença histórica) tanto o desejo de acreditá-lo como princípio de realidade, quanto o dever de obedecê-lo como autoridade *per se*. As provas ontológicas da existência de Deus, em Santo Anselmo, ocupam o lugar daquilo que para fé bastaria como sentido: Deus, como o mistério da vida e da morte. Como diz Heidegger, a frase « Deus está morto » significa que o mundo supra-sensível perdeu sua força efetiva.[166] Deus morre, embora a moral do altruísmo e da abnegação de si continue a cobrir o mundo como a sombra do próprio Deus e a ampliar seu domínio a custa de uma vontade de saber que a revigora. O conhecimento se converte num fim em si mesmo e a consciência se torna a instância mais segura do sujeito livre e soberano (a partir da qual se garante não apenas o conhecimento das coisas, mas a culpabilidade ou inocência das ações, isto é, a livre decisão pelo bem e pelo mau e os respectivos prêmio ou castigo). Se antes a moral se apoiava na razão divina (*ratio dei*) agora é a consciência do sujeito que justifica sua razão de ser e a razão de o mundo ser tal como ele é. Mas o momento de ápice da consciência é o momento também de sua crise, quando, à custa de sua própria história, a vontade de verdade toma consciência de si mesma e portanto merece uma crítica, diz Nietzsche:[167] para que a vida humana e o sentido da vida na terra não sejam sacrificados com a autoridade da consciência e por meio da razão.

A morte de Deus abre, assim, uma crítica ao valor da moral e à vontade de verdade, a qual, por sua vez, se volta contra a moral sem se desmoralizar, por conta de valores que continuam como necessidades.

---

[163] Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 345, p.237.
[164] No § 345 de *A gaia ciência*, *A moral como um problema*, Nietzsche não apenas anuncia a história da moral proposta por Foucault (história das estimativas de valor sem ser uma história dos sistemas éticos), como propõe uma reflexão moral sem sucumbir à obrigatoriedade condicionada de uma moral ou melhor, sem concluir a não-obrigatoriedade de toda moral em razão das diferentes estimativas de valor em diferentes povos. *Ibidem*.
[165] *Ibidem*.
[166] HEIDEGGER, M. « La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'' ». In: _____. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
[167] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Terceira Dissertação », 24 e 27.

> Vê-se *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade (*Wahrhaftigkeit*) entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em anseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova de bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas (...) isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si (...)[168].

Por um lado, a morte de Deus pôs em questão a moral, especificamente a moral européia, cuja decadência, para Nietzsche, começa com Sócrates (a moral como princípio da natureza e das coisas; a crença de um Bem no princípio do mundo e da alma humana; a valoração do conceito em detrimento da ilusão, da aparência (a tensão entre o devir do dionisíaco e a forma apolínea da vida, no jovem Nietzsche). Por outro lado, a vontade de verdade continua moral, à medida que se estima somente aquilo que se conhece, em outras palavras, o conhecimento se torna um bem em si, ainda que nisso haja um custo para a vida. A longa interpretação moral produziu necessidades como, por exemplo, a fé nas relações entre causas e efeitos, diante das quais a consciência se põe como juiz, ao passo que a vida se submete por hábito. O conflito entre o Deus-moral que se nega e a moral-verdade que continua a justificar a existência, e todas suas necessidades, é parte de um processo de desintegração na história dos valores.[169] É o que Nietzsche chama *niilismo incompleto*.[170] O niilismo só se completaria, portanto, em uma crítica da vontade de verdade, ou seja, na constatação de que a verdade, tanto quanto a moral, é um meio de conservação da vida, ou ainda, uma das manifestações possíveis da vontade de poder (mesmo o niilismo passivo da moral diz: é preferível querer o nada a nada querer). “Como problema”, esclarece Oswaldo Giacoia Júnior, “a vontade de verdade revelou sua *pudenda origo*, mostrando-se promiscuamente vinculada a condições que implicam o contrário da exigência incondicionada, do

---

[168] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 357, p.256.

[169] « Mas, entre as forças que sustentaram a moral estava a *veracidade* (*Wahrhaftigkeit*): esta se volta finalmente contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada*; e agora a compreensão dessa mentira, incarnada faz tempo e da qual não esperamos poder desembaraçarmos, atua precisamente como estimulante. Agora constatamos em nós mesmos, enraízadas através da longa interpretação moral, necessidades que nos parecem como exigências do não verdadeiro; por outro lado, são essas necessidades, à7(pee)-7esmeogs que nos p n7zes quepossifact <<[eeiro.7(nos oro)]TJ3(a

valor absoluto do verdadeiro".[171] Embora a verdade seja perigosa em algumas ocasiões da vida (quando justamente o fato de não saber, poderíamos pensar, constitui a experiência essencial do *factum* e da verdade, tal como acontece a Édipo na tragédia de Sófocles, quem justamente julgava saber), e embora, em algumas ocasiões, seja inútil querer saber toda a verdade, quando uma história ainda desenrola seu drama, é conveniente não se deixar enganar: por uma questão de utilidade e conservação da vida. Mas, para a vontade de verdade, tal como se configurou na história cristã do Ocidente, o fundamental é que o eu não engane a si mesmo, por mais alto que seja o preço de sua submissão à verdade. O temor a Deus se converte no medo humano de errar: medo de estar iludido por algo *que não é* e, ao mesmo tempo, medo de se reconhecer necessariamente naquilo *que é*, ou seja, humanamente falível, precário e mortal. O título do aforismo n. 344 de *A gaia ciência* é ilustrativo nesse sentido: *Em que medida também nós somos ainda devotos*: vontade de verdade não significa *não quero me deixar enganar*, mas *não quero enganar, nem sequer a mim mesmo* e, com isso, estamos ainda no terreno da moral.[172] Ou seja, a vontade de conhecimento da alma se sustenta em uma hermenêutica do sujeito, que a si mesmo deseja descobrir (de seus pecados e faltas a seus desejos e motivações).

O caráter problemático da moral e da verdade, como princípios universais do mundo e da vida, se eleva como problema na hierarquia de valores de uma filosofia tal como a de Nietzsche, cujo pensamento testemunha historicamente a morte de

---

171 Giacoia continua a propósito da vontade de verdade como problema e sua relação com a história do Ocidente: « Nessa experiência, a vontade de verdade não subsiste mais como inconcusso fundamento; aparece, antes, como horizonte evanescente, solo que se desfaz sob nossos pés, precipitando-se num abismo de indiferenciação, numa voragem que confunde Édipo e esfinge, processo e resultado, ator e personagem. Por um lado, é o filósofo Friedrich Nietzsche quem coloca a vontade de verdade como problemática, ao se perguntar pelo valor da veracidade. Por outro lado, foi a própria vontade de verdade — cuja efetividade constitui e atravessa a história da cultura ocidental — que se colocou diante de Friedrich Nietzsche (e por meio dele) como questão, engendrada e paulatinamente explicitada ao longo de uma démarche cuja lógica e cuja dinâmica formam a história da metafísica. A pergunta pelo valor da verdade impõe-se, pois, autonomamente, de certo modo, ao sujeito histórico Friedrich Nietzsche, que aprendeu com a velha esfinge a perguntar ». GIACOIA JUNIOR, O. « A vontade de verdade como experimento ». In: _____. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

172 « Por conseguinte, « vontade de verdade » não significa: « Não quero me deixar enganar », mas — não há alternativa — « Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo » —: *e com isso estamos no terreno da moral.* Pois perguntemo-nos cuidadosamente: « Por que você não quer enganar ? », sobretudo quando parecesse — e parece! — que a vida é composta de erro, embuste, simulação (...) « Vontade de verdade » — poderia ser uma oculta vontade de morte. — Assim, a questão: « Por que a ciência? », leva de volta ao problema moral: *para que a moral*, quando a vida, a natureza, a história são « imorais »... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* — que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é verdade, de que a verdade é divina (...) Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueria, da mentira — se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? ». NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 344, p.236.

Deus e, em especial, a morte de um deus histórico, o deus judaico-cristão, o solo a partir do qual cresceram os valores absolutos, tais como o bem, a vida eterna, a verdade, nossas mais longas mentiras. Não querer enganar, sequer a si mesmo, nos pensamentos, nas intenções, nas ações: o problema da verdade sobre o terreno ainda moral, o problema do conhecimento da vida ao preço da própria vida humana, a invenção da *alma* para a confissão do corpo, não sobre o que fez, mas sobre o que pensa em fazer, não apenas sobre *o que se é*, mas sobre o que oculta ser. *Moral da veracidade do rebanho*, diz o aforismo n. 275 de *A vontade de poder*: "deves ter tu mesmo por cognoscível, sem procurar ocultar-te, nem crer em tua transformação".[173] A morte desse deus revela, sintomaticamente, a ascensão de uma dada moral, que encontra apoio na crença metafísica do conhecimento, no desejo de conhecer aquilo que subjetivamente se é pelo bem de simplesmente conhecê-lo (logo, de classificá-lo, modificá-lo e corrigi-lo quando for o caso).[174] Também na história a moral se revigora, como sentido e finalidade da história (no desejo de progresso social e de desenvolvimento econômico, por exemplo), tanto quanto permanece na alma e nas instituições humanas (a igualdade democrática é uma expressão moderna da igualdade perante Deus: a obediência de todos se dissemina na subjetividade que constitui a própria lei positiva e a ela se submete racionalmente). Por isso Nietzsche pergunta: "Não seria o tempo de falar, a respeito da moral, como o mestre Eckhart: 'Peço a Deus que me livre de Deus'?".[175] Se o maior erro está, para Nietzsche, desde Sócrates, na prevalência do valor moral sobre os demais valores, sob o desejo de altruísmo e a vontade de verdade, haveria possibilidade de se restabelecer outros valores na história do Ocidente, os valores do egoísmo, por exemplo, ou o valor da vida como aparência, ilusão, erro? Se o cristianismo pereceu como dogma, por obra de sua própria moral, não deveria o cristianismo *como moral* também perecer. Estamos no limiar desse acontecimento, diz Nietzsche,[176] no limiar da morte moral (da morte de *uma* moral, eu diria). Como vontade de verdade, como altruísmo e abnegação de si,[177] a moral, em suma, como

---

[173] NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, 275, p.210.

[174] O objeto do que pode ser conhecido chega, na modernidade, ao pressuposto mesmo de todo conhecer (*ego cogito et ego cognosco et ergo ego sum*): por efeito da força em vista da verdade, a vontade se volta contra si mesma (é nesse sentido que a vontade de verdade pode ocultar uma « vontade de morte »). Cf. nota 164.

[175] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 292.

[176] *Ibidem*.

[177] Diz Nietzsche: « los juicios morales de valor son condenaciones, negaciones: la moral es la renuncia a la voluntad de existir ». NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, 11, p.38. E ainda: "El sacrificio y la abnegación como objetivos importantes, la obediência absoluta a la moral y la creencia en la igualdad de todos ante la misma". *Idem*, 273, p.208. Ainda teremos que pagar o preço de temos sido cristãos, diz Nietzsche: "perdemos a força de gravidade que nos permitia viver, faz tempo que não sabemos de

instinto de rebanho, deve ainda perecer (quanto a Sócrates, e os gregos e romanos que o sucederam, é bom resguardá-los de uma precipitada associação com a moral cristã, porque, embora haja continuidades, a moral na Antigüidade se constitui, como mostra Foucault, mais como uma estética da existência do que como obediência a leis que preservam a austeridade do bem à medida que prescrevem um castigo para o mal).

A morte de Deus, portanto, herda à moral o limiar de seu acontecimento. Sem o apoio ontológico de Deus, a moral permanece como princípio de valores na consciência que julga o mundo, a história e o indivíduo, segundo relações de causa e efeito, de origem e finalidade, de prêmio e castigo.[178] A moral se converte, sobretudo, em vontade de verdade, pelo desejo de conhecer Deus e a si mesmo (a própria *alma*). Diz Camus: « A conclusão paradoxal, mas significativa, de Nietzsche é que Deus morreu por causa do cristianismo, na medida em que este secularizou o sagrado ».[179] Mas no fundo, só o Deus-moral é superado,[180] ou seja, o Deus como fundamento da moral, porque a moral continua como vontade de verdade à qual Deus serviu de motivo e objeto de investigação (a veracidade de Deus). Por isso, a morte de Deus é um acontecimento que "está a caminho", em relação ao qual o insensato, após anunciá-lo, reconhece que chega "cedo demais". Pois fomos nós quem matamos Deus, diz lucidamente o homem louco, e agora quem nos limpará do sangue? "Com que água deveríamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?".[181] Não se trata, contudo, de divinizar o homem, a espécie ou a sociedade, mas de converter cada um de nós em deuses, após tomar consciência plena da morte de Deus[182], já que a terra é a única morada possível para os mortais. Trata-se de preparar a terra para um novo sentido, ou melhor, para novos sentidos, novas tábuas de valor, pelas quais o humano multiplicaria a experiência singular de se viver uma só vez, durante o tempo de sua permanência na terra. A transmutação dos valores, como diz Camus, exige que se troque o valor do juiz pelo do criador: ao

---

onde viemos e para onde vamos" (...) Tenta-se (...) manter o ideal moral (com preponderância do altruísta, da abnegação, da negação da vontade". *Idem*, 30, p.49.

[178] « A minha luta contra o sentimento de culpa e a mistura do conceito de castigo no mundo físico e metafísico, assim como na psicologia e na interpretação da história. Visão da moralidade de todas as filosofias e valorações que até agora tem existido ». NIETZSCHE, F. *Voluntad de poder*, 1014, p.655.

[179] CAMUS, A. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997, p.90.

[180] Cf. NIETZSCHE, F. *Voluntad de poder*, 55, p.69.

[181] Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 125, p.148.

[182] Cf. SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, pp.59-60.

dizer sim ao mundo e recriá-lo, a vida cria a si mesma, por paixão a tudo que existe.[183]

No limiar histórico da morte de Deus resta assim à vida, à vida humana especificamente, admitir a ausência de fundamento e de sentido prévio para si mesma: consciência de *abismo* (*Abgrund*), o efeito psicológico na história da morte de Deus. Do que decorre ou a necessidade da verdade sob a crença metafísica da ciência, ou uma tentativa qualquer de reforma moral do mundo (os ideais democráticos, socialistas, anarquistas...); ou, ainda, a constatação trágica de que estamos à deriva em uma história sempre a se modificar, da qual somos herdeiros e protagonistas, e a qual não é possível negar ou excluir (a consciência de nossa própria fatalidade[184]): é o momento oportuno para o niilismo se completar e se tornar ativo. Sem uma finalidade para a história e um sentido antecipado para a vida, o mundo se mostra tal como é, ou seja, caos, desordem e gratuidade, e o valor da realidade se desloca para a aparência, para o que se produz a cada instante como diferença (há, por sua vez, uma valoração do devir e do esquecimento como condição de possibilidade para toda a criação[185]). A crítica aos valores eternos via, por exemplo, uma genealogia da moral, é o reconhecimento de que estamos à deriva, lançados entre choques de forças casuais na superfície da história e, por isso mesmo, nunca houve, para Nietzsche, tanto mar aberto.[186]

A morte de Deus, cujo sangue e assassinato herdamos (no discurso lúcido do louco), é a oportunidade para a morte da moral, para talvez ser dado outro sentido à moral, sem que lhe custe a total destruição (a partir de sua própria historicidade, de como, em outra época, já foi pensada e experimentada). A vida se confronta consigo mesma e se reconhece como responsável por tudo que vive. “A partir do momento em que o homem não acredita mais em Deus nem na vida imortal, ele se torna ‘responsável por tudo aquilo que vive, por tudo que, nascido da dor, está fadado a sofrer na vida’. É a si próprio, e somente a si próprio, que cabe encontrar a

---

183 “Há, na verdade, um Deus, que é o mundo. Para participar de sua divindade, basta dizer sim. ‘Não rezar mais, mas dar a benção’, e a terra se cobrirá de homens-deuses. Dizer sim ao mundo, reproduzi-lo, é ao mesmo tempo recriar o mundo e a si próprio, é tornar-se o grande artista, o criador (...) A transmutação dos valores consiste somente em substituir o valor do juiz pelo do criador: o respeito e a paixão pelo que existe”. CAMUS, A. *O homem revoltado*, p.95.

184 Cf. *Ibidem*, p.94.

185 Diz Nietzsche: « Esquecer não é uma simples *vis inertiae* (força de inércia) como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência (...) ». NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Segunda Dissertação », 1, p.47.

186 « O maior acontecimento recente — o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa (...) e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo (...) e provavelmente nunca houve tanto « mar aberto ». NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 343, p.234.

ordem e a lei", diz mais uma vez Camus a propósito de Nietzsche.[187] E não há lei mais cara ao viver humano senão aquela que a vida impõe a si mesma, duplamente *como obediência e mandamento,* nas palavras de Zaratustra. O mais célebre dos medicamentos, a moral, na luta contra o niilismo da vontade (nada querer), envenenou de tal modo a vida, como vontade de se culpar e, ao mesmo tempo, de se redimir dos pecados, que a vida se vê em luta permanente contra o vazio que ficou no lugar de Deus, o vazio para o qual não encontra cura (querer o que passou e querer o além equivale a querer o nada). Mas a moral que envenena a vida é, evidentemente, a moral do altruísmo. É a moral que como um valor absoluto se eleva sobre os demais valores[188] e cria uma hierarquia capaz de avaliar o próprio indivíduo, sob o instinto de rebanho,[189] pelo desejo também de conhecê-lo, o qual, por sua vez, se recusa a avaliar e a avaliar-se de sua condição precariamente humana, para além do que pode em si e de si mesmo conhecer. Há, contudo, uma outra perspectiva moral que é prezada por Nietzsche, embora boa parte de sua obra corresponda à noção de moral (moralidade ou eticidade) o sentido de negação de si, obediência à lei ou submissão à verdade.[190] Mas a que moral Nietzsche deve respeito?

---

[187] CAMUS, A. *O homem revoltado,* p.91.

[188] NIETZSCHE, F. *Voluntad de poder,* 272, p.207.

[189] "Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* (...) é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função (...) Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo". NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 116, p.142. Em *A vontade de poder*, Nietzsche diz: "La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno um valor infinito (...)". NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, 54, p.70. E mais adiante: "Toda la moral europea se levanta y fundamenta sobre la moral del rebaño (...)". *Ibidem*, 274, p.209.

[190] A eticidade como obediência ao costume: « conceito de eticidade do costume » (*Sittlichkeit der Sitte*). No alemão se percebe melhor a aliança entre eticidade/moralidade e costume que remonta ao *ethos* grego. Cf. NIETZSCHE, F. « Aurora », 9. In: *op.cit.*, p.159. « Na origem, toda a educação e cuidado com a saúde, o casamento, a arte de curar, a agricultura, a guerra, o falar e o calar, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses, faziam parte do domínio da eticidade: ela exigia que se observassem prescrições, *sem* pensar em si como indivíduo (...) O mais ético é aquele que se *sacrifica* ao costume: quais são, porém, os maiores sacrifícios? Segundo o modo de responde a essa pergunta, desdobram-se várias morais diferentes: mas a diferença mais importante continua a ser aquela que separa a moralidade do *cumprimento mais freqüente* da do cumprimento *mais difícil* ». (*Ibidem*). Toda ação individual suscita, ao longo da história, arrepio, e a originalidade da má consciência, diz Nietzsche. A moral também como sofrimento voluntário (cf. aforismo n.18 de *Aurora*): « E assim entra no conceito do 'homem mais ético' da comunidade em virtude do sofrimento freqüente, da privação, da maneira dura de viver, da mortificação cruel — não, para dizê-lo sempre de novo, como meio de disciplina, de autodomínio, de desejo de felicidade individual, mas como virtude que dá à comunidade, junto aos deuses maus, um bom odor e, com um constante sacrifício de reconciliação, exala dos altares até ele ». A reflexão da moral como estética da existência, em Foucault, permite pensar a moral associada ao valor individual da ação, de cada gesto e em cada circunstância, embora de acordo, muitas vezes, como na ética epicurista ou dos estóicos, com uma ordem preexistente da qual o homem fazia parte e em relação à qual se exigia um conhecimento mínimo sobre os princípios do mundo (os *logoi*) para distingüir o que dependia de sua ação e avaliação (bom ou mau) e para suportar mais autarquicamente o que não dependia de si. Em oposição à moral como sofrimento, Foucault também sugere, a partir de Sêneca por exemplo, a relação de prazer consigo como parte do trabalho ético de si

> No fundo, tenho aversão a todas essas morais que dizem: "Não faça isto! Renuncie!..." — mas tenho em boa conta as morais que me impelem a fazer algo e refazê-lo, e sonhar com ele à noite e em nada pensar senão fazê-lo bem, tão *bem* como somente *eu* posso fazê-lo!... "Nosso fazer deve determinar o que deixamos de lado: ao fazer, deixamos de lado" — é assim que eu gosto, assim diz o meu *placitum* (agrado). Mas não pretendo buscar de olhos abertos o meu empobrecimento, não me agradam as virtudes negativas — virtudes cuja essência mesma é a negação (...).[191]

A moral do fazer pertence a uma outra perspectiva da moral, a moral dos senhores (ou a *moral nobre*), em relação à qual tudo o que é moral, ou serve como critério para o que é moral, no tempo e no pensamento de Nietzsche, toma por imoral a nobreza de caráter, que "empresta honra às coisas, que cria valores".[192] E cada instante, com as contradições próprias da vida (pelas quais a existência se põe além do bem e do mal), cada instante, enfim, é um instante de valoração, em meio a sensações e impressões no fluir das quais é necessário uma arte da separação e da interpretação, para saber não apenas o que se rejeita ou escolhe, mas como se rejeita e se escolhe. Todo *sim* traz consigo o custo de muitos *não*. A dor da existência está no suportar a contradição entre o que se deseja e o que se realiza efetivamente no mundo. A fórmula trágica de Nietzsche é *nada negar nem excluir*, redimir todo *foi assim* em *assim eu quis*, como diz Zaratustra. Amar o necessário e criar necessidades para além das obrigações impostas por outros: eis o trabalho da moral nobre do fazer. "Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário (...) mas *amá-lo*".[193] E grandeza para Nietzsche significa também dar direção: dar direção à própria vida, o que não tem a ver com o ser pobre ou rico em dons.[194] Ao fazer algo deixamos de lado uma infinidade de coisas não feitas. E a escolha por fazer algo como somente eu posso fazê-lo significa fazer de tal modo que não pode ser repetido senão pela própria diferença de quem o faz. Quem faz o que quer que seja determina, ao mesmo tempo, o que deixa de lado. Em outras palavras, o que não é feito também é parte da escolha e do destino de quem se dedica a fazer algo. É nesse sentido que viver é pesar. A todo tempo

---

para si. Cf. FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France* (1970-1982). Trad. Andrea Daher. Cons. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

[191] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 304, p.206.

[192] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 260, p.173.

[193] NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p.51.

[194] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 521, p.272.

necessariamente pesamos: escolhe-se o que fazer à custa do que se deixa de lado. Como o sentido não está previamente dado, o homem, para Nietzsche, é um animal não-determinado, logo, um *animal técnico*, uma meta.[195] Meta em um mundo que originariamente é caos, desordem, feiúra. A morte de Deus revela o que já se mostrava na superfície da história humana: a falta de sentido, de razão, de finalidade para tudo aquilo que quer, enquanto força, se tornar realidade *no* mundo ao se apropriar *do* mundo. Para alcançar a divindade do único deus, que é o mundo, é preciso abençoar tudo o que existe e fazer de si mesmo o criador de sua história sobre a terra, como um deus mortal, consciente de sua ilusão e de sua precariedade.

Ao sentido de *moral nobre*, mencionada mais lateralmente por Nietzsche, se resguarda um valor positivo de criação, no lugar do julgamento negativo como valor. A moral escrava, em oposição à moral nobre, é vulgar e coletiva: moral de utilidade, cujo valor não é dado por si, mas esperado de outrem e reconhecido por outrem, como mostrou a *Genealogia da moral*. A moral, tal como se constituiu no Ocidente, como lei universal e mandamento sobre as ações,[196] fundada em uma suposta natureza altruísta do homem, não alcança o sentido aristocrático, e simbólico, da nobreza, cujo egoísmo não recusa as ações alheias, porque com elas se ocupa minimamente, ao passo que a si mesmo se impõe o que não pode ser transferido, como desejo e projeto. "Sinais de nobreza: nunca pensar em rebaixar nossos deveres em deveres para todos; não querer ceder nem compartir a própria responsabilidade; contar entre os deveres os privilégios e os exercícios dos mesmos".[197] E o que distingue sobretudo a alma nobre da alma vulgar? Não são tanto os atos, diz Nietzsche, nem propriamente as obras, mas alguma *fé* que estabelece a hierarquia do nobre para consigo mesmo: "alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma*".[198] A alma escrava, ao contrário, necessita de uma justificação externa a partir da qual

---

[195] O pensador Jean-Luc Nancy, entrevistado por Benoît Goetz, associa a não-determinação do humano ao caráter técnico da existência humana: « on peut dire non seulement que l' homme est technicien, ou le produit des techniques, mais qu' il est bel et bien l' animal technique, parce qu' il n' a pas, justement, sa fin en soi. Il est l' animal non-determiné, como disait Nietzsche ». NANCY, J-L. « Technique du présent ». In: *Le portique*, n.3, 1999. Disponível em: http://leportique.revues.org/document 309.html? format=print. Acessado em: agosto de 2006.

[196] Observa Fernando Savater : « Uno de los aspectos que Nietzsche ataca más contudentemente en la moral establecida es su formalismo, el carácter legislativo de sus prescripciones. Cada precepto moral aspira a ser universal y necesario para todos los hombres en todos los casos (...) ». SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, pp.136-137.

[197] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 272, p.187.

[198] *Ibidem*, 287, p.192.

encontra sentido para tudo o que faz (para ser, por exemplo, recompensada e, de preferência, aos olhos do público e de sua comunidade). Tal justificação pode provir de uma verdade que a ciência autoriza, de um ideal que a sociedade mantém ou de uma crença de melhoramento espiritual, em suma, provém de uma *moral* (no sentido negativo do termo: de um valor previamente dado). A oposição entre nobre e escravo em Nietzsche, vale lembrar, pode coexistir numa cultura ou mesmo numa só "alma", em um só homem.[199]

[199] *Ibidem*, 260, p.172.

Capítulo 5. Arte contra niilismo moral: o valor estético da vida e a verdade da ilusão

> Criar um ser superior ao que somos nós mesmos é nossa essência. *Criar* além de nós mesmos! Ésse é o instinto da produção, esse é o instinto da ação e da obra. Como todo querer pressupõe um fim, *o homem pressupõe um ser* que não está, mas que proporciona um fim à existência. Essa é a liberdade de toda vontade!
>
> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 1882-1883.
>
> Quando a realidade me entra pelos olhos, o meu pequeno mundo desaba.
>
> Graciliano Ramos. *Angústia*.

Nietzsche repetiu algumas vezes, desde sua juventude, que somente a arte justifica a vida.[200] De um lado, a arte é um estímulo à vida, de outro, o fazer da própria vida vale como um fenômeno artístico. Se o mundo é produção de aparências, sem um porquê, nem um para quê, sem uma lei que indique o seu início e a sua finalidade, nada pode redimi-lo senão a arte como a mais digna aparência, já que não pretende ocultar o caráter problemático e *contraditório*[201] da vida, mas, antes, afirmá-lo, à medida que afirma a própria mentira, a própria ilusão. A mentira da arte tem de ser suficientemente verdadeira para mostrar a realidade da vida, não a realidade como *uma* realidade, mas o caráter trágico, múltiplo, e mesmo terrível, da existência. Para Klossowski, criar é violentar o que existe, de tal modo que não reproduz, mas produz o *real*.[202] É o que Ernesto Sabato nomeia, a propósito da arte do romance, *paradoxo da criação*: "dar em uma obra

---

[200] Diz Nietzsche em *O Nascimento da tragédia*: «(...) pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente (...) A esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida, no sentido do homem a quem, como meu sublime precursor de luta nesta via, quero que fique dedicado este livro ». (NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, « Prefácio a Richard Wagner », p.26). « Somente na medida em que o gênio, no ato de procriação artística, se funde com o artista primordial do mundo, é que ele sabe algo a respeito da perene essência da arte; pois naquele estado assemelha-se, miraculosamente, à estranha imagem do conto de fadas, que é capaz de revirar os olhos e contemplar-se a si mesma; agora ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador ». *Ibidem*, p.47-48.

[201] Diz Michel Henry: « Para designar o fundo horrível das coisas sobre o qual o olhar mal se atreve a pousar, Schopenhauer e Nietzsche empregam uma mesma palavra: 'contradição'. Em Schopenhauer, contradição quer dizer que o desejo não tem fim, que a realidade é uma 'realidade faminta'. Na medida em que a contradição é a do desejo, ela significa identicamente um eterno sofrimento. O mesmo ocorre em Nietzsche: ' a contradição que está no âmago do mundo', 'a contradição originária que está escondida no fundo das coisas'. Também para ele essa contradição é o sofrimento: 'o ser verdadeiro, o Uno originário enquanto sofrimento e contradição eternos'. [*O nascimento da tragédia*]. Só que o texto não diz exatamente, como em Schopenhauer, que a contradição é sofrimento, mas, outrossim, que o sofrimento é contradição. Em que o sofrimento é contraditório? Em que ele próprio e por si próprio produziu a voluptuosidade: 'a contradição, a volúpia nascida da dor'. [*Ibidem*] ». Cf. HENRY, M. *A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche*, pp. 81-82.

[202] Diz Pierre Klossowski: « Se o sentido de toda criação importante é mesmo romper com os hábitos gregários, que sempre dirigem as existências para fins *exclusivamente* úteis ao regime opressivo da mediocridade, no campo experimental, *criar é violentar* aquilo que existe, logo, violentar também a integridade dos seres. Toda criação de um novo tipo deve provocar um estado de *insegurança*; a criação deixa de ser um jogo à margem da realidade; o criador, a partir de então, não mais reproduz mas produz, ele mesmo, o *real* ». KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p.151.

que é forçosamente finita uma realidade que é fatalmente infinita", a exemplo das "falsas perspectivas que usam os cenógrafos: que são falsas precisamente para dar a sensação de verdade".[203] É por isso que para Nietzsche a arte grega trágica, da encenação e do mito trágicos, é a expressão cultural e histórica mais viva do mundo e da vida que conhecemos. A arte trágica é a arte demasiadamente humana, uma vez que mostra a condição da qual não podemos nos ver livre, a condição humana, sobre a qual atua uma força criadora e destruidora do mundo, o devir, o eterno jogo do mundo na luta da forma sobre o informe, do sentido sobre o sem sentido, do valor sobre o que carece de valor.[204] O mundo contraditório se redime na aparência (*Schein*). (O dionisíaco, como fundo permanente e sombrio da existência, e a música do canto trágico, encontram redenção na imagem apolínea do drama encenado).

O nascimento da tragédia é um livro contra a *moral*, contra a interpretação e a significação morais da existência,[205] moral no sentido metafísico de lei sobre as ações e no sentido de vontade de conhecimento e de veracidade sobre a vida (o conceito no otimismo socrático marca, para Nietzsche, o declínio da tragédia, e a veracidade de Deus, poderíamos dizer, é a gênese da reversão moral no Ocidente para o conhecimento do *homem*). A moral, em suma, como negação da vida.[206] Enquanto pela arte a vida se afirma, diz *sim* a tudo que é absurdo, contraditório e que, ao mesmo tempo, faz necessariamente parte da existência, a moral, para ocultar o caráter misterioso e dionisíaco do mundo, nega a vida, seus afetos e paixões, e estabelece um outro mundo como critério para a realidade. Do

---

[203] SABATO, E. *O escritor e seus fantasmas*. Trad. Janer Cristaldo. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982, p.65.

[204] Comenta Agustín Izquierdo: "La vida, considerada como una multiplicidad de pulsiones, es también un constante devenir, un constante criarse y destruirse, una constante transformación de lo informe en la forma, del sinsentido en el sentido, de lo que carece de valor en algo valioso, el juego del mundo, el juego del niño, el juego del artista". IZQUIERDO, A. "Prólogo". In: NIETZSCHE, F. *Estética y teoría de las artes*. Sel. y Trad. Agustín Izquierdo. Madrid: Tecnos, 1999, p.14.

"Um devir e um perecer, um construir e um destruir sem nenhuma justificação moral, em uma eterna inocência". NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1982.

[205] Moral: negação da vida: « A moral mesma — como? A moral não seria uma "vontade de negação da vida", um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência (...) um começo do fim.... » / « *Contra* a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valoração da vida, puramente artística, *anticristã* »: dionisíaca. NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, p.20.

[206] « Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser *somente* moral, e com seus padrões absolutos, já com a veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, *toda* a arte, ao reino da mentira — isto é, nega-a, reprova-a, condena-a. Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida; pois toda vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro ». *Ibidem*, p.19.

Nascimento da tragédia às últimas anotações de *A vontade de poder*, a arte, para Nietzsche, corresponde a um *contramovimento* em relação ao niilismo da moral, como renúncia à vida, seja pela apatia da compaixão como lei ou, ainda, pela vontade de verdade como vontade de conhecimento enquanto fim em si mesmo (e não enquanto meio de conservação e criação de si). Contra a negação da existência por vontade de conhecê-la em sua verdade mais profunda, a arte mostra, por amor da aparência, mesmo aquilo que pode ser o mais terrível e que tragicamente a vida não pode negar. Apolo fecunda a fúria de Dionísio na ilusão de seu drama, drama que é a própria existência, se tomarmos o verbo do grego *drao* (agir, atuar) e pensarmos que para existir é necessário agir entre as circunstâncias do aqui e agora, sejam menos ou mais favoráveis às nossas decisões ou nossos pensamentos.

A aparência, contudo, não corresponde ao oposto da essência. Nietzsche acorda no meio do sonho, sob a consciência de que sonha e tem de prosseguir sonhando, quando descobre que sua humanidade e animalidade continuam inventando e também amando.[207] Aparência é o que *atua e vive* (e cada corpo vivente humano possui uma forma de viver e de atuar, ao longo de sua história). A diferença do humano para o animal é a consciência do próprio sonho, o fato de que a vida exige atuação à medida que o mundo aparece na sua diferença, sem início nem fim, carente de valor no jogo de seu devir, amoral por princípio de sua natureza. A justificação estética da vida depende do quanto se é capaz de suportar a necessidade de tal jogo do mundo sem apelo a outro mundo.[208] Eis *nossa verdadeira gratidão para com a arte*, como diz o título do §107 de *A gaia ciência*: "a arte como *boa* vontade da aparência (...) Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmo um tal fenômeno" E por fim: "Devemos também *poder* ficar *acima* da moral".[209] Os olhos apanham o que pode ser visto e as mãos o que pode ser transformado, segundo a aliança entre a técnica humana e a matéria que o mundo oferece, logo, por meio da arte. A aparência do mundo revela seu jogo não apenas no domínio da matéria pela técnica, capaz de dar forma ao que é ou criar o que ainda não é, mas a aparência também se revela na expressão do

[207] "Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade (...) continua inventando, amando (...) em mim — no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir (...) O que é agora para mim a aparência? Verdadeiramente não é o oposto de alguma essência — que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência (...) Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive (...)". NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 54, p.92.

[208] "La medida de nuestra fuerza es hasta qué punto podemos acomodarnos a la aparencia, a la necesidad de la mentira, sin perecer" . NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, p.42.

[209] *Ibidem*, 107, pp.132-133.

dramaticamente humano pela arte, mesmo no silêncio de uma paisagem, como nos quadros de Caspar Friedrich David. Fazer da vida um fenômeno artístico, eis a tarefa para ficar acima da moral como um único caminho, do bem ou do mal.

Contra a moral, portanto, o jovem Nietzsche já inventava uma *metafísica do artista* em *O Nascimento da tragédia*.[210] A ilusão da arte imita a ilusão do mundo e a ação do homem imita de tal maneira a atividade estética do mundo que ele mesmo, diz Izquierdo, "atua como artista e toda sua atividade é também de caráter artístico; portanto, a ação do homem em geral é de natureza estética, tanto quanto seu fazer é projeção de aparências". Assim: "O homem é fundamentalmente um criador de ficções".[211] É nesse sentido que a ação humana, para Nietzsche, é uma imposição de formas.[212] A ilusão e a ficção são tão caras quanto verdadeiras ao sentido demasiadamente humano da vida. Um dos filhos espanhóis de Nietzsche, Ortega y Gasset, diz muito bem: "O homem faz ciência como faz paciência (...) faz versos, faz política, negócios, viagens, faz o amor, faz o que faz, espera, isto é, faz... tempo e, muito mais que tudo, o homem faz ilusões para si mesmo".[213]

Fazedor de ilusões, o homem cria aquilo que ainda não é, mas quer ser e luta para sê-lo. A ilusão de que aquilo que se faz, ao menos para si, faz algum sentido, é necessária para que cada vida se projete para além do que é. A ilusão, portanto, não se dá apenas em relação a um fato que já passou, do qual se tomou consciência quando já não mais é: a ilusão permite também o projeto do que ainda não é, mas deseja ser, a custa de um trabalho permanente com olhos e mãos e à custa também de enganos que só se desvelam no decorrer de uma vida sempre a caminho, a caminho do próprio sentido. A boa consciência do ser que a si mesmo humanamente cria é a consciência da necessidade da ilusão, a necessidade de continuar sonhando e se realizando no próprio sonho para, na medida do possível, suportar a vida, dando suporte ao seu errar. O homem, quanto mais capaz de criar ilusões para si e dar a cada qual uma direção, um sentido, mais sentidos à vida oferece, mais multiplica perspectivas, mais singular faz a si mesmo e mais humano torna o mundo, cuja origem é sem razão de ser. A lucidez de tal homem revela o

---

[210] Diz Nietzsche: « toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica — o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência ». NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, pp.18-19. Aqui um ponto de proximidade com Schopenhauer: a metafísica da arte e do artista. Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. "Las cinco proposiciones sobre el arte", pp.74-81. Cf. também SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

[211] IZQUIERDO, A. "Prólogo". In: NIETZSCHE, F. *Estética y teoría de las artes*, *op.cit.*, p.18. Ver relação entre vida e ilusão em Nietzsche: *Ibidem*, 348, 349, 351, 354, 362.

[212] *Ibidem*, Junio-Julio de 1885, 460, pp.176-177.

[213] ORTEGA Y GASSET, J. *O Homem e a gente*, p.93.

quanto há de força para levar a ilusão onde não há uma verdade, apenas perspectivas, na diferença e na hierarquia das quais está o seu trabalho e a sua própria história: eis a nobreza de sua arte e a verdade de sua ilusão.[214] Verdade, por excelência, *dramática*. Embora nunca absolutamente resolvida, dado o desejo de criar, a ação do artista, dramática em seu princípio, se justifica quando reconhece que a obra ficou para trás, realizada na sua perfeição possível. E, ao mesmo tempo, a obra se redime quando se põe além de sua expressão individual. Logo, a arte de valor, ou o valor da arte, corresponde ao quanto a obra do artista é capaz de ultrapassar a idiossincrasia temporal do indivíduo, constatação para a qual muitas vezes um século não é suficiente, até se aprender com o passado o que não se compreendia do próprio tempo.

Criar ficções por uma seleção do que se apresenta como possibilidade, oportunidade, realização de um desejo, de um anseio, de uma espera: a arte do artista. Não significa, contudo, ficar fora da realidade (sim, significa ficar fora de *uma* realidade, mesmo porque uma única realidade não existe: basta fechar os olhos, como diz Nietzsche, para pensar que o que imaginamos não corresponde ao mundo externo, "real"). No caso do fazer artístico, a ficção que se assume enquanto tal dentre os afazeres humanos, trata-se de aproveitar e selecionar aquilo que a realidade mostra e ao corpo se impõe. A realidade, entenda-se, não apenas como o produzido no externo, mas como aquilo que se produz nas sensações, nas impressões, nos humores de quem a si presta atenção, sob uma relação fisicamente intensa com o mundo, capaz de transformar e se apropriar do externo na luta consigo mesmo, ou seja, pelo enfrentamento de sua realidade mais própria e, ao mesmo tempo, capaz de converter em realidade o que não está externamente dado no mundo, seja através da imagem em movimento, do pensamento escrito ou da história narrada, em suma, através da obra (o *ergon* para os gregos). Aqui está o sentido de *embriaguez*, em Nietzsche, como condição de possibilidade para arte.[215]

---

[214] Aqui se percebe a relação entre o homem nobre e a ilusão, a capacidade de criar ilusões. Sarah Koffman comenta: «Seuls les nobles sont capables d'avoir conscience de l'absence de vérité sans périr, seuls ils peuvent se vouloir dans l'illusion, se vouloir comme perspective singulière falsificatrice et différente des autres. Car cette singularité est encore le signe de la puissance d' affirmation de la volonté (...) Pour les forts, se voiler l'illusion n'est plus utile à la vie, c'est pourquoi ils peuvent réfléchir leur perspective comme perspective (...) Elle (la véracité) ne permet que de comparer les perspectives, les hiérarchiser, les multiplier ». KOFMAN, S, *op.cit*, p. 191. A vontade de ilusão é mais primordial e metafísica que a vontade de verdade. Cf. NIETZSCHE, F. *Estética y teoría de las artes*, Primavera de 1888, 409, p.165.

[215] "*Para a psicologia do artista.* Para que haja arte, para que haja uma ação e uma visualização estéticas é incontornável uma precondição fisiológica: a *embriaguez*... O essencial da embriaguez é o sentimento da elevação da força e de plenitude. A partir deste sentimento nos entregamos às coisas, as *obrigamos* a nos tomar, as violentamos". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « Incursões de um extemporâneo », 8, pp.70-71.

Embriaguez não significa deixar se entregar às coisas sem saber para onde se vai, nem por que se deixa ir. Embriaguez é saber se apropriar das coisas e das circunstâncias à medida que por elas somos tomados.

Por isso, o princípio da vida como obra de arte não exclui o conhecimento de si e das coisas, ao contrário, utiliza-o como meio de conservação e hierarquia de valores. O conhecimento também é valoração, assim, faz parte de uma luta de valores. Como criação, o conhecimento tem de ser também não conhecimento, diz Nietzsche:[216] consciência de que a vida está lançada no erro. O conhecimento por si mesmo, não a serviço da vida, é o maior perigo.[217] Por quê? Porque a vida não pode ser absolutamente conhecida: isso significaria dar um valor verdadeiro ou falso às pulsões e aos riscos do viver, antecipando moralmente o que seja verdadeiro e, sobretudo, a possibilidade de avaliar o mundo segundo a experiência de seu próprio errar. Em palavras mais simples, a experiência humana no mundo não se esgota no conhecimento do mundo, tal como um ser em si, nem da vida, tal como biologicamente determinável. A vida precisa do conhecimento para se conservar no mundo, mas o conhecimento precisa da vida para avaliar o mundo como ilusão, como possibilidade de criação de valores e como abertura para sentidos não previstos por leis ou normas: sejam naturais, científicas, morais, jurídicas.... Se fosse apenas cognoscível, e para se conhecer, a vida seria insuportável, diz Nietzsche.[218] "Amar e favorecer a vida por amor ao conhecimento, amar e favorecer o erro, o delírio, por amor à vida. Dar à existência um significado estético, *aumentar nosso gosto com ela* é a condição fundamental de toda paixão e conhecimento".[219]

Tal como entre essência e aparência, não há oposição, no pensamento de Nietzsche, entre mundo verdadeiro e mundo aparente: suprimindo o mundo verdadeiro, suprime-se também o mundo aparente,[220] porque a aparência significa

---

[216] "Conocer: eso es para mí deseo y sed y valoración y lucha de valores. Como creación, todo conocimiento tiene que ser también no conocimiento". NIETZSCHE, F. *Estética y teoría de la artes*, Verano de 1883, 454, p.175. O conhecimento como criação: Cf. *Ibidem*, 449 e 451.

[217] Diz Nietzsche: " (...) lo inepta que es la verdad para la vida y lo condicionada que está la vida por la ilusión de la perspectiva. Querer el conocimiento no al servicio de la vida, sino por sí mismo, a cualquier precio, es una de las hipérboles más peligrosas (...)". *Ibidem*, Verano-otoño de 1884, 456.

[218] "Te digo mi sabidoría bajo cuatro ojos: quiero, aprecio, amo, y por esto apruebo la vida. Si no creara, si sólo conociera, la odiaria". *Ibidem*, Noviembre de1882, 448, p.174.
Aqui vale uma anotação de Thomas Mann sobre a relação entre Nietzsche e Schopenhauer: "O antiintelectualismo e o anti-socratismo de Nietzsche não são mais que a afirmação filosófica e a glorificação do primado da vontade, descoberta por Schopenhauer e da intuição pessimista que o fez designar um lugar secundário à inteligência, serva da vontade". MANN, T. *Schopenhauer*. Trad. Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora,1960, p.46.

[219] NIETZSCHE, F. *Estética y teoria*..., p.372.

[220] "Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente*!". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*,

mais uma vez a realidade, só que sob a forma de uma seleção, intensificação e correção. Aliás, esta é a tarefa do artista (trágico) para Nietzsche, quando avalia a aparência mais elevadamente do que a realidade, sem opor, contudo, mundo verdadeiro e mundo aparente.[221] O artista recolhe a obra de sua ilusão, à qual dedica sua própria vida. Ou melhor, ele transforma sua ilusão no que há de mais real para si. Da própria realidade que vive, e que, portanto, também sofre, espera e se engana, o artista projeta a aparência de seu fazer e o motivo de seu viver, pela seleção do que se deixa mostrar. O resultado de sua ilusão se converte à realidade por meio do artifício: mostra-se no mundo e, ao mesmo tempo, mostra o mundo, o seu mundo que é, desde que convincente a técnica e verdadeira sua arte, o mundo dos outros, o mundo humano (ainda que seja *absurdo*, como *O Castelo* de Kafka, ou *fantástico*, como *Cem anos de solidão* de García Márquez). Para Nietzsche, embora a fantasia do bom artista ou pensador produza continuamente coisas boas e ruins, apenas pelo julgamento exercitado se chega à obra, à medida que rejeita, seleciona e combina suas impressões e matérias. Não há inspiração que substitua tal trabalho: a obra não cai do céu, diz Nietzsche.[222] Assim como um gênio, no sentido daquele que gera e produz,[223] não nasce por acaso. "Que é o gênio? Querer um fim elevado e os meios de consegui-lo".[224]

Logo, se a arte se põe contra a moral, pelo finalismo, por exemplo, que a moral exige tal como o melhoramento da humanidade, isso não significa que o fazer

---

« Como o "mundo verdadeiro" acabou por se tornar fábula », 6, p.32. Ver também a unidade entre *aparência* e *realidade*: Cf. *Ibidem*, 393.

221 "Cindir o mundo em um 'verdadeiro' e um 'aparente', seja do modo cristão, seja do modo kantiano (...) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma de vida que decai (...) O fato de o artista avaliar mais elevadamente a aparência do que a realidade não é nenhuma objeção contra essa proposição. Pois 'a aparência' significa aqui *uma vez mais* a realidade; só que sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção (...). O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente sim a tudo que é digno de questão e passível de produzir terror, ele é *dionisíaco*...". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « A "razão" na filosofia », 6, p.30.

222 « *A crença na inspiração.* — Os artistas têm interesse em que se creia nas intuições repentinas, nas chamadas inspirações; como se a idéia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio de graça. Na verdade, a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu *julgamento* altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina; como vemos hoje nas anotações de Beethoven, que aos poucos juntou as mais esplêndidas melodias e de certo modo as retirou de múltiplos esboços. Quem separa menos rigorosamente e confia de bom grado na memória imitativa pode se tornar, em certas ocasiões, um grande improvisador, mas a improvisação artística se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho. Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar". NIETZSCHE. F. *Humano, demasiado humano*,155, pp.119-120.

223 Do verbo em grego *gennao*: gerar, dar à luz, produzir, cujo substantivo feminino *gennesis* indica geração, produção, nascimento...

224 NIETZSCHE, F. *Estética y teoria*... Verano de 1983, 315, p.143. Ver também relação entre *gênio* e *desejo*: *Idem*, 321.

da arte prescinda de uma finalidade, ensina Nietzsche.[225] A finalidade da arte, claro, está para além de uma única finalidade, como o bem prometido pela moral, a redenção da dor e do mundo. A beleza da arte está no artifício de mostrar o grotesco humano sublimamente: do grotesco ao sublime, para lembrar Victor Hugo.[226] A beleza, como produção humana, pressupõe sem dúvida a técnica, um domínio técnico, pelo qual é possível mostrar aquilo que não é meramente técnico, ou melhor, que se põe além da relação instrumental da técnica, posto alcançar o outro no que de demasiadamente humano lhe pertence, e assim também modificá-lo, por uma experiência de si para obra e da obra para si, e se possível, contra si mesmo. E nessa experiência não há necessariamente felicidade. "O que ansiamos ao ver a beleza? Ser belos: imaginamos que haveria muita felicidade ligada a isso — mas isso é um erro".[227]

A beleza não garante, portanto, a felicidade. "E como ainda está longe", comenta Nietzsche, "o tempo em que as forças artísticas e a sabedoria prática da vida se juntarão ao pensamento científico",[228] o que, para o pensamento grego significaria uma aliança entre *tekhne*, *phronesis* e *episteme*, do belo, do bom e do verdadeiro, para além das dicotomias que a metafísica ocidental sobrepôs a tais noções. Em Aristóteles, a *tekhne* se separa do domínio da ação (objeto da *phronesis*) para cuidar da produção, da produção de coisas no mundo. Mas os gregos também pensaram a técnica como originária em termos humanos, como o *Prometeu acorrentado* de Sófocles. De Sócrates às escolas helenísticas e à filosofia romana se pensa a relação entre vida e arte, arte e pensamento, segundo uma *tekhne tou biou*, como interpreta Foucault. Nietzsche faz parte dessa herança greco-helênica. "Tem-se de aprender a ver, tem-se de aprender a pensar, tem-se de aprender a falar e escrever: o alvo em todas as três é uma cultura nobre (...) é necessário ao pensamento uma técnica, um plano de estudo, uma vontade de domínio — de que o pensar deve ser aprendido, como o dançar é aprendido".[229] A arte de aprender a pensar pressupõe uma arte de aprender a viver. Criar o sentido da ação para além da ação no fazer da obra: uma tarefa para poucos. É preciso, antes de mais nada,

---

[225] Arte contra a moral, mas com finalidade: "*L'art pour l'art*. — A luta contra a finalidade na arte é sempre a luta contra a tendência *moralizante* na arte, contra a sua subordinação à moral. *L'art pour l'art* significa: 'Que o diabo carregue a moral!' — Mas até mesmo esta inimizade denuncia a força preponderante do preconceito. Se se exclui da arte a finalidade própria à pregação moral e ao melhoramento da humanidade, então ainda está longe de seguir daí que a arte é em geral sem finalidade, sem meta, sem sentido...". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « Incursões de um extemporâneo », 24, pp. 81-82.
[226] HUGO, V. *Do grotesco e do sublime*. Trad. Celia Berretini. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1989.
[227] NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 149, p.117.
[228] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 113, p.141.
[229] NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « O que falta aos alemães », 6-7, pp.57-64.

para Nietzsche, destruir a moral, ou melhor ainda, o valor da moral sobre a vida, como aniquilação do corpo em favor da verdade da alma e duplicação do agir na terra em virtude da promessa do além. “Chamaram-vos os destruidores da moral, mas só sois os inventores de vós mesmos”.[230]

[230] “Os llamarán los destructores de la moral, pero sólo sois los inventores de vosotros mismos”. NIETZSCHE, F. *Estética y teoria*..., Noviembre de 1882, 308, pp.142.

Capítulo 6: Egoísmo estético contra imperativo moral: *tornar-se o que se é*

Vem a ser o que tu és na própria experiência.

Píndaro.

Chega a ser o que é uma e outra vez, o mestre e o modelador de ti mesmo!

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 1881.

Toda atividade voltada para o fazer e o criar pressupõe, no pensamento de Nietzsche, um egoísmo ou amor de si (*Selbstsucht*). E em parte é redundante associar *egoísmo* ao adjetivo *estético*, caso o substantivo do qual ele provenha, o estético, não seja pensado como um saber específico sobre a obra de arte, mas antes, como movimento pelo qual a vida se justifica ao criar o próprio sentido de seu fazer. Portanto, estético no sentido da *estética masculina* de Nietzsche,[231] ou seja, uma avaliação do mundo do ponto de vista do artista, daquele que dirige seu tempo, sua força, seu cotidiano, à criação de algo em virtude do que mesmo sua vida não passa de um meio. O sentido grego da palavra, *aistetikos*, se refere a todo aquele que tem a capacidade de sentir ou de compreender,[232] o que, modernamente, valeria para o juízo do gosto como para o sujeito de conhecimento. (Kant, por exemplo, dispôs um princípio para o estético de sua estética transcendental: a intuição sensível, por meio da qual o objeto é reconhecido pelo sujeito enquanto tal no espaço e no tempo).[233] *Aistetikos* também pode se referir ao que é percebido pelos sentidos,[234] o objeto do que é sentido através das sensações. Em Nietzsche, penso, o estético está mais próximo do *poético* no sentido grego do termo,[235] do que da estética no sentido moderno de um saber transcendental (Kant)

---

231 A estética tradicional é para Nietzsche uma estética feminina, pensada do ponto de vista do receptor. Para a filosofia da arte falta o artista e é neste ponto que Nietzsche reclama uma estética masculina. « A pergunta pela arte », esclarece Heidegger, « é a pergunta pelo artista enquanto engendrador, criador; suas experiências acerca do que é belo têm que ser convertidas em critério determinante » (Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*, p.76). N' *A genealogia da moral*, Nietzsche critica diretamente a estética do « espectador » de Kant e toda sua tradição anterior: « Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do 'espectador', e assim incluiu, sem perceber, o próprio 'espectador' no conceito de 'belo' ». NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Terceira Dissertação », p.93.

232 Cf. Platão, *Timeu*, 67 a; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1. 7, 12. In: BAILLY. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1954.

233 Cf. KANT, E. *Crítica da razão pura*. « Estética transcendental », pp.39-63.

234 Plut. M. 90b. In: BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1954.

235 O conceito de poesia (*poiesis*), associado ao conceito de arte (*tekhne*), aparece no pensamento clássico de Platão no *Banquete*. A poesia é algo de múltiplo posto ser a causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser, o que faz dos artesãos, antes de mais nada, poetas. Assim também é com o amor (*eros*), que não é nem da metade, nem do todo. É o amor amor de consigo ter sempre o bem. (PLATÃO. *Banquete*. Trad. José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 205 c.– 206 a, p.43). A estética de Nietzsche, como a estética do criador, é também uma poética da própria vida, medida pela obra que realiza. A vida é, nesse sentido, a condição de possibilidade para o vir a ser das coisas, não apenas por produzir coisas pelas artes e técnicas, mas pela conversão poética das experiências vividas, no contar, no jogar, no imitar, no pensar...

ou de uma ciência do belo (Hegel),[236] ou seja: nem o meio para o conhecimento, nem o objeto de uma ciência.

O artista, de quem o estético da estética masculina se serve de modelo, é o fazedor, o criador de seu próprio feito, o poeta a serviço de seu poema. A sua obra, contudo, não é obra de verdadeira arte caso não provoque em quem a recebe também o desejo de criar, não de ser necessariamente um artista, mas de continuar a ilusão do que nela não se revela totalmente, à medida que faz aparecer e à medida que se mostra tal como é, na palavra, na música, nas cores...[237] E o que tem a ver o egoísmo com o estético da estética masculina? O egoísmo cria, por um lado, as condições para a arte do artista, no seu trabalho cotidiano sobre a obra, e, por outro lado, para além da arte propriamente dita, o egoísmo permite à vida, e exige da vida, um sentido ao seu fazer, das pequenas às grandes tarefas com as quais alguém se compromete, e em relação as quais o obrar do artista é apenas um modelo, um exemplo do fazer que a vida necessariamente reclama.

O artista é quem se torna incomparável pela obra que realiza. E embora realize algo próximo à obra de outro, quer pela solução empregada, quer pelo tema recuperado ou simplesmente pelo material usado (a tinta, a palavra, a voz...), o meio pelo qual o artista cria as condições para o seu criar é incomparável, porque depende tanto de uma aplicação técnica dia após dia, quanto de uma perspicácia para aproveitar tudo que de sua vida faz parte, inclusive os erros e os desvios no caminho da obra: isso quando a arte ultrapassa a técnica e o artista cria o próprio estilo, ou melhor, se aproveita do que lhe é o mais intuitivamente verdadeiro para realizar sua aparência, com o trabalho das mãos, e somente assim pode ser chamado de artista. Estilo, aliás, do grego *esthlos* (bom, nobre), aparece em Teógnis de Megara no sentido de alguém que é real, verdadeiro.[238] A nobreza do artista aproveita e aperfeiçoa sua técnica para expressar o que lhe é mais real, não como algo pronto, mas como algo vivamente transformado por suas vivências. Mas afinal: *O que devemos aprender com os artistas?*

Esse é o título do aforismo 299 de *A gaia ciência*: como podemos tornar as coisas mais atraentes, mais belas, mais desejáveis para nós, quando por si mesmas não o são? Isso significa criar a possibilidade de ver e de sentir diferentemente, sob perspectivas em relação às quais não estávamos habituados nem a ver, nem a

[236] HEGEL, G. W. F. *Estética: a idéia e o ideal*; *Estética: o belo artístico ou o ideal.* Trad. Orlando Vitorino. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
[237] A noção de embriaguez em Nietzsche é interessante para se compreender o estímulo à ilusão por meio da obra de arte. Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche I,* p.118.
[238] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Primeira Dissertação », 5, p.22.

sentir, sobre as coisas e no mundo. Tarefa de artistas, embora "neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; *nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas".[239] Se o trabalho do artista começa pela hierarquia das diferenças no mundo, a arte da vida só se realiza quando dirigida às coisas mínimas e cotidianas, no labor das quais pode (para o artista deve) resultar algo para além do cotidiano, como a obra de arte. Vale lembrar a receita de Nietzsche para aquele que deseja ser um escritor: mais do que inspiração e talentos, uma vida de obstinação e de exercícios.[240] Em palavras mais simples, a relação com o que se cria depende da relação de alguém consigo mesmo, durante a qual se torna intransferível a tarefa escolhida tanto quanto incomparável seu resultado, a obra. Somente por um trabalho de si sobre si mesmo alguém *se torna aquilo que é*.

E não há lei nem juízo que crie antecipadamente aquilo que se deseja ser. Vida é vontade de potência, vontade de tornar possível o não-feito, de realizar o que, e a que, se predestina ou se projeta para ganhar mais força e mais domínio, na luta de si contra si mesmo e na relação com outras forças e outras vidas. Mais singularmente a vida se apropria do mundo e de impressões distintas sobre o viver, mais humanamente é possível criar a si mesma enquanto experiência. Só há sentido em estar vivo caso para si mesmo faça diferença viver. A escolha pela vida (enquanto, no limite, não se escolhe a morte), e o trabalho pelo seu sentido, implica um fazer cuja tarefa é intransferível. *Tornar-se o que se é* significa avaliar o mundo pelo quanto cada um pode criar de diferença na história pessoal de sua vida. *A história de cada dia* — é o título de outro aforismo de *A gaia ciência*: "O que representa a história de cada dia para você? Olhe para seus hábitos, nos quais ela consiste: são eles o resultado de inúmeras pequenas covardias e preguiças ou de sua valentia e razão criadora?".[241] Em *Ecce homo*, a biografia de uma vida e de um pensamento pelo próprio punho de quem se tornou sábio, inteligente e escreveu bons livros, Nietzsche enfrenta diretamente a questão de como alguém *se torna o que é*, tal como ele, na expressão de sua vida em pensamento, pôde se tornar. Vale a longa citação:

> Neste ponto já não há como iludir a resposta à questão como *alguém se torna o que é* (*wie man wird, was man ist*). E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si (*Selbsterhaltung*) — do *amor de si*

[239] NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, p.202.
[240] Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 162, p.124. Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 299, p.202.
[241] *Ibidem*, aforismo n. 308.

> (*Selbstsucht*)... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as 'modéstias', a seriedade desperdiçada em tarefas que fica além da tarefa. Nisso se manifesta a prudência, até mesmo a mais alta prudência (*große Klugheit*): quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se, tornar-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo (*Nächstenliebe*), viver para os outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo partido dos impulsos "desinteressados" ("*selbstlosen*"): eles aqui trabalham a serviço do *amor de si* (*Selbstsucht*), do *cultivo de si* (*Selbstzuch*).[242]

Não se trata, portanto, de conhecer a si mesmo para saber o que deve ser feito (não suspeitar sequer remotamente *o que é*, diz Nietzsche), nem de buscar a identidade que secretamente se guarda consigo. Trata-se, ao contrário, de fazer a si mesmo para se reconhecer (e se distinguir) dia após dia naquilo que sabe e aprende a fazer ou faz e aprende a saber, experiência para a qual entre os gregos podia ser dita na mesma palavra *tekhne*. (É interessante aqui pensar a ambigüidade da palavra grega *tekhne*: saber e fazer.[243] Em Aristóteles, *Ética a Nicômaco* – VI, a *tekhne* se torna um modo de saber, entre outros, a respeito da totalidade da *physis*, como diz Heidegger,[244] correspondendo menos ao plano da ação, própria da *phronesis*, que da produção). Para adquirir grandeza, diz Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, todo gênio incorporou a diligente seriedade do artesão.[245] E todos os desvios de sua arte e de seu fazer, bem como todos os acidentes que pertencem ao destinar de uma vida, contam para aquilo a que se voltam suas forças, para o seu destino, no caminho do qual nada está pronto. Estar atento a isso é sinal da mais *alta prudência* (*große Klugheit*). Mais do que conhecer a si mesmo (sob o imperativo: *nosce te ipsum*) é necessário o *amor de si* (*Selbstsucht*), *o cultivo de si* (*Selbstzuch*), para os latinos a *curatio sui*, em outras palavras, o cultivo daquilo que aparece como o mais propriamente seu, algo não pronto nem dado pela

[242] NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. « Por que sou tão inteligente », 9, p.48.
[243] Cf. BAILLY. *Dictionnaire Grec-Français*, 1954.
[244] HEIDEGGER. M. *Nietzsche I*, p.86.
[245] NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 163, p.125.

natureza e que, ao mesmo tempo, está para além das tarefas que o mundo impõe e a vida exige.

Egoísmo, portanto, que não pretende conhecer o *ego*, mas prepará-lo e produzi-lo para aquilo que deseja ser e fazer de si mesmo. "Criar além de nós mesmos! Esse é o instinto da produção, esse é o instinto da ação e da obra. Como todo querer pressupõe um fim, o homem pressupõe um ser que não está, mas que proporciona um fim à existência".[246] O instinto da ação e da obra vigoram como um só instinto na produção de uma vida, que se realiza à medida que também é capaz de lançar uma meta para si mesma e para além de si mesma. O humano na vida humana pressupõe um ser que não está, mas que deseja ser, e para tal unidade, entre o querer do desejo e a realização da obra, é necessária a diligência e a seriedade do artesão. Apenas pelo exercício e por um modelo, diz Nietzsche, chegamos a ser nós mesmos. O conhecimento tem para nós, no melhor dos casos, o valor de um meio.[247]

Se a casuística dos pecados, no cristianismo, se dá por uma hermenêutica do eu,[248] cujo conhecimento é buscado como valor em si, a *casuística do egoísmo* (*Kasuistik der Selbstsucht*), tal como aparece em *Ecce homo*,[249] cria o eu por um efeito de hábitos diários e cuidados cotidianos, ao longo dos quais é necessário avaliar e hierarquizar as diferenças no mundo e na história de cada dia. Trata-se de levar a sério os problemas mais concretos da vida: o cuidado com a alimentação, o lugar onde se vive, o clima, todas essas "pequenas" coisas (*kleinen Dinge*) cuja ordem, e na escolha das quais, tornam-se ou não possíveis as grandes tarefas (*große Aufgaben*). E grandes tarefas dependem menos de uma atitude egocêntrica que da espontaneidade do *jogo* (*Spiel*), que se intensifica quanto mais seriamente, e ativamente, se mantém seu princípio lúdico, posto o fato de como *um* jogo, sob certos limites de tempo, espaço ou convenção, poder ser jogado sob múltiplas

---

[246] NIETZSCHE, F. *Estética y teoria...*, *op.cit.*, 52, p.65.

[247] "Es pura mitologia creer que encontraremos nuestro yo más proprio después de haber abandonado u olvidado esto y aquello. Así nos reducimos una y outra vez hasta el infinito; al contrario, *hacernos a nosotros mismos*, *crear* una forma a partir de todos los elementos, ésa es la tarea! No por el conocimiento, sino por el ejercicio y un modelo llegamos a ser *nosotros mismos*! El conocimiento tiene en el mejor de los casos el valor de un medio!" . *Ibidem*, 1880, 295, pp.140-141.

[248] Cristianismo: a casuística dos pecados, a inquisição da consciência como passatempo, como meio de lutar contra o tédio (Cf. NIETZSCHE, F. *O anticristo*, 21), na teologia, exame de consciência, método de culpabilização, auto-incriminação. A casuística do egoísmo é uma força contra casuística dos pecados. Cf. COLOMBANI, A. « L'egoisme nietzchéen face à la morale des 'premiers' ». In: *Sens Public*: Disponível em: http://sens-public.org/imprimersans.php3?id_article=295. Acessado em: agosto de 2006.

[249] Cf. NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. « Por que sou tão inteligente », 10.

possibilidades[250] e sempre pela primeira vez. Reaprender a considerar as pequenas coisas, é o que Nietzsche quer dizer, de tal modo que, à vontade consigo mesmo, no *otium* próprio do espírito latino,[251] seja possível voltar-se ao que se pretende ser, antes de se supor predestinado ao sublime, às "grandes" coisas. O egoísmo de Nietzsche não promete uma consciência anterior, um *ego* livre do mundo a se julgar gênio sem obra a justificá-lo, antes, cuida do tempo destinado ao corpo e à vida, sob as prerrogativas do cotidiano, para justamente dispor inteiramente de si e das forças que a conservação do corpo guarda a despeito de suas necessidades mais imediatas.

É no passo a passo da vida em obra que a arte da preservação de si cria sua maior obra, se *aquele que é*, como meta, é mesmo capaz de *se tornar* algo daquilo que reconhece como *sua* tarefa, por mais perigosa que lhe pareça, e por mais solitária também.[252] E seja lá o que for capaz de criar, a expressão de um pensamento, o esboço de uma ficção, a carta para um amigo, o narrar de algo vivido ou inventado, não há receita de um só golpe para o bem fazer senão no fazer diariamente o que se julga mais apropriado fazer (o que não significa que não haja uma técnica para cada fazer: em termos gregos, uma arte feita de experiências acumuladas e princípios verdadeiros, que como tais podem ser ensinados). Mas, afinal, o dia dura o suficiente para o que dele pretendemos retirar? "A duração do dia", é o título do aforismo 529 de *Humano, demasiado humano*: "Quando temos muitas coisas para pôr dentro dele, o dia tem centenas de bolsos", diz Nietzsche.[253]

---

[250] A reflexão de Nietzsche sobre o jogo (*Spiel*): com Heráclito acerca do mundo como o jogo de Zeus, para o qual o fogo, em termos físicos, é a sua imagem: só nesse sentido, o uno é múltiplo. Cf. NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*, p.46). Cf. também *Humano, demasiado humano*, 154: "Simônides aconselhava seus patrícios a tomarem a vida como um jogo; a seriedade lhes era bem conhecida na forma de dor (pois a miséria humana é o tema que os deuses mais gostam de ver cantado) e sabiam que apenas através da arte a própria miséria pode se tornar deleite" . Cf. *Ecce homo*. "Por que sou tão inteligente", 10.

[251] Sêneca dedica um livro a Sereno sobre o tema do *otium*: *Ad Serenum de Otio* (Cf. SÊNECA. *Sobre a tranqüilidade da alma. Sobre o ócio*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001). O conceito de *otium* já deriva da *skhole* grega, prática que deu origem a uma série de escolas filosóficas, as quais começavam justamente por um modo de viver, uma forma de se ocupar consigo, como ensina Pierre Hadot em sua *Filosofia antiga*.

[252] Nietzsche estranha sofrer de solidão, ele que sempre sofreu da multidão, como diz em *Ecce homo.* A solidão (é um conceito fundamental no espírito do pensamento nietzscheano. Zaratustra é, parece-me, um tratado dirigido ao solitário (*para todos e para ninguém*), àquele que busca o que está para além de todo ideal e cujo modelo depende da própria busca e, portanto, da própria ausência de sentido e de verdade ao mundo. Não há criação possível, penso, sem um regime de vida solitário, o que não significa abdicar da companhia dos outros humanos ou dos animais, mas reativar intensivamente as condições para se ausentar do externo, do mundo público, para aproveitar do modo mais singular possível a raridade do tempo livre, desde o prazer de vivê-lo, como ao se ler uma história, à obstinação de uma obra. Sêneca, em *Da tranqüilidade da alma*, fala sobre a sabedoria de alternar o espaço público com o privado, sem negar o contato humano, nem privar o aproveitamento de si mesmo na ocupação consigo que o *otium* exige.

[253] NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 529.

Aos ideais da moral, Deus, alma, pecado, verdade, o *egoísmo nietzscheano* contrapõe o cuidado da vida concreta, as pequenas coisas, para que o corpo se lance além do que lhe é imediatamente físico e, assim, crie uma arte própria, uma *técnica de vida*. O fazer para si e o cuidar de si mesmo, próprios a toda *casuística do egoísmo*, confrontam os ideais da moral fundados na renúncia do eu e no esquecimento do corpo. Há, portanto, um método no egoísmo de Nietzsche que se apresenta como uma cura frente à moral do *désintéressement.*[254] Método, em grego, significa, literalmente, aquilo que se põe para além do caminho, *meta-hodos*, *metodos*. E através de um regime de vida, por uma dietética de si,[255] e não sob a obediência a uma lei prevista, que o caminho para *o que se quer ser* é preparado no corpo e pelo corpo, a cada tarefa que se lança, e a cada fazer que se impõe. Por isso *a beleza não é nenhum acaso*, diz Nietzsche, mas o trabalho de gerações para se convencer, antes de mais nada, o corpo, a partir do qual é possível associar no pensamento nietzscheano egoísmo e estética, regime de vida e estilização do gesto, a exemplo dos gregos como primeiro acontecimento cultural da história e contra a moral cristã que desprezava o corpo.[256]

A tensão entre o *desejo de ser* e o tornar-se efetivamente *o que se é* encontra, portanto, no método do egoísmo a medida para distribuir, reordenar, aperfeiçoar, selecionar cada pequeno feito, na escolha, na observação, no tempo e na diferença do qual se encontra o motivo para a próxima tarefa. Não há um ser pronto ao qual

---

254 « Ces idéaux moraux favorisent donc l'oubli de soi, et débouchent naturellement sur la valorisation du *désintéressement*, c' est-à-dire du renoncement à soi » (...). « La 'vertu' est donc l' oubli ou la négation de soi ». COLOMBANI, A. *L' égoïsme nietzschéen...*, p.3.

255 Em *O uso dos prazeres*, Foucault guarda um capítulo para a questão da *dietética* nos gregos, a relação entre uma *estética* do corpo e uma técnica *moral* para conservar e ampliar sua força, sua saúde. A *dietética* é pensada como um regime de vida, um cuidado com o corpo, cuja proveniência se deve à medicina (« como uma inflexão da medicina », a arte de curar), mas como emergência de um novo sentido. A dietética, no período clássico e no helenismo, é pensada como uma técnica de existência, um manual prático, e não de regras universais, para sustentar uma relação moralmente medida com o corpo, no seu modo de viver e ser temperante. Cf. PLATÃO. *República*, IX, 591 c-d. Além de se observar lugares, climas e estações, conforme as sensações do corpo, há que se manter uma atenção, não para ações ou pensamentos bons ou maus em si, mas para um integração circunstancial dos exercícios (*ponoi*), os alimentos (*sitia*), as bebidas (*pota*), os sonos (*huppnoi*), as relações sexuais (*aphrodisia*), conforme enumera Hipócrates no livro IV de suas *Epidemias*. Cf. FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. Trad. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.91-98.

256 "*A beleza não é nenhum acaso* (...) ela é, assim como o gênio, o resultado final do trabalho acumulado de gerações (...) é preciso que se convença antes de mais nada o *corpo*. A sustentação rigorosa de gestos consideráveis e selecionados, uma obrigatoriedade em viver apenas com homens que não 'deixam as coisas rolarem', é plenamente suficiente, para se tornar considerável e selecionado: em duas, três gerações, tudo já está *interiorizado*. É decisivo quanto ao destino do corpo e da humanidade, que se comece a cultura a partir do lugar correto — *não* a partir da 'alma' (como era a superstição fatídica dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar correto é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto segue daí (...) Os gregos permanecem por isto o *primeiro acontecimento cultural da história* — eles sabiam, eles faziam o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até aqui a maior desgraça da humanidade". NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, « Incursões de um extemporâneo », 47, pp.105-106.

um dia poderemos nos dedicar, como a nossa mais profunda verdade e a nossa verdadeira tarefa, depois que de tantas outras tarefas nos livrarmos. "O sempre adiar", diz o conselho de Demócrito, "torna sem fim as ações".[257] Todo fazer, todo agir e todo produzir, correspondem ao meio pelo qual nos realizamos, ao mesmo tempo que prepara o que ainda não somos, mas queremos ser.

> É pura mitologia crer que encontraremos nosso eu mais próprio depois de ter abandonado ou esquecido isto e aquilo. Assim nos reduzimos uma e outra vez até o infinito; ao contrário, fazer a nós mesmos, criar uma forma a partir de todos os elementos, essa é a tarefa! Sempre de um escultor! A de um homem criador! Não pelo conhecimento, senão pelo exercício e por um modelo, chegamos a ser nós mesmos! O conhecimento tem no melhor dos casos o valor de um meio.[258]

O heroísmo na história de cada dia, a cada ação e palavra, está na coragem de enfrentar, governar, aproveitar, em uma palavra, de valorar os próprios afetos do corpo, para que o caos de múltiplas impressões se converta na unidade provisória do feito, do gesto, em uma palavra, da obra, cujo sentido, por sua vez, não é outro senão o de produzir novas impressões e novos sentidos para o obrar de si mesmo e, se possível, para a experiência de outros (tal como provoca a imaginação do artista e o discurso do filósofo quando dirigidos concretamente à vida e, claro, a quem se dispõe a recebê-los). A moral, ao contrário, deriva, para Nietzsche, mais de uma vontade de erradicação dos afetos, pelo ódio de si e da própria vida, do que de um governo das paixões e sobre os afetos. O método de Nietzsche, o egoísmo, se apresenta como uma terapia contra os efeitos da doença moral.[259] Terapia, em grego, do verbo *therapo*, significa cura, cuidado. Cuidado para não negar as contradições da vida real, que começam já nos humores e nas pulsões do corpo. A terapêutica do egoísmo, enfim, admite o real tal como é e cuida do que se é para não perder o que se deseja ser, a despeito da precariedade da vida e do sentido do viver, a despeito igualmente das adversidades do mundo, sem as quais, no entanto, nenhuma vida valeria como experiência e nenhum viver seria digno de história.

---

[257] DEMÓCRITO, B 81. In: *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia, comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza (*et al.*). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 327 (Col. *Os pensadores*).
[258] NIETZSCHE, F. « Estética y teoria... ». In: IZQUIERDO, A. *op.cit.*, 1880, 295, pp.140-141
[259] O método de Nietzsche se apresenta como cura que permite sair da autodestruição, domando, governando, os afetos e lhes dando uma ordem: « L' égoïsme nietzschéen est donc bien un *régime*, une discipline permettant d' ordenner les affects et de *se passer* de la morale ». (NIETZSCHE, F. « *L' égoïsme nietzschéen....*, p.5). Foucault, em contrapartida, introduz a prática do regime/cuidado de si no interior de uma problematização moral.

Vale, contudo, a sentença de Heráclito: "É preciso lembrar-se também do que esquece por onde passa o caminho". Logo, é preciso levar em conta outras vidas e outras experiências para não esquecer por onde passa o seu próprio caminho, sobre o qual menos importa saber para onde nos leva do que onde nele estamos: em que percurso, a que altura e sob quais perigos. *Alegria na cegueira*, diz Nietzsche.[260]

É no dia a dia que a arte da vida impõe a si mesma uma lei, pela qual é capaz de reunir o que, na história de um hábito a outro, se produziu como diferença primeiramente para si mesma, seja pela expressão de um pensamento ou pela reflexão de uma ação, em todo caso, algo que pode ser valorado pelo valor de quem cria a história de sua própria vida, a cada tempo do viver. Não se trata de uma valoração de quem julga o fundo de seus pensamentos ou a razão de suas ações, mas de quem vive a experiência dramática no devir do pensar e do agir e, caso tenha arte, faça deles o aceno para a obra, na direção de um só gosto. Só assim, para Nietzsche, é possível pôr o sentido na história, a qual, em si mesma, não tem sentido.[261] Só assim é possível a transvaloração dos valores e a recusa da moral como um só valor.

Contra o niilismo da moral que renuncia o eu e estabelece o mesmo critério de avaliação para todas as ações, sob o império de uma única lei, o caráter instrumental das virtudes e a falta de amor-próprio,[262] o niilismo ativo do artista, do homem criador, diz para si mesmo: já não creio em nada,[263] ou seja, nada está à altura de sua fé cujo designo é preciso sustentar no trabalho para ser o que de si deseja fazer. É na necessidade do mundo que se efetiva enquanto caos, desordem e feiúra, que o artista encontra o amor de sua criação, a liberdade de sua arte e a beleza de seu fazer. Assim, sua vida e seu egoísmo são justificados eternamente no

---

[260] "*Alegria na cegueira*. — 'Meus pensamentos', disse o andarilho a sua sombra, 'devem me anunciar onde estou; não devem me revelar *para onde vou*. Eu amo a ignorância a despeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegozo de coisas prometidas'". NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, 287, p.194.

[261] Relação entre valor, sentido e história: "Nuetro 'nuevo mundo': debemos conocer hasta qué punto somos los creadores de nuestros sentimientos de valor, entonces podemos poner el 'sentido' en la historia..." (crença na verdade até as últimas conseqüências). NIETZSCHE, F. *Estética e teoria...*, *op.cit.*, 1887, 403. Cf. também, para um estudo mais especializado: CASANOVA, M. A. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

[262] Diz Nietzsche: "(...) é a natureza de instrumento que é louvada nas virtudes, quando se faz o elogio delas...; em suma, a desrazão da virtude, mediante a qual o indivíduo se deixa transformar numa função do todo. O elogio das virtudes é o elogio de algo privadamente nocivo — de impulsos que destituem o homem do seu amor-próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo".

[263] A atividade do artista, do criador de valores, pressupõe um niilismo, mas um niilismo ativo: não crer em nada, senão no seu fazer. Niilismo do homem criador: "'Ya no creo en nada'. Ésta es la auténtica manera de pensar de un hombre creador". NIETZSCHE, F. *Estética y teoria...*, Verano-Otoño,1882, 303.

trabalho, como a mãe no seu filho, diz Nietzsche.[264] Por uma experiência radical do mundo, enquanto projeção de aparências e cumprimento do que não há retorno, o artista se volta para si mesmo e opera com o que ficou e selecionou de suas impressões, de seus afetos e humores.

Dos conceitos vazios que o niilismo da moral inventa para suportar a vida, o egoísmo como condição para o estético, e a exemplo do fazer artístico, se volta minuciosamente para aquilo que de si mesmo pode ser aproveitado, valorizado e, se possível, deixado aos outros como doação e nobreza.[265] Afinal, diz Nietzsche, "talvez a consistência do egoísmo seja maior precisamente nas pessoas nobres (...) a percepção de valores para os quais não se inventou uma balança (...) uma satisfação consigo mesmo que transborda e se comunica a pessoas e coisas".[266] Nada pode ser mais contrário a isso do que o julgamento moral de uns para com outros, porque, se há uma virtude aceitável, para Nietzsche, é como *virtus* de força, cujo sentido deve ser inventado por aqueles que criam a si mesmos e dão suas leis e, por isso mesmo, se tornam incomparáveis e únicos.[267] *Virtus* no lugar de *moralia*, diz Nietzsche em *A vontade de poder*.

Em *Ecce homo*, Nietzsche fala sobre a *arte do estilo*. O estilo é uma arte de comunicar estados interiores, o *pathos*, por meio de gestos e de signos. Não existe bom estilo em si: *bom* « é todo estilo que realmente comunica um estado interior, boum essu4e02d[(,/P <<)6(to.8de)-5(uns)-5(pa 973 0 ( )]T0955 3eal24eeh)]Tuquil(55 (r e(d2i))-

entre os gestos e os signos, em termos gregos, entre os atos e as palavras. Para se ter estilo não basta gesticular desta ou daquela maneira, nem falar com determinado acento ou usar roupas do último estilista. *Uma coisa é necessária*, eis o título do aforismo 290 de *A gaia ciência*: dar estilo a seu caráter, o que pressupõe, como dito e repetido, um intenso trabalho sobre si mesmo, a ponto de ajustar pela arte tanto as forças quanto as fraquezas, « até que cada uma delas aparece como arte e razão ». Para isso se exige um « demorado exercício e cotidiano lavor », após o quê um só gosto predomina, tem de predominar, nas pequenas e nas grandes coisas. São as naturezas fortes que se submetem às próprias leis: fazem bem ao fazê-los e somente assim fazem bem a si mesmos. As naturezas vulgares « *odeiam* o constrangimento do estilo » e, não satisfeitas consigo, vingam-se de quem realiza a obra e alcança o estilo, seu modo de ser e de expressar o que lhe é próprio. « Pois uma coisa é necessária: que o homem atinja sua satisfação consigo — seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! »[269] O estilo não redime o homem de suas dores, não o salva de sua precariedade, não o glorifica como um deus, mas o satisfaz suficientemente consigo no tempo que dura a vida em obra e a obra em vida. Sem estilo, pelo qual cada homem aprende a se apropriar das experiências que o mundo oferece, não haveria diferença em viver nem história para a vida. Mais do que alcançar a « paz da alma » pela moral, trata-se de chegar a uma satisfação consigo pela lei do estilo: fazer bem para fazer a si mesmo. *Virtus sine morale*,[270] obediência sem escravidão, lei sem punição.

[269] NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, 290, pp.195-196.
[270] NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder.*

Epílogo

Nietzsche constata a imoralidade da moral pela hegemonia dos valores morais sobre demais valores humanos.[271] O valor do egoísmo e o valor da aparência são exemplos de valores caros à moral nobre, uma moral que se opõe à imoralidade da moral em ascensão, a moral escrava. Em sua interpretação, Deleuze observa que a moral dos senhores, mais propriamente que uma moral, é uma *ética*.[272] Predomina, no entanto, na obra de Nietzsche, o sentido de *moral* como *moral escrava*. A crítica de sua *genealogia moral* pode, ao mesmo tempo, abrir uma fresta para se pensar um outro valor à moral, quando se coloca em jogo seu próprio valor, enquanto compaixão e altruísmo, renúncia de si e vontade de conhecimento. A definição da moral nobre, na obra de Nietzsche, também contribui para deslocar o sentido de uma moral como valor único e absoluto para uma moral de caráter mais estético e egoísta. (Se a vontade de verdade no cristianismo continua, de certo modo, na verificação metafísica da realidade por parte das ciências físicas e humanas, a moral não é totalmente aniquilada pelo valor estético da vida, mas nele se conserva caso inverta a direção de seu avaliar, ou ainda, nas palavras de Nietzsche, caso opere uma *transvaloração dos valores*).

Mas é em Foucault que a reflexão sobre a moral, como *ética* e relação consigo, ganha um lugar privilegiado para a história e para vida na atualidade, de tal modo que se torna possível, primeiro, interromper a relação necessária entre moral e código ou moral e lei e, segundo, pensar a moral como trabalho pessoal de si sobre si mesmo, o que, para Nietzsche, significaria *dar estilo a seu caráter* e que Foucault reformula como *estética da existência*. É através de uma genealogia que Foucault avalia a moral como estética da existência, cujo retorno ao presente, enquanto diferença de avaliação moral e sobre o que seja moral, pode ser útil à resistência contra os mecanismos de verdade e o controle sobre a vida (enquanto existência humana, *bios*, e vida animal, *zoe*). A associação entre vida e obra de arte, pelo conteúdo histórico da moral grega e latina, recupera não apenas a aliança entre a técnica de vida e o agir ético, mas desloca o valor da moral para o trabalho

[271] Diz Nietzsche: « A moral é quase tão 'imoral' como as demais coisas da terra; a moralidade, por outra parte, é uma forma da imoralidade ». (Cf. NIETZSCHE, F. *Voluntad de poder*, 306, p.227). « Traço comum na história da moral, desde Sócrates, é a tentativa realizada para levar os valores morais à hegenomia sobre todos os demais valores (...) ». *Ibidem*, 272, p.207.
[272] DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.138.

de avaliação pessoal sobre as ações rememoradas, selecionadas, em uma palavra, vividas através de uma prática refletida da liberdade.

Sabe-se que Nietzsche, em alguns momentos de sua obra, desassociou lei e moral, ao falar, por exemplo, que toda a moral não-egoísta, ao se dirigir igualmente a todos supondo que o certo para um seja o certo para outro, não peca somente contra o gosto, mas é, sobretudo, imoral.[273] Em contrapartida, é fato também que a moral sob a qual Nietzsche no seu tempo viveu, e contra a qual se expressou, era a moral no sentido de decadência,[274] juízo verdadeiro e absoluto sobre o mundo e o homem, cujo enfraquecimento fisiológico e histórico, enquanto critério de valor único às ações e como lei para todos, Nietzsche pretendeu levar ao extremo, a ponto de ter deixado mais encoberto o sentido estético de moral, ou seja, moral como criação de si (aliança para a qual a reflexão sobre o egoísmo serve de ponte para esta tese). Por outro lado, a *estética* de Nietzsche, como diz Terry Eagleton, tende a assimilar tudo, a verdade, o conhecimento, a ética, de tal modo que a própria realidade corresponde a uma espécie de artefato.[275]

No pensamento de Foucault, a associação entre estética e moral, egoísmo e ética, torna-se mais evidente, dada a evidência de estar falando primeiramente de outro tempo, a partir de outros problemas ou problematizações. Contudo, parece-me que o método da genealogia oferece de ambos os pensamentos uma questão em comum: que valor pode ser dado à moral? Ou ainda: pode a moral ser fonte de valores, lugar a partir do qual se criam valores? Não está tanto em jogo, portanto, encontrar o fundamento da moral pela égide de um sistema filosófico: na natureza humana, no sentimento de compaixão ou no *a priori* da razão.[276] Mas antes, vale

---

273 « Toda moral não-egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão, uma sedução *mais* sob a máscara da filantropia (...) É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à *hierarquia*, é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que conjuntamente se dêem conta de que é *imoral* dizer : "o que é certo para um é certo para outro". ». NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, « Nossas virtudes », 221, p.127.

274 *Decadência* não como processo progressivo da humanidade, mas como estado permanente que tende a manter o enfraquecimento e a doença: Cf. COLOMBANI, A. « L'egoisme nietzchéen... ». In: *op.cit.*, nota 33.

275 Diz Eagleton em *A ideologia da estética*: « Após Fichte e Schelling, Nietzsche é o exemplo mais exuberante de um completo estetizador, reduzindo tudo — a verdade, o conhecimento, a ética, a realidade mesma — a uma espécie de artefato (...) Os termos éticos de interesse são nobre e vil em vez de bem e mal, questões de estilo e gosto mais que de juízo moral ». EAGLETON, T. A *ideologia da estética*. Trad. Mauro de Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p.189.

276 Vale lembrar mais um título de Schopenhauer, o qual mostra uma preocupação do pensamento na época: *Sobre o fundamento da moral*, *Uber das Fundament der Moral*. (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995). No fim do século XIX é interessante mencionar a obra de Herber Spencer: *O que é a moral* e, no século XX, a obra de Bergson: *As duas fontes da moral e da religião* (*Les deux sources de la morale et de la religion*). Schopenhauer contra Kant (*Fundamentação da metafísica dos costumes*) defende que a origem da moral, do sentimento moral, não está no conceito abstrato do *a priori* da razão (chama a moral de Kant

pensar criticamente que sentido tem a moral nos dias hoje, que sentido há em se viver moralmente e em que medida a moral pode ser o lugar no qual a vida encontra seu princípio de movimento para avaliar e interpretar sua experiência no mundo por uma criação estética de si mesma: pela escolha e pela memória de sua história *com* os outros, cuja proximidade pode estar mais perto do dito de Epicuro, *vive ignorado*, do que da fama tal como a sonha e promove atualmente o mundo globalizado. A gênese da reflexão moral no pensamento de Nietzsche a Foucault, muitas vezes considerados imorais, mas radicalmente morais pela crítica à moral moderna e ao que impede a experiência com a verdade na ilusão de cada vida, tal gênese, enfim, pode servir à filosofia como meio para se questionar o próprio sentido de moral, de ser, pensar e agir moralmente nos dias de hoje, sentido menos voltado à lei do que à prática da liberdade, ou seja, à *ética*.

---

de *moral do decálogo*, associada à lei, ao mandamento e ao dever imposto, no caso de Kant, racionalmente), mas antes, é empiricamente na compaixão que a moral se justifica, como um movimento originário na e da natureza humana (*Ibidem*, p.135), pelo qual o homem não apenas está impedido de causar danos a outrem, como impelido a ajudá-lo (*Ibidem*, p.152), já que também padece e reconhece sensivelmente as dores da *Vontade* (*Wille*). Spencer, diferentemente, pensa a moral em dois pólos: moral absoluta (social) e moral relativa (privada), a primeira tem por referência a *igualdade* dos cidadãos entre si (altruísmo *versus* egoísmo) e a segunda a *medida* para assegurar a boa conduta do homem individualmente (egoísmo *versus* altruísmo), cujas funções biológicas são convenientemente exercidas conforme as necessidades da vida. Cf. SPENCER, H. *O que é moral?* São Paulo: Brasiliense, 1991.

PARTE III – FOUCAULT: GENEALOGIA DA MORAL MODERNA: A VERDADE SOBRE O SUJEITO

Prólogo

Por uma leitura nietzscheana, a genealogia de Foucault, especialmente de *Vigiar e punir* à *Vontade de saber,* poderia ser pensada como uma genealogia de nossa moral moderna como vontade de verdade. O corpo, como objeto de estruturas de poder, é acompanhado por múltiplos saberes que avaliam *o quanto* e *o quê* pode produzir: saúde, doença, desejo, conhecimento... e, por outro lado, a vida de tal *corpo vivo* é avaliada por uma *biopolítica,* em cuja dinâmica se opera o controle moral de cada indivíduo, sobre a vida de animal vivente (*zoe*) e sobre o modo de viver consigo e com os outros (*bios*). A política não se serve da ética, segundo a excelência do caráter (*arete*), para o bem-viver (*eudaimonia*) da cidade, mas antes, se apóia nas ciências humanas, segundo a medida da norma, em vista da saúde da população e do controle da multidão: uma sociedade normalizadora, diz Foucault, é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.[277] Tal espécie de poder deriva genealogicamente do poder pastoral que, na ascensão do Estado moderno, se une a outra modalidade de governar, ambas separadas inicialmente, qual seja, a modalidade grega: da lei e da cidade. Na história do Ocidente, se por um lado a moral é juridificada (no decorrer do cristianismo), ou seja, a moral tende a se converter em lei, em código de regras ou *regula vitae* para as ações, por outro lado, a lei deixa de se fundar na morte, pelo poder do soberano, para funcionar cada vez mais como norma, com os aparelhos, instituições e verdades que a norma produz para cuidar da vida. Aqui lanço uma pergunta como reflexão de tese: a moral, como relação consigo entre os antigos e como obediência a um código no cristianismo, não teria sido, como espaço através do qual é possível a constituição de si mesmo, também ocupada pelo totalitarismo microfísico da norma, de tal modo, como diz Foucault, que ainda supomos nossas decisões e ações pessoais comprometidas em grandes estruturas políticas, jurídicas e econômicas da sociedade?[278] Penso que, por um lado, a genealogia da moral como vontade de verdade em Foucault serve de instrumento para se pensar que espaço de liberdades, que escolhas e ações, são ainda possíveis, dado o duplo

[277] FOUCAULT, M. *A vontade de saber,* p.135.
[278] Cf. FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica.* Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Rorense Universitária, 1995.

constrangimento da norma (*omnes et singulatim*), já que o efeito do micropoder é, como diz François Ewald, "a produção de almas, produção de idéias, de saber, de moral".[279] Por outro lado, a genealogia da moral como relação consigo, como *ética*, dos anos 1980, reconduz o pensamento filosófico a um trabalho sobre si mesmo e reclama da ação a experiência ascética com a verdade, um compromisso de transformação para o e no *dizer verdadeiro* (*parrhesia*). Diagnóstico do presente e *atitude de modernidade*, em termos baudelaireanos: eis o *êthos* da filosofia. Genealogia da moral moderna dos tempos modernos e atitude de modernidade como ética do filosofar na atualidade: neste ponto pode-se revitalizar o pensamento antigo como diferença em relação ao que nos tornamos, e ao que supomos ser moral. A história e o trabalho de escrita do filósofo se tornam um meio de combate, uma luta contra o que impede o exercício de liberdade do sujeito para ser outro que não ele mesmo, para fazer de sua vida, em suma, a experiência de uma obra de arte.

[279] EWALD, F. *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 1993, p.28.

Capítulo 7. Genealogia da moral moderna como história do presente: *quem somos nós?*

> Meu problema é de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazer comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência daquilo que nós somos, daquilo que é não somente nosso passado mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que nós saiamos dela transformados.
> Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 281.
>
> Nossa ciência, creio eu, é a do presente; a do passado nós a ignoramos tanto quanto a do futuro.
> Montaigne, « Pedantismo », *Ensaios*.
>
> Qual é então este momento tão frágil do qual não podemos separar nossa identidade e que a levará com ele?
> Michel Foucault, *Dits et écrits*, III, 266.

Embora estejamos vivendo uma época mais de espetáculo (*spectaculum*) do que propriamente de Iluminismo ou Esclarecimento (*Aufklärung*), cabe ao pensamento vivo não perder de vista uma questão: *quem somos nós?* Não se trata de colocá-la aos pés de um suposto sujeito da história, a cuja soberania não se chega senão por um processo necessariamente progressivo do homem e do mundo. (O "metódo genealógico pressupõe um único *a priori*, que é histórico", comenta Veiga-Neto[280]). A pergunta *quem somos nós* confronta-nos com a atualidade, a partir de uma relação não linearmente renovada ou progressiva, mas permanentemente crítica acerca de nossos próprios limites históricos. *Quem somos nós? Como pensamos e agimos atualmente?* — são perguntas que começam historicamente de nossa modernidade (os "tempos modernos") e, ao mesmo tempo, inauguram um compromisso histórico com o presente, uma preocupação com o modo de ser do presente, ou melhor, com nosso modo de agir e pensar *no* presente.

Para Michel Foucault, a preocupação filosófica a respeito do presente, a respeito do que somos e pensamos, começa com Kant num artigo destinado a um jornal berlinense, o *Berlinische Monatschrift*, no ano de 1784.[281] *Was ist Aufklärung?* é o título do artigo e a pergunta de Kant, os quais estão voltados para uma experiência singular de seu tempo, qual seja, a de se ver lançado numa época que, embora não absolutamente clara ou clarificada, já pressente e antecipa as *Luzes*, ou seja, a autonomia pública da razão, cuja aprendizagem depende de um processo humanamente histórico e racional. O *iluminismo* de Kant é justamente o tempo de passagem de um estado menor (de menoridade) e privado da razão para uma maioridade racional, ou seja, para um uso público da razão. O argumento de Kant,

[280] VEIGA-NETO, A. *Foucault & a educação.* 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, pp.52-53.
[281] KANT, I. "Resposta à pergunta: que é o iluminismo" (1784). In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, pp.21-37.

em termos simples, indica que o fato de sermos funcionários de um Estado ou de uma empresa, de pertencermos a uma paróquia ou a uma sociedade de ateus, não nos impede de exercermos publicamente a razão. Aliás, o reconhecimento da razão humana como condição de possibilidade para o conhecimento do mundo, não apenas não nos impede como vincula a autonomia de nossa razão ao que acontece publicamente, a tudo, portanto, que corresponde ao interesse público (*res publica*). A própria escolha de escrever sobre a *Aufklärung* para o jornal é significativa no caso de Kant, porque pressupõe mais do que o acontecimento da imprensa (e o jornal como meio, por excelência, de opinião e comunicação públicas)[282], uma abertura política para o exercício livre da razão. *Aude sapere* é a divisa do iluminismo: *Ousa saber!* A *Aufklärung* é, portanto, um processo a caminho da *saída* da menoridade à maioridade da razão e, ao mesmo tempo, uma tarefa, uma obrigação, que exige coragem por parte daquele que se reconhece racionalmente, e autonomamente, como ator e autor no processo de *esclarecimento*.

O mais interessante, contudo, caso pensemos no ensaio de Foucault *Qu' est-ce que les Lumières?* publicado em 1984,[283] exatamente dois séculos depois da pergunta kantiana, é pensar o quanto Kant, ao se pôr no limiar de uma época histórica, toma o instante de passagem de um uso privado para um uso público da razão, como objeto, e mesmo prioridade, da reflexão filosófica, cujos limites são também evidentemente históricos. As luzes acenadas pelo filósofo em direção ao uso dominantemente público da razão, a fim de levantar problemas que mereçam ser tratados pela comunidade humana, se dirigem para o próprio tempo como um tempo a caminho, como um tempo de passagem, com o qual o pensamento moderno se compromete ao enunciá-lo. Em outras palavras, quando Kant pergunta o que são as Luzes? "ele queria dizer", comenta Foucault, "o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?".[284] E curiosamente Foucault, antes de associar o iluminismo de Kant a uma reflexão filosófica sobre o presente nesse ensaio sobre as *Luzes*, já havia, nos anos 1970, em um artigo escrito para a revista brasileira *Manchete*,[285] concebido a filosofia como *jornalismo radical*. A filosofia, poderíamos assim compreendê-la, como investigação cuja raiz teórica depende do

[282] A grande expansão da imprensa viria com o advento das máquinas de impressão a vapor (1815) e da composição mecânica (1838). Cf. *Enciclopédia Barsa*. v.9. São Paulo: Companhia de Melhoramentos, 1989.
[283] FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que le Lumières?" (1984). In: *Dits et écrits*, IV. Paris : Gallimard, 1994.
[284] FOUCAULT, Michel. "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.239.
[285] FOUCAULT, M. Foucault, M. "Le monde est un grand asile" (1973). In: *Dits et écrits*, II, 1994.

que está acontecendo atualmente e, ao mesmo tempo, a filosofia como o discurso para o qual as raízes históricas de nosso próprio ser justificam o que ainda nos acontece: o modo de sermos, pensarmos e agirmos.

Em Hegel, o "tempo atual" (*neueste Zeit*) aparece no último estágio da história, sob a forma de uma renovação contínua e sob o princípio da *subjetividade*, expressa pelas idéias de *liberdade* e *reflexão*, diz Habermas.[286] Na gênese do pensamento moderno, em todo caso, a obstinação pelo presente, por aquilo que a própria época revela como limite e como diferença para o pensamento, torna-se uma preocupação comum para a filosofia depois de Kant (isso vale para Hegel, Nietzsche, Adorno, etc.).[287] No entanto, é na reflexão estética de Baudelaire (1821-1867) que a Modernidade se mostra mais vigorosamente, não apenas pelo sentimento de descontinuidade e de ruptura com a tradição, nem no sentido de *tempo moderno* (Hegel), mas como uma atitude que, por meio da arte e da estilização de si mesmo, fixa o eterno no movimento transitório das coisas, o que Baudelaire chamou, no fim do século XIX, de *atitude de modernidade*.[288] Reconhecimento de que as coisas fluem, de que o tempo nos atravessa e de que o mundo se transforma continuamente. Mas, sobretudo, reconhecimento de que é necessário um trabalho para configurar o real tal como se realiza em sua passagem, o que significa também transformar e criar o que já passou. Baudelaire cita o pintor Constantin Guy como exemplo de modernidade: seu pincel captura a vida (a vida urbana, especialmente) no instante de um gesto no vir a ser da multidão. Constantin Guy é, para Baudelaire, o autêntico *herói* da modernidade, à medida que sua obra recolhe da sucessão dos acontecimentos algo não esperado, entre as cores e os movimentos das ruas, algo do qual o artista guardou memória e o transformou, pela imaginação de seu olhar e pela paciência de seu trabalho. A modernidade na arte é o que se faz contemporâneo de todas as gerações. É claro que "Baudelaire conformou sua imagem de artista a uma imagem de herói", como

---

[286] Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade : doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

[287] O pensamento de Foucault, portanto, está ligado à tradição moderna que não separa filosofia e história, mas, ao contrário, reconhece no discuros filosófico a expressão e o limite do próprio tempo e o tempo histórico como a oportunidade de situar ou isolar determinado problema filosófico. « On a faisait de l' *Aufkärung* le moment où la philosophie trouvait la possibilité de se constituer comme la figure déterminante d'une époque, et oú cette époque devenait la forme d'accomplissement de cette philosophie (...) La philosophie apparaît alors aussi bien comme un élément plus ou moins révélateur des significations d'une époque, ou au contraire comme la loi générale qui fixait pour chaque époque la figure qu'elle devait avoir ». FOUCAULT, M. « L'intellectuel et le pouvoirs ». In: *Dits et écrit*, IV, p.747.

[288] Cf. BAUDELAIRE, C. "O pintor da vida moderna". In: *Obras completas*. Org. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A., 1995.

afirma Walter Benjamin.[289] O pintor G., tal como Baudelaire o chama, é a máscara do próprio herói moderno, o *dândi*, que realiza antes de mais nada um intenso trabalho sobre si mesmo e que faz de sua própria existência uma obra de arte. A atitude de modernidade do dândi não se confunde com a embriaguez lúdica do *flâneur*, que se compraz em colecionar curiosidades e passatempos sob a sucessão sem rumo de suas emoções. O homem de modernidade, diz Baudelaire, "tem um objetivo mais elevado do que o de um simples *flâneur*, um objetivo mais geral, diverso do prazer efêmero da circunstância. Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade (...) Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno no transitório".[290] A cidade se converte no lugar sempre imóvel do artista quando pela arte ele se recolhe da multidão. No Brasil das primeiras décadas do século XX, a crônica de João do Rio é um bom exemplo para o espírito de nossa modernidade.[291]

A modernidade, nesse sentido, não se reduz a um "novo tempo" na ordem progressiva dos tempos, antes, corresponde a uma atitude permanentemente crítica sobre si mesmo, "como um *eu* insaciável do *não-eu*", nas palavras de Baudelaire,[292] ou seja, como um trabalho para deixar de ser *o que é* para ser outro *que ainda não é*. "O homem moderno, para Baudelaire", diz Foucault no ensaio sobre as Luzes, "não é aquele que parte em descoberta de si mesmo, de seus segredos e de sua verdade escondida; é aquele que busca inventar a si mesmo".[293] Trata-se de um *eu* que não se sossega na ilusão de uma identidade profunda, mas trabalha solitariamente pela diferença de seu estilo, na superfície de seu caráter, de tal modo

---

[289] BENJAMIN, W. "A modernidade". In: *Obras escolhidas*, III. Trad. J. C. Martins Barbosa; H. Alves B. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.67.

[290] BAUDELAIRE, C. "O pintor da vida moderna". In: *Obras completas*, p.859.

[291] Os temas da cidade e da multidão são comum na literatura de Baudelaire a Allan Poe (no conto de Allan Poe *O homem das multidões* o narrador dedica-se a advinhar as profissões, preocupações e até crimes dos passantes), de Poe a João do Rio (Paulo Barreto), nas crônicas do Rio de Janeiro da *Belle Époque*, quando a cidade cresce: há automóveis, tramways, avenidas (é inaugurada a Avenida Central), cafés, *music halls*, *flâneurs*, *dandies*, *modern girls*, jogadores, trapeiros... em suma, há toda uma nova vida, novas preocupações e também problemas (pressa, neurose, manias...), que expressam o modo de ser moderno do brasileiro, no cotidiana do qual João do Rio encontrava a matéria para a arte de sua escrita. [Cf. ALVES, Marcelo. « As aventuras do homus cinematographicus (estrelando João do Rio) ». In: ALVES, M.; DOMINGUES, C. (orgs.). *A cidade escrita*. Itajaí : UNIVALI, 2005]. Curiosamente, em *A alma encantadora das ruas*, João do Rio descreve o flâneur próximo ao dândi de Baudelaire, e não como o seu oposto: « O *flâneur* é ingênuo quase sempre. Pára diante dos rolos (...) quer saber a história dos boleiros, admira-se simplesmente, e conhecendo cada rua, cada beco, cada viela, sabendo-lhe um pedaço de sua história, como se sabe a história dos amigos (quase sempre mal), acaba com a vaga idéia de que todo espetáculo da cidade foi feito especialmente para seu gozo próprio. (...) E de tanto ver o que os outros quase não podem entrever, o *flâneur* reflete. As observações foram guardadas na placa sensível do cérebro; as frases, os ditos, as cenas vibram-lhe no cortical. Quando o *flâneur* deduz, ei-lo a concluir uma lei magnífica por ser para seu uso exclusivo, ei-lo a psicologizar, ei-lo a pintar os pensamentos, a fisionomia, a alma das ruas ». RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

[292] BAUDELAIRE, C. « O pintor da vida moderna », *op.cit.*, p.854.

[293] FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que le Lumières?". In: *Dits et écrits*, IV, 1994.

que possa, ao longo de suas ações e pensamentos, surpreender a si mesmo na experiência de ser outro. Mais do que conhecer a verdade que supostamente se oculta em sua natureza, o homem da modernidade estética de Baudelaire revigora continuamente seus gestos, seu olhar, sua curiosidade, sobre a vida e sobre o mundo, na superfície dos quais não encontra o reflexo de um soberano posto diante das coisas, mas antes, a imagem de um viajante cuja ocupação é preciso inventar a todo momento para vencer a sensação de que as coisas o atravessam e logo ficam para trás.

A "modernidade para Baudelaire", escreve Foucault, "não é simplesmente a maneira de se relacionar com o presente: é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável".[294] Ascetismo para o qual não se justifica a negação do corpo para a salvação da alma, sob a *renúncia do eu* (tal como a *genealogia da moral* cristã de Nietzsche mostra e sobre a qual Foucault também falará). Mas ascetismo no sentido de ascese grega (*askesis*),[295] cujo princípio está na escolha de uma vida que a cada dia avalia a si mesma e a cada momento reflete sobre o exercício que se impôs no agir e no pensar, no falar e no escrever, no calar e no caminhar, a ponto de converter a si mesma em desejo e reconhecimento de sua própria transformação, por um cuidado que não se conclui enquanto a morte não lhe interrompe ou a lucidez não lhe falte. Sem a *askesis*, penso, não seria possível recuperar uma aliança entre técnica de existência e vida moral,[296] aliança a partir da qual se torna possível pôr em questão o valor e o lugar da moral na atualidade, quando o lugar para um único valor já não tem mais sentido. Em todo caso, o exemplo de Baudelaire, e a associação entre vida e obra de arte no exercício heróico por parte do dândi contra a trivialidade, nada mais indica do que um dos aparecimentos mais recentes da estética da existência greco-latina, sob as diferenças próprias da era moderna, como o crescimento das cidades e o fenômeno da multidão, em cuja dinâmica o indivíduo pode sair de si mesmo e fazer mais concretamente experiências de alteridade, como pensa Sennett.[297] Antes de Baudelaire e do dandismo, e depois dos gregos e latinos, pode-se pensar outra

---

[294] *Ibidem*.
[295] O ascetismo greco-romano corresponde a "um exercício de si sobre si pelo qual se procura elaborar-se, transformar-se e alcançar um certo modo de ser". Cf. FOUCAULT, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". In: *Dits et écrits*, IV, p.709.
[296] Trata-se de uma das questões mais importantes do curso de 1982 de Foucault no Collège de France. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito* (1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
[297] SENNETT, R. *The conscience of the eye*. New York: W.W. Norton & Company, 1990, p.123.

emergência histórica da estética da existência a partir da história do Renascimento, como faz Jacob Burckhardt, através da noção de indivíduo como *obra de arte*.[298]

No jogo entre transfiguração do real e exercício de liberdade, o *dândi* corresponde a obstinação técnica da arte à experiência singular da vida, pela ascética necessidade de contra si mesmo lutar, e a si mesmo dominar, de modo que seja possível criar a hierarquia de um gosto na turbulência de tudo que passa e se apressa. Os dândis, diz Baudelaire, são todos "representantes do que há de melhor no orgulho humano, dessa necessidade, muito rara nos homens de nosso tempo, de combater e destruir a trivialidade". Ele "é o último rasgo de heroísmo nas decadências".[299] E no gesto que reúne o estilo de uma ação à imprevisibilidade das circunstâncias, o dândi faz "de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte", diz Foucault.[300] À altura do melhor no orgulho humano, o dândi se destina como o herói da própria vida. E é nesta escolha sempre recomeçada, e ameaçada constantemente pela trivialidade do gosto, é nesta escolha absolutamente individual, mas não narcísea, que se grava o espírito de *modernidade*.

É com base, por um lado, na filosofia como discurso sobre o presente (Kant) e, por outro, na modernidade como atitude de diferença (Baudelaire), que Foucault fala em uma *ontologia crítica de nós mesmos*, ou ainda, uma *ontologia do presente*,[301] para a qual está em jogo tanto uma arqueologia das ciências quanto uma genealogia do presente: uma pergunta pelo princípio de origem de nossa *episteme* (o saber sobre a vida, o trabalho e a linguagem, enfim, sobre o próprio *homem*[302]) e uma pergunta, também, pelo modo como nos relacionamos entre si,

---

[298] Cf. BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.329. « Paralelamente à mais profunda abjeção, desenvolvem-se na Itália a mais nobre harmonia no âmbito da personalidade individual e uma arte gloriosa a enaltecer a vida do indivíduo de uma forma que nem a Antigüidade nem a Idade Média quiseram ou puderam fazer ». *Ibidem*, p.329. Cf. também: ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. « Estética da existência no Renascimento e no dandismo » (5). Rio de Janeiro: Graal, 1999.

[299] BAUDELAIRE, C., « O pintor da vida moderna », *op. cit.*, p.872.

[300] FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que les Lumières", *op. cit.*, p.571.

[301] Cf. *Ibidem*.

[302] Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990. Nesta tese procuro incorporar a arqueologia à genealogia de Foucault, fundamentando-me na própria revisão de seu trabalho (FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». DREYFUS, H.; RABINOW, P., *op.cit.*, 1995). Veiga-Neto esclarece o método arqueológico usado nos primeiros trabalhos de Foucault: « (...) foi n' *Arqueologia do saber* que Foucault explicou como colocou a arqueologia em funcionamento para descobrir como nos tornamos, na Modernidade, o que somos como sujeitos de conhecimento e como assujeitados ao conhecimento. N' *As palavras e as coisas*, o filósofo mostrou de que maneiras diferentes modos de investigação buscaram, ao longo dos últimos três séculos, instituir uma nova entidade — o sujeito moderno — como um novo objeto de discursos, como um objeto que produz ou como um objeto que vive num mundo natural ou biológico. Esses três objetos que se instituem, respectivamente, no mundo da linguagem, no mundo das trocas e do trabalho, e no mundo da vida, rebatem-se num só sujeito considerando que a cada um desses mundos correspondem, também respectivamente, a Lingüística, a Biologia e a Economia — as três grandes

seja pelo governo dos outros ou pelo governo de si mesmo: saber, poder e ética.[303] Assim, quando Foucault escreve, por exemplo, uma história da loucura (*História da loucura na época clássica*, 1961) ou uma história das disciplinas e das prisões (*Vigiar e punir*, 1975), ou ainda, uma história do sujeito de desejo (*A vontade de saber*, 1976), três entre tantas questões podem ser colocadas como imagens de nosso modo de ser e pensar na atualidade. Primeiro: que relações há entre nossa percepção da loucura como doença mental e a ascese da racionalidade moderna? Segundo: por que a prisão se justifica como castigo no interior de uma sociedade cujo funcionamento depende do controle individual do corpo para, ao mesmo tempo, extrair suas forças e produzir um saber específico sobre a microfísica de seu cotidiano, de seu comportamento, de suas relações? E, por fim, por que fazemos do sexo, e da sexualidade, do modo como nos relacionamos consigo e com os outros intimamente, tanto um problema de ordem moral quanto o lugar da verdade através do qual o sujeito inquire a si mesmo e se convence de seu desejo, de sua subjetividade, sob a orientação de especialistas como psicólogos, psiquiatras, sexólogos, e por meio de uma técnica como a confissão?[304] Foucault escreve histórias a partir de problematizações feitas em domínios da experiência humana, experiências limite, como a loucura, o crime e a sexualidade, com seus respectivos efeitos, a razão, o castigo e a confissão, através das quais técnicas de controle e práticas de conhecimento humano contribuíram historicamente para nossa maneira de agir e pensar, para nosso modo de se conduzir na atualidade. Neste ponto, a genealogia da moral moderna corresponde a uma ontologia crítica de nós

---

ciências dos séculos XVIII e XIX —, podemos imaginar cada um dos campos de saber que tais ciências encerram como se ocupasse uma face de um triedro, de modo que, aprisionado no interior dessas faces, paira o sujeito moderno. Assim, para Foucault, o sujeito moderno não é o produtor de saberes mas, ao contrário, ele é o produto dos saberes. Ou, talvez melhor, o sujeito não é um produtor, mas é produzido no interior de saberes ». VEIGA-NETO, A. *Foucault & a educação*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, pp.52-53.

[303] Saber, poder e subjetivação são os eixos que percorrem o pensamento de Michel Foucault. Da *arqueologia do saber* (dos anos 50 aos anos 60), passando por uma *genealogia do poder* (anos 70), a uma *genealogia da ética* (anos 80), com base em uma história da sexualidade, na qual os três eixos saber, poder e sujeito se concentram numa reflexão sobre a moral antiga através de uma estética da existência: o sujeito se converte em princípio da própria transformação, por um poder sobre si mesmo (*enkhrateia* e *sophrosyne*) e por uma apropriação do verdadeiro (os *logoi*) segundo diferentes exercícios de memorização e sob diferentes princípios e escolas filosóficas. Cf. DELEUZE, G. *Foucault.* Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988. Cf. também OLIVEIRA, N. F. « Verdade, poder, ética: Foucault e a genealogia da modernidade ». In: *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

[304] Foucault faz uma longa análise sobre a confissão em *A vontade de saber*. Historicamente, desde a Idade Média, o sentido de confissão se desloca da garantia de *status* para o reconhecimento por parte de alguém de suas próprias ações e pensamentos. A confissão, sob a matriz privilegiada do sexo desde a penitência cristã, "é um ritual de discurso", ensina Foucault, "onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado" e é também "um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro" que requer a confissão, avalia-a, julga, pune, perdoa, consola. Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. v. 1. *A vontade de saber.* Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp.58-61.

mesmos no trabalho de Foucault.[305] Assim como suas *problematizações* conduzem o pensamento a uma ética.[306]

Sempre em torno do saber, do poder e do sujeito, a preocupação na obra de Foucault se desloca genealogicamente do governo dos outros ao governo de si, dos anos 1970 aos anos 1980, e levanta um problema, penso, para o pensamento contemporâneo no domínio da ética e da política: como podemos nos reconhecer enquanto sujeitos, sujeitos da própria história, no decorrer da qual e pela qual enfrentamos nossos próprios limites e nos transformamos? Se em *Vigiar e punir* o Iluminismo é associado historicamente à invenção das disciplinas sobre o corpo e das coerções sobre a alma,[307] a uma época de fabricação de sujeitos, o ensaio sobre a *Aufklärung* e sobre a modernidade oferece a Foucault o tempo oportuno para se pensar um tipo de interrogação filosófica que leva em conta o presente e a constituição de si mesmo como *sujeito autárquico*.[308] Ao mesmo tempo, separa a *Aufkärung* dos princípios de uma doutrina, seja menos ou mais humanista (humanismo, aliás, que Foucault evita em quaisquer de suas formas, por partir sempre de uma suposta natureza humana), para compreendê-la como a reativação de uma atitude, o que Foucault chama de *êthos filosófico*: a crítica permanente de nosso ser histórico.[309] O *êthos* da filosofia, pensada tanto como crítica teórica quanto modo de se conduzir, exige de nosso tempo e de nós mesmos a coragem de

---

[305] Diz Foucault: « Três domínios de genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos com relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos do conhecimento; segundo; uma ontologia histórica de nós mesmos com relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos agindo sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica de nós mesmos com relação à ética, através da qual nos constituímos como agentes morais. (...) A estrutura geral do livro sobre a sexualidade é uma história das morais ». FOUCAULT, M. "Sobre a genealogia da ética". In: DREYFUS, H.; RABINOW, P., *op.cit.*, p.229-252.

[306] Cf. REVEL, J. « O pensamento vertical: uma ética da problematização ». In: GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, pp.65-87.

[307] "As 'Luzes' que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas". FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramalhete. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p.195.

[308] Comenta criticamente Francisco Ortega: « Foucault não parece dar muito valor a uma diferenciação conceptual entre os conceitos de *sujeito, si mesmo* e *indivíduo*, falta de precisão esta que pode conduzir a numerosas confusões. Pois, de um lado, ele afirma que os gregos não possuíam nenhuma experiência do sujeito, ao passo que analisa, de outro, a constituição de si como sujeito moral. Importante, porém, é o esforço de Foucault em recusar uma visão essencialista do sujeito em favor de um sujeito constituído autonomamente mediante práticas de si ». (ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999, p.32). Em todo caso, melhor que falar em sujeito autômo é falar em sujeito *autárquico*, na relação do si (*autos*) cos(au)-0 Tw 16. 13(a)1 9.093 0 Td[(a

investigar historicamente *o que somos* e a atitude para fazermos no presente a história de nossas próprias vidas, de tal modo que seja possível uma *saída*, uma passagem, não para um estado necessariamente melhor, mas para outra experiência de si com os outros, no agir e no pensar, no sentir e no praticar o prazer, contra a sombra das verdades que os tempos modernos fixaram sobre o corpo, sobre o comportamento, sobre o modo de ser tal como se é, por relações de poder e efeitos de identidade, sob uma tipologia do caráter dentro dos mais diversos domínios da experiência humana: o doente da loucura, o depressivo da saúde mental, o delinqüente do crime, o bissexual do desejo, etc...

A crítica pós-moderna no pensamento sobre e de modernidade em Foucault, não se preocupa, portanto, em descrever o movimento variável de nossos modos (ou modas) do presente, mas de localizar no presente um modo de ser e de se preocupar, a partir dos quais se possa regredir e perceber as contingências (históricas) que produziram a aparente necessidade do que somos e do que pensamos atualmente. Se nas *histórias* de Foucault se pressente certo estranhamento em relação à atualidade é porque nela nos reconhecemos ainda presa de preconceitos do próprio corpo, ao mesmo tempo em que dela começamos uma atitude crítica de diferença e de distância, e talvez mesmo, subversiva. Foucault, ao contrário do que Habermas expõe em seu *Discurso filosófico da modernidade*, não critica a razão a ponto de não reconhecê-la como pressuposto de seu discurso (uma crítica autoreferencial da razão), mas, pelo caminho da história, investiga certas racionalidades,[310] certas tecnologias de poder e de saber, que determinaram nosso modo, por exemplo, de se reconhecer como indivíduo normal e útil, ou ainda, como sujeito de desejo, de um certo tipo de desejo, por cuja diferença trabalha, caso a caso, pessoa a pessoa, toda a maquinaria da norma e de suas instituições e especialistas. Questões, por excelência, *morais*,[311] que pertencem ao

[310] Embora Foucault reconheça que desde o Iluminismo o liame entre racionalização e (abuso de) poder seja evidente, tal como já se reconheceu no século XIX, diferentemente, por exemplo, da escola de Franckfurt, não se trata para Foucault de investigar o processo de racionalização na sociedade moderna como um todo, mas em diversos domínios aparentemente distintos entre si (loucura, doença, crime, sexualidade), nem, por outro lado, trata-se de saber se tais tecnologias de poder se conformam aos princípios da razão, mas antes, de procurar o tipo de racionalidade ao qual cada uma delas recorre para garantir seu domínio. Cf. FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique" (1981), *Dits et écrits*, IV).

[311] Ver a relação entre o processo de capitalização e a constituição de um sujeito moral frente a delinqüência no século XIX: « Já que a sociedade industrial exige que a riqueza esteja diretamente nas mãos não daqueles que a possuem, mas daqueles que permitem a extração do lucro fazendo-a trabalhar, como proteger essa riqueza? Evidentemente por uma moral rigorosa: daí essa formidável ofensiva de moralização que incidiu sobre a população do século XIX... Foi absolutamente necessário constituir o povo como sujeito moral, portanto, separando nitidamente o grupo de delinqüentes, mostrando-os como perigosos não apenas para os ricos, mas também para os pobres, mostrando-os carregados de todos os vícios e responsáveis pelos maiores perigos ». FOUCAULT, M. « Sobre a prisão ». In: *Microfísica do poder*, p.129.

discurso da modernidade, e sobre a modernidade, segundo uma maneira específica de ser, pensar e sentir, ou ainda, de filosofar no presente.[312]

A modernidade do discurso de Foucault se põe, em suma, entre uma crítica de nossos limites históricos e a possibilidade de ultrapassá-los, segundo uma atitude de reconhecimento a respeito do que somos atualmente. Em termos de *iluminismo*, trata-se de "transformar a crítica exercida na forma de limitação necessária em uma crítica prática na forma de uma superação possível", de tal forma a liberar do "contingente, que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar aquilo que somos, fazemos e pensamos".[313] Logo, trata-se de uma *genealogia da alma moderna*,[314] em cujo fundo se inscreve uma *genealogia da moral*, tal como o próprio Foucault concebe retrospectivamente seu trabalho em 1984.[315] Para uma genealogia da moral, penso que duas coisas são fundamentais: primeiro, avaliar de que maneira somos governados pela vontade de verdade que a moral moderna sobrepõe à vida e ao sujeito, de tal modo que seja possível perceber a contingência de nossa identidade (como um modo específico de ser e pensar) para, assim, deixar de ser o que somos (em Baudelaire: *um* eu *insaciável do* não-eu); segundo, pensar de que maneira o governo de si mesmo pode ser oportuno para ocupar o espaço no qual a ascensão do conhecimento sobre o sujeito, e a conseqüente separação entre sujeito e verdade,[316] impede a relação ética de si para consigo em termos de apropriação do verdadeiro e de reconhecimento do verdadeiro como sua própria experiência, no lugar de se servir como objeto na experiência de uma verdade. Em vez de nos colocarmos frente a uma imagem imóvel e cumulativa do passado, para se suportar o presente e desejar o futuro, segundo a esperança de uma progressão natural de nossas capacidades na produção de meios e fins, cabe-nos modernamente pensar o rumo de nossas próprias vidas na transição de um

---

[312] A modernidade, diz Foucault, não como relação "longitudinal" com os antigos, mas como relação "sagital" como a própria atualidade (Cf. FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, IV, p.681). Portanto, a modernidade não como período da história, mas como atitude, isto é, uma "maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca uma dependência e se apresenta como tarefa. *Ibidem*, IV, p.568.

[313] *Ibidem*.

[314] FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.31.

[315] Cf. FOUCAULT, M. "Une esthétique de l'existence" (1984), *Dits et écrits*, IV, p.730.

[316] Aqui se concentra um dos interesses filosóficos do último Foucault, como veremos adiante: a relação entre sujeito e verdade por meio de uma *teckhne* de si e a filosofia como *espiritualidade*. Dzi Foucault : "para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por esta transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito". Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.21.

tempo que ainda nos pertence e de um mundo cujos problemas nos comprometem tanto com o hoje, quanto com o amanhã. Eis o sentido ainda vivo de *Aufklärung.*[317]

Ao fazer a distinção entre a moral como código de regras e a moral como *ética*, como relação consigo, a partir de uma escolha pessoal, a exemplo dos antigos, Foucault repensa o próprio lugar da moral na atualidade, no ponto de cruzamento entre uma ética pessoal e uma estética da existência. (Já em Nietzsche, a distinção entre a moral escrava e a moral nobre). Mais do que se adequar ao par proibido/permitido de uma dada regra e sobre um dado comportamento, cabe ao homem se colocar como objeto de uma prática permanente de reflexão e de ação sobre o mundo, cuja finalidade pode ser esteticamente avaliada: dar à vida o brilho singular de sua história na história comum pela qual outras vidas seguem e no decorrer da qual se comprometem. Eis a tarefa para aquele cuja liberdade não se garante apenas pela declaração positiva da lei, nem pelo comportamento mais previsivelmente normal e nem na possibilidade inesgotável de compra, troca, uso ou venda de mercadorias. A liberdade como prática sobre si mesmo, como cuidado do tempo, das coisas e das pessoas em torno de si, como domínio de suas próprias paixões (a *enkrateia* e a *sophrosyne* gregas), não redunda no mero exibicionismo do gesto ou das formas, em virtude do que as clínicas de estética serviriam. É necessário recuperar e pensar o conteúdo da estética da existência grega (a associação entre *tekhne* e *bios*) como uma tarefa de todos os dias à vida daquele que a si mesmo se impunha uma atenção permanente, a ponto de muitas vezes deixar o exemplo para além da morte, o exemplo de um belo *êthos*, no falar, no ouvir, na maneira de caminhar e de responder a certos acontecimentos,[318] cuja proveniência remonta a *Odisséia*, como mostra Werner Jaeger.[319] A história da

---

[317] O processo de *Aufklärung*, nas múltiplas formas, princípios e críticas filosóficas que incorporou na sua história desde o século XVIII, faz parte de um processo mais amplo: o de *secularização*. Na gênese desta palavra encontramos *saeculum*, que na *Vulgata* (São Jerônimo) foi usada para traduzir *kosmos* numa acepção negativa: o "momento presente", em oposição à eternidade. Nos meados de Setecentos, com Voltaire, se falará em uma "filosofia da história" e por mais diferentes que sejam as filosofias que seguiram se vinculando à história, em todas há uma crença em comum, diz Fernando Catroga: as tarefas e desafios humanos devem ser resolvidos no tempo histórico, com e através do próprio tempo histórico. Cf. CATROGA, F. "A semântica da secularização". In: *Entre deuses e Césares*. Coimbra: Almedina, 2006.

[318] O conceito de *êthos* em Foucault a partir dos antigos: « L'*êthos* de quelqu'un se traduit par son costume, par son allure, par sa manière de marcher, par le calme avec lequel il répond à tous les événements, etc. (...) L'homme qui a un bel êthos, qui peut être admiré et cité en exemple, c'est quelqu'un qui pratique la liberté d'une certaine manière ». FOUCAULT, M. « L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, IV, p.714.

[319] Diz Jaeger: « A nobreza da *Odisséia* é uma classe fechada, com intensa consciência dos seus privilégios, do seu domínio e dos seus costumes e modos de vida refinados. Em vez das grandiosas paixões das figuras sobre-humanas e dos trágicos destinos da *Ilíada*, deparamos no novo poema com grande número de figuras de estatura mais humana. Todos têm algo de humano e amável; nos seus discursos e experiências domina o que a retórica posterior apelidou de *ethos*. (...) Nobres ou plebeus, todos os membros desta sociedade conservam o distintivo comum do decoro em todas as situações ».

moral como arte da vida, *tekhne tou biou*, retorna à atualidade como a antítese de um tempo que garante a liberdade nos termos da lei e rege pela norma os comportamentos mais íntimos, sobre os quais sempre se volta a falar e a exibir, e cada vez mais abertamente, para encontrar a verdade que autoriza a ser quem se é, a qual, por sua vez, justifica as ações ou omissões que não se quer, para si mesmo ou para outros, admitir. O estudo acerca da moral grega e romana por parte de Foucault permite a distância crítica do pensamento em relação ao modo como hoje nos conduzimos para, quem sabe, retornar ao presente como desafio à ausência de um valor e de um princípio únicos sobre o mundo, acontecimento que Nietzsche anunciou como a *morte de Deus*.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.43

Capítulo 8. A racionalidade do poder moderno: sujeitos de vida

> Lá fora faz um tempo confortável / A vigilância cuida do normal.
> Zé Ramalho, *Admirável gado novo.*
>
> É suspeito copiar frases que estão expostas para os clientes lerem, perguntou Cipriano Algor, Lê-las é normal, copiá-las não, e tudo o que não seja normal é, pelo menos, suspeito de anormalidade.
> José Saramago, *A caverna.*

Caso se considere o modo como somos, pensamos e agimos como questão *moral*, o *ethos* no sentido grego mais amplo de hábitos e costumes (*mos* no latim), a preocupação com a moral no trabalho de Foucault antecede sua explicitação a propósito da *história da sexualidade*,[320] através da qual pôde recuperar, do primeiro para o segundo volume, o sentido de moral mais próximo do *êthos* originariamente pensado como morada,[321] como "ética", ou ainda, modo de agir e *relação consigo*.[322] Isso não significa que Foucault tenha feito uma história de costumes, mas de considerar o quanto em nosso modo de agir e pensar, atualmente, se inscrevem contingências que qualificam e separam os indivíduos ao longo da história, conforme a natureza de seu comportamento, de tal modo que mudam as relações humanas a depender de como o outro aparece e a ele se responde, em termos de ação. A *História da loucura*, por exemplo, contava, sob seu pano de fundo, a história de nossa moral pela repartição dos indivíduos entre loucos e sãos, decorrente de uma alienação da loucura que, como signo dos poderes míticos e absurdos no mundo, da Idade Média ao Renascimento, chega à calma meticulosa do saber psiquiátrico na modernidade. Foucault escreve a « arqueologia desse silêncio », ao qual a « experiência da loucura » se inscreve desde o grande internamento no século XVII até o diálogo definitivamente interrompido entre razão e desrazão, no fim do século XVIII.[323] Mais do que uma história moral da perspectiva de nossa

---

[320] FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética », *op.cit.*, p.262.

[321] Estou aqui estou pensando no sentido mais arcaico de *êthos*, como morada, segundo a intepretação de Heidegger sobre Heráclito (B 119). Cf. HEIDEGGER, M. « Sobre o humanismo ». In: SARTRE, J-P.; HEIDEGGER, M. *Os pensadores*: Abril Cultural, 1973. *Ethos* e *êthos* não se separam totalmente no grego, já que o primeiro deriva do segundo (*êthos* aparece mais arcaicamente na *Ilíada* de Homero como morada de animais e n' *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo como maneira de ser, hábito ou caráter de alguém, mas muitos de seus sentidos se refletem em *ethos*, ao significar, por exemplo, em Tucídides, hábito de alguém. (Cf. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1954). A questão filosófica, suponho, é investigar o quanto o modo de ser histórico, a *morada histórica*, integra a *morada pessoal*, e o quanto, inversamente, o modo de agir e pensar de uma pessoa ou grupo reflete nos hábitos e costumes, e nas circunstâncias, do tempo em que se vive. Tarefa para o historiador do pensamento.

[322] *Idem*, p.265.

[323] Cf. FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1987. Em *A ordem do discurso*, Foucault fala sobre a ambigüidade da palavra do louco: « Durante séculos a palavra do louco, na Europa, não era ouvida, ou então, se era ouvida, era escutada como uma palavra de verdade. De qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela

constituição pelos saberes e como sujeitos de saber, as genealogias de Foucault, mesmo como uma *arqueologia do silêncio*,[324] não diziam às pessoas *o que deviam* ser, pensar ou fazer, mas mostravam como os mecanismos de coação agiam sobre as ações e os pensamentos e assim ensinavam aos seus leitores *o que se podia* fazer, como escolha ética de sua existência.[325] Uma história da moral como vontade de verdade na expectativa de uma abertura ética como experiência de saber por parte de seus leitores.

É interessante notar que se Foucault constata o quanto a moral se converte em lei na história do Ocidente, ou seja, é juridificada a partir da Idade Média[326] e, além disso, percebe o quanto a lei se tornou norma, do século XVIII em diante, lei vinculada, como veremos, a saberes a respeito do homem, é possível pensar a história da normalização dos corpos, repartidos entre loucos e sãos, delinqüentes e cidadãos de bem, como a história da moral encoberta por uma vontade de verdade e, ao mesmo tempo, exposta pela arte de distribuir prêmios e castigos, saúde e enfermidade, virtudes e vícios, a depender sempre de cada caso, ou seja, da biografia e da natureza de quem é individualmente avaliado. A questão da genealogia nietzscheana sobre o valor da moral leva, portanto, à questão sobre o valor da verdade, em cuja dinâmica se inscreve, evidentemente, uma vontade de

---

razão, no sentido estrito, ela não existia". A ambigüidade do discurso do louco não livra a loucura de sua cisão, desde a Idade Média, com respeito ao discurso e às práticas comuns entre as pessoas (no sacrifício da missa, no ato de um contrato...), pelo contrário, o afastamento entre razão e desrazão é acentuado e, no século XVIII, uma série de saberes e instituições se organiza justamente para escutar a palavra do louco e, assim, separá-las segundo critérios científicos a serviço da verdade ». Cf. *A ordem do discurso*, p.10 *et sec*.

[324] Aqui chamo *genealogias* o que também inclui seus primeiros trabalhos arqueológicos, como a *História da Loucura*, com base na resposta de Foucault a Dreyfus e Rabinow a propósito de três domínios da genealogia: « Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais ». FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética », *op.cit*, p.262.

[325] Cf. FOUCAULT, M. "Esthétique de l' existence". *Dits et écrits*, IV, p.732. A tese de que os livros de Foucault sobre o sujeito assujeitado, e a relação dos outros para com ele, já constituem livros de experiência moral, é explicitamente defendida pelo próprio Foucault quando, por exemplo, fala de sua *História da loucura* em *Entretien avec Michel Foucault* (entrevista com D. Trombadori) no fim dos anos 1970: "Parce que le livre a constitué pour moi — et pour ceux qui l'ont lu ou utilisé — une transformation du rapport (historique, et du rapport théorique, du rapport moral aussi, éthique) que nous avons à la folie aux fous, à la institution psyquiatrique et à la vérité même du discours psyquiatrique". FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, IV, 1980, p.45.

[326] Há dois aspectos para a história da juridificação da moral: 1. a juridificação e a codificação da experiência moral na organização do sistema penitencial no início do século XIII e seu desenvolvimento as vésperas da Reforma (Cf. FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, pp.29-30); 2. a história de tal juridificação, e do deslocamento das práticas de si para o código, no interior de outra história: a das técnicas de si, logo, história da « ética » como relação consigo. Diz Foucault no curso de 1982: « (...) não devemos nos deixar prender ao processo histórico posterior, que se desenvolveu na Idade Média, e que consistiu na juridicisação progressiva da cultura ocidental, juridicisação que nos fez tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana (...) ao contrário (...) a própria lei faz parte (...) de uma história bem mais geral, que é a das técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela ». Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.138.

poder, ou melhor ainda, poderes sem uma Vontade (subjetiva ou transcendental): como, pergunta Foucault, em nossas sociedades, se deu um valor à verdade a ponto de nos permitirmos cotidianamente seu controle, seu domínio sobre a vida?[327] Em outro lugar a questão permanece, a propósito da verdade sobre o sujeito que não somos e somos: « Como, por que e a que preço, temos nos empenhado em sustentar um discurso verdadeiro sobre o sujeito, sobre o sujeito que não somos, enquanto sujeito louco ou sujeito delinqüente, sobre o sujeito que, de modo geral, nós somos enquanto falamos, trabalhamos, vivemos, e enfim sobre o sujeito que, no caso particular da sexualidade, nós somos direta e individualmente para nós mesmos? ».[328]

Em *A ordem do discurso,* Foucault distingue três grandes sistemas de exclusão sobre o discurso: o interdito, a separação entre razão e loucura e, por fim, a vontade de verdade.[329] A *vontade de verdade* atravessa tantos séculos de nossa história[330] e, sobre um suporte e uma distribuição institucional, exerce no discurso um poder de coerção, de tal modo que a própria lei, por exemplo, a partir do século XIX, se apoia em saberes psicológicos, médicos, psiquiátricos, "como se a própria lei", diz Foucault, "não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso verdadeiro" (é o caso também da literatura dos séculos XIX e XX,

---

[327] Foucault admite, num comentário, que sua questão sobre a verdade é, por excelência nietzscheana: "pourquoi, en fait, sommes-nous attachés à la vérité? Pourquoi la vérité plutôt que le mensonge? Pourquoi la vérité plutôt que l'illusion? Et je pense que plutôt que d'essayer de trouver ce qu'est la vérité par opposition à l'erreur, il serait plus intéressant de reprendre le problème posé par Nietzsche: comment se fait-il que, dans nos sociétés, on ait donné cette valeur à 'la vérité', ce qui nous a placés sous son contrôle absolu?" (FOUCAULT, M. "Sur le pouvoir", *Politics, Philosophy, Culture*, p.106-7, Cf. *Dits et écrits*). Em Nietzsche se aprende que o saber, longe de ser neutro, apóia sobre a separação do verdadeiro e do falso cujos critérios não são nada científico. (Cf. NIETZSCHE, F. *Voluntad de poder*, I, 50 e 52, e 106-110.) Também Béatrice Han sobre a reapropriação do conceito nietzschiano de *vontade de verdade* por Foucault. Cf. HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault.* Editions Jérôme Millon, 1998). Han defende que em Nietzsche a vontade de verdade não é um conceito fundamental, mas uma derivação negativa (reativa e niilista) da vontade de poder e que em Foucault, ao contrário, a vontade de verdade é apresentada como um absoluto, tomando o lugar absoluto da vontade de verdade em Nietzsche. No meu modo de entender, creio que seja um exagero tanto supor que a vontade de poder em Nietzsche é algo absoluto como em Foucault o é a vontade de verdade. Vontade de poder e vontade de verdade são simulacros conceituais nietzscheanos para se compreender as formas que historicamente tomam o poder e o saber sobre o discurso e a ação. Como diz Foucault, a vontade de verdade precisa de um apoio institucional do poder (Cf. FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*), por outro lado, o poder se exerce mais eficazmente se conduzido por critérios de verdade (Cf. FOUCAULT, M.*Vigiar e punir.* Trad. Raquel Ramalhete. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 1996). Penso que não haja infidelidade, como julga Han, na apropriação de Nietzsche por Foucault do conceito de vontade de verdade, mas fidelidade ao próprio pensamento segundo o que Foucault pôde aprender com Nietzsche, sobretudo, no que respeita à apropriação como perspectiva e experiência da verdade.

[328] FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.308.

[329] Cf. FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*, pp.13 *et sec.*

[330] Foucault argumenta que depois dos poetas gregos do século VI a.C., com Platão, o valor do discurso verdadeiro, ou a verdade do discurso, se desloca do ritual para o enunciado, de como o discurso é feito ao que o discurso diz (*Ibidem*, p.15), « como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história ». *Ibidem*, p.14.

especialmente).[331] No entanto, a própria partilha do verdadeiro e do falso, e a conseqüente valorização da verdade a partir do que diz o discurso, como signo histórico de nossa vontade de poder, faz parte do sempre errar da própria da vida. Mesmo o historiador das racionalidades começa seu trabalho como filósofo do erro.[332] (A dicotomia entre o verdadeiro e do falso é mais uma das ilusões metafísicas que herdamos, já ensinou Nietzsche).

A avaliação do verdadeiro depende de relações de poder que cercam não apenas o discurso, na história de nossa sociedade, mas também o corpo, seus prazeres, seu comportamento, suas relações, cada vez mais minuciosamente, sob o apelo a saberes no centro dos quais se é posto e acompanhado (por uma instituição, um tratamento, um médico...), e pelos quais se é convencido, por exemplo, de uma doença ou periculosidade.[333] (O filme *Laranja mecânica*[334] é um bom exemplo: o acompanhamento experimental de um saber sobre o sujeito promete retirar toda sua violência sob um processo violentamente exercido sobre seu corpo, à custa de privá-lo de sua capacidade humana de ação, mesmo quando injustamente ofendido por outro). São poderes cuja racionalidade leva em conta o corpo como ser vivo, seja individualmente ou como espécie, em todo caso, o corpo vivo tanto no sentido de *zoe* como de *bios*, a animalidade do humano e a humanidade no animal, ou ainda, a vida enquanto fenômeno biológico e a vida enquanto modos de se viver, consigo e com os outros.[335] É o que Foucault chama

---

[331] *Ibidem*, p.19. A literatura também encontrou apoio no natural, no verossímel, na ciência (*Ibidem*, p.18). Basta pensarmos no romance de Zola na França ou nos poemas de Augusto dos Anjos no Brasil, ou antes ainda, no final do século XIX, no romance de Aluísio de Azevedo *O homem*, na epígrafe do qual se lê: « Quem não amar a verdade na arte e não tiver a respeito do Naturalismo idéias bem claras e seguras, fará, deixando de ler este livro, um grande obséquio a quem o escreveu ».

[332] Em "La vie: l' expérience et la science" Foucault cita Nietzsche para falar da relação entre o erro e a vida e, em seguida, cita seu mestre Canguilhem para mostrar que a separação do verdadeiro e do falso pressupõe a eventualidade do erro próprio à vida. A questão da verdade, fundamental na filosofia moderna do *Discurso do método* de Descartes à *Fenomenologia do espírito* de Hegel, pode ser recolocada no jogo da discussão filosófica: "Est-ce que toute la théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s' enracine dans les 'erreurs' de la vie?". FOUCAULT, M. "La vie: l' expérience et la science". *Dits et écrits*, IV, pp.763-776.

[333] Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p.85: sobre o nascimento da noção de *periculosidade*, escandalosa em termos de teoria penal, nos fins do século XIX: « o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível de suas infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamentos que elas representam ». *Ibidem*.

[334] Título original: *A Clockwork Orange* / Ano: 1971 / Direção: Stanley Kubrick / Roteiro: Stanley Kubrick, baseado no livro de Anthony Burgess.

[335] Para Agambem o objeto da biopolítica é a "vida nua" (*zoe*), o "simples fato de viver" entre os gregos, e não diretamente a "vida qualificada" (*bios*), "a forma ou o modo de viver próprios a um indivíduo ou grupo". O conceito de *campos* é o novo *nomos* moderno. Diz Agamben: « Toda a tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoe* e *bios*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como simples vivente, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada (...) Dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político,

de *biopoder*: uma técnica de governo que cuida da vida e daquilo que a vida produz ou é capaz de produzir, saúde, beleza, prazer, desejo, comportamentos... e mesmo a morte, no limite, é funcionalmente recebida por tal poder segundo aquilo mesmo que se pretende dela evitar: a dor, o medo, a decrepitude. Questão para a qual Norbert Elias dedicou uma obra cujo título me parece significativo, *A solidão dos moribundos*, quando, no mundo contemporâneo, a morte se distancia da vida, e dos vivos, a ponto de se tornar um mau gosto morrer.[336] A morte perde o caráter singular da vida que ela leva: "Quem, hoje, dá valor a uma morte bem executada?", pergunta Rilke no início do século XX, em seus *Cadernos de Malte Laurids Brigge*: "faz-se cada vez mais raro o desejo de ter uma morte particular. Mais um pouco e será tão raro quanto ter uma vida particular (...) morre-se das mortes oferecidas pela instituição".[337]

No caso de Foucault, a genealogia da vontade moral de verdade exige a compreensão do modo como os poderes cercam estrategicamente o sujeito, para conhecê-lo e controlá-lo, para fazer dele a experiência e a produção de uma verdade

---

entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política ». AGAMBEM, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.* Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Em todo caso, penso que o *bios*, como existência humana, é também parte do *biopoder*, cuja microfísica se dirige não apenas ao biológico do cidadão, mas àquilo que se faz e se pensa, ao modo de se viver, de sentir prazer e de agir: « a realização de suas virtualidades », como diz Foucault: « o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível ». (FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p.136). A biopolítica intensifica, sem dúvida, o cuidado com a vida do ponto de vista biológico, porém *bios*, na distinção clássica de Aristóteles de *zoe*, é uma espécie de *praxis* (*Política*, 1254 a). Como o problema de toda política são as ações e os discursos humanos, seus meios e seus fins, a biopolítica interfere na *praxis*, coletiva e individual, em função do ideal de vida que ela pretende atingir, vida como sáude, produtividade, seguridade... Cf. ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

[336] Entre outros temas em torno do morrer e do afastamento da morte na nossa civilização, Norbert Elias mostra o quanto a morte, da Idade Média aos Estados Modernos, se torna um evento menos público e mais privado, ou melhor, privatizado (Cf. ELIAS, N. *A solidão dos morimbundos*, p.25): "morrer é no presente uma situação amorfa, uma área vazia no mapa social. Os rituais seculares foram esvaziados de sentimento e significado". (*Ibidem*, p.36) O tratamento dos cadáveres e o cuidado das sepulturas passa das mãos da família a especialistas remunerados (*Ibidem*, p.37). "Para a possível clientela, a morte se tornou de mau gosto". (*Ibidem*, p.39). O afastamento da morte revela o aumento do poder dos vivos (para Foucault: o aumento do poder sobre a vida): "São os vivos que exigem reverência pelos mortos, e têm suas razões", diz Elias: "Essas incluem seu medo da morte e dos mortos; mas muitas vezes também servem como meio de aumentar o poder dos vivos". (*Ibidem*, p.40).

[337] Nos *Cadernos de Malte Laurids Brigge* (

(sujeitá-lo como objeto de saber e convertê-lo em sujeito da própria verdade, segundo dispositivos e técnicas tais como a sexualidade e a confissão). Penso que haja uma questão moral, enquanto vontade de verdade, no fundo da história (bio) política do homem moderno: como somos governados, por quais saberes, por quais poderes? Nas últimas obras de Foucault, inversamente, o exercício de poder sobre si mesmo, em cujo aprendizado se encontra, nos termos gregos, uma finalidade política (qual seja, o governo dos outros[338]), se converte no ponto de partida para a proposta de uma ética na atualidade: como posso governar a mim mesmo para, senão necessariamente dominar, conviver com os outros sob a medida possível, e algumas vezes transgressiva, do uso da liberdade?

A compreensão da biopolítica, e do poder específico dos Estados modernos, depende da gênese de um poder que Foucault chama de *pastoral*.[339] Antes de criticar o processo de racionalização das sociedades modernas, tal como a escola de Frankfurt, Foucault prefere descrever racionalidades concretas, pela narrativa de histórias, clássicas, modernas ou antigas, no decorrer das quais certos acontecimentos determinam a modificação em regiões da experiência humana: a loucura como doença, a delinqüência como crime, a sexualidade como desejo[340] (e nos últimos trabalhos, a ética como cuidado de si). A história das racionalidades revela como no domínio de uma prática ou de um discurso se produzem verdades e se constitui uma « ciência » (Foucault se concentra na análise das ciências humanas[341]), por meio da qual, a constituição de um sujeito de um lado e de um

---

[338] Cf. PLATÃO. « Alcibiades ». In: *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar e Francisco Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. Cf. interpretação de Foucault sobre *Alcibíades*: *Hermenêutica do sujeito* (1982).

[339] O desenvolvimento do Estado moderno se explica, de um lado, por uma progressiva centralização jurídica do poder, quando o soberano, pouco a pouco, priva das armas os menos poderosos, e deste modo confisca tanto a justiça, quanto a circulação dos bens (processo que se inicia na Alta Idade Média e amadurece na grande monarquia medieval, em fins do século XII). Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Conferência III.; de outro lado, a proliferação de um *poder pastoral*, também contribui para o domínio do Estado moderno e de seu governo sobre os homens. (Cf. FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim". In: *Dits et écrits*, p.144). Não haveria o *Leviatã* dos séculos XVII e XVIII sem uma burocracia centralizada, de caráter estatal, e um poder cuja gênese pastoral levará em conta a vida de indivíduos vivos e atravessará, para além do *corpus* do Estado, a normalização e o cuidado dos corpos humanos no mundo contemporâneo.

[340] Se em Kant a filosofia procura impedir que a razão ultrapasse os limites da experiência, com os Estados modernos, sobretudo no século XIX, a filosofia tem feito uma crítica (*Kritic*) aos abusos de poder por parte da racionalidade política. E embora seja evidente o laço entre a racionalização da sociedade e as arbitrariedades do poder moderno, não basta, diz Foucault, "denunciar a razão em geral. O que é preciso recolocar em questão, é a forma da racionalidade existente". FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim". In: *Dits et écrits*, IV, p.161.

[341] Pergunta Foucault: « se perguntarmos a uma ciência como a física teórica ou a química orgânica quais as suas relações com as estruturas políticas e econômicas da sociedade, não estaremos colocando um problema muito complicado (...) Se, em contrapartida, tomarmos um saber como a psiquiatria, não será a questão muito mais fácil de ser resolvida porque o perfil epistemológico da psiquiatria é pouco definido, e porque a prática psiquiátrica está ligada a uma série de instituições, de exigências econômicas imediatas e de urgências políticas de regulamentações sociais? ». Foucault

objeto de outro, é elaborada por regras racionalmente precisas e formas institucionais.

Omnes et singulatim é o nome do ensaio no qual Foucault reconstitui a história de dois modos distintos de governar os outros, duas tecnologias de poder: gregos e hebraicos. O Deus como pastor, o pastor como guia, o povo como rebanho, segundo a tecnologia hebraica, se contrapõem à forma grega de governar, sob o princípio e unidade da lei e da cidade.[342] A junção de tais modelos se converte no mecanismo moderno de poder sobre a vida, entre a lei da cidade e a saúde da espécie, entre sujeitos de direito e indivíduos vivos, ou ainda, entre cidadãos de um Estado e população de um planeta.

Enquanto a cidade pode ser deixada por um cidadão sem que suas leis se rompam, e tal como uma teia de aranha, na metáfora de Sólon, resiste às maiores e menores ofensas,[343] as ovelhas não podem se afastar do poder que por elas vela cuidadosamente em proveito do grupo. O acompanhamento individual sobre cada ovelha no dia-a-dia do grupo, entre os hebreus, se aperfeiçoa ainda mais na prática de governo do cristianismo: o pastor (político) não cuida apenas da vida e da saúde de quem governa, mas das ações e dos pensamentos, do bem ou do mal que são capazes de fazer ao longo de toda uma vida, do nascimento ao juízo final. O conhecimento se dirige mais aplicadamente ao outro, seja com respeito aos seus pecados públicos ou ao que se passa privadamente na alma de cada governado. A apropriação de duas técnicas de cuidado e de conhecimento de si, usadas entre os pitagóricos, estóicos e epicuristas, se desloca para fins de condução moral e política do indivíduo, quais sejam: o exame e a direção de consciência. Contudo, tratava-se menos de um trabalho do eu sobre si mesmo (a *ascética* do pensamento moral antigo), pela escuta, por exemplo, do conselho de um mestre ou amigo, do que de

---

menciona *A história da loucura* a propósito da psiquiatria e *O nascimento da clínica* a propósito da medicina. Cf. FOUCAULT, M. « Verdade e poder ». In: *Microfísica do poder*, p.1-2.

342 Foucault reflete sobre algumas diferenças fundamentais entre os dois modelos políticos: 1. Na cultura hebraica, o pastor é aquele que exerce seu poder mais sobre o rebanho que sobre a terra (ao rebanho Deus promete uma terra), ao passo que para os gregos os deuses possuíam originariamente a terra e a partir dela se davam as relações entre os homens. 2. Enquanto para os hebreus a existência do rebanho dependia diretamente da existência do pastor, para o agrupamento e a condução, para os gregos a lei é que dava unidade à *polis* e, portanto, às suas vidas, de tal modo que a divindade e o rei gregos eram responsáveis pela salvação da cidade quando prestes ao perigo, ao passo que entre os hebreus devia se salvar as ovelhas todos os dias, de sua fome e sede, daí a « benevolência constante, individualizada e finalizada" do pastor. (FOUCAULT, M. « Omnes et singulatim », *op.cit.*, p.138). 3. « O exercício de poder entregue ao líder grego era um dever glorioso, que prometia a 'imortalidade'; a 'bondade pastoral', ao contrário, está muito mais próxima da 'abnegação'. Tudo o que faz o pastor, ele o faz para o bem de seu rebanho ». *Ibidem*, p.139.

343 Interessante a imagem de teia de aranha que Sólon usa para se pensar a lei: « Sôlon comparou as leis a teias de aranha, que se mantêm intactas quando qualquer objeto leve e flexível cai nelas, enquanto qualquer coisa maior irrompe e vai adiante ». LAÊRTIOS, D. *Vida e doutrina de filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977, p.27.

uma alma por cujos segredos o pastor, aquele quem dirige a consciência, jamais dorme. Para essas técnicas de exame de si e confissão cristãs, segundo a escuta de um diretor de consciência, o fim (moral) é sempre o mesmo: renúncia do eu, aniquilação de si, em uma palavra, a mortificação na terra para a vida no céu,[344] sob a forma (política) da obediência. O que interessa é perceber, com a leitura de *Omnes et singulatim*, como duas tradições inicialmente distintas puderam, por uma astúcia na história do Ocidente, verem-se não mais uma *diante da* outra, porém uma *na* outra: as leis e o pastor, os cidadãos e as ovelhas, os gregos e os hebreus, em prol não mais de uma negação do eu, mas de um proveito da vida (*zoe*) e das formas de vida (*bios*).

Claro, os jogos políticos em torno da morte, da obediência, da confissão, esses jogos do cristianismo, enfim, deram aos pastores políticos de nosso tempo um ouvido mais à escuta e uma visão cientificamente perscrutadora para o desempenho dos homens na vida social, sem que necessário fosse prometer o além, nem exigir a renúncia do eu ou a negação do corpo. Em contrapartida, deram aos indivíduos mais vontade de falar de si, sob uma sensação mais presentemente contínua, e nem sempre desagradável, da vigilância. O pastor, sob a metáfora de seu sentido político, conduz cada vez mais difusamente seu poder por tão múltiplos "pastores" existir, médicos, psicólogos, psicoterapeutas, para os problemas de toda a espécie e as soluções de todo o gosto, ao passo que as ovelhas falam e se mostram

racionalidade política, converte-se no pastor que zela por si mesma, enquanto a cidade lhe exige boa disposição dentro dos termos da norma e da lei e, ao mesmo tempo, cada cidadão é o pastor que vigia o rebanho, pela segurança jurídica e biológica da espécie à qual pertence.

A *razão de Estado* dos séculos XVI e XVII, em contraposição ao modelo político que aproximava a ordem da terra ao reino dos céus, reclama um governo capaz de potencializar a máquina do Estado como um fim em si mesma, não mais sob os princípios antigos da sabedoria (*sapientia*) e da prudência (*prudentia*), mas segundo uma técnica de intervenção moral sobre a vida dos indivíduos: a *polícia* (*Politizei*). A polícia da idade clássica não é "uma instituição ou um mecanismo funcionando no seio do Estado, mas uma técnica de governo próprio do Estado".[347] De tudo o que a polícia se ocupa, da religião, dos edifícios públicos, da segurança, do comércio, das artes, o que está em questão é a qualidade moral da vida. "É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia".[348] A polícia é uma técnica de intervenção moral sobre a vida social e, ao mesmo tempo, uma instituição de controle sobre a ética de cada vivente, de cada ser humano. Ainda em nossos dias se utiliza o conceito *poder de polícia*.[349] Seu serviço está na fiscalização do comércio, da saúde e da propriedade urbana, e na polícia propriamente dita, como parte do poder executivo. O termo *polícia* (*Politizei*), no início dos Estados modernos, serviu para uma gama de atividades com base nas quais o governo cuidava da vida de quem vivia, no trabalho, no lazer, nas ocupações de todos os dias. O Estado se torna o novo pastor, mais do que isso, ele multiplica os poderes do pastor. Sua potência depende do quanto bem vivem seus governados, se com higiene,

---

[347] *Ibidem*, p.153. Em *Omnes et singulatim* Foucault recorre a autores dos séculos XVI e XVII, tais como Turquet e N. de Lamare , para mostrar como o pensamento político da época contava com a administração da polícia (*Politizei*) nos âmbitos da justiça, das finanças e do exército. (Cf. *Ibidem*, Conferência III). "Em suma, a vida é o objeto da polícia: o indispensável, o útil e o supérfluo. É a polícia que permite aos homens sobreviver, viver e fazer algo além disso". *Ibidem*, p.157.

[348] *Ibidem*, p.155. Cf. também *La technologie politique des individus* sobre a função de cuidado individual e de regulamentação social por parte da polícia, retirada de *Traité de la police* (de Lamare, 1705): « La police veille à tout ce qui touche ao bonheur des hommes » e « La police veille à tout ce qui réglemente la societé » (FOUCAULT, M. « La technologie politique des individus ». In: *Dits et écrits*, IV, p.823). E, neste mesmo ensaio de Foucault, a referência a outro teórico, J.H. Justi retirada de *Élements de police* (1756), a propósito da diferença entre *die Politike* e *die Politizei.* Diz Foucault: « *Die Politik* est foncièrement à ses yeux la tâche négative de l' État. Elle consiste, pour l' État, à se battre contre ses ennemis de l' intérieur comme de l' extérieur, usant de la loi contre les premiers, de l'armée contre les seconds. La *Polizei*, en revanche, a une mission positive, et ses instruments ne sont pas plus les armes que les lois, la défense ou l' interdiction. Le but de la police est d' accoître en permanence la production de quelque chose de nouveau, censé consolider la vie civique et la puissance de l' État. La police gouvernne, non par la loi, mais en intervenant de manière spécifique, permanente et positive dans la conduite des individus ». *Ibidem*, p.825.

[349] Segundo Caio Tácito (*O poder de polícia e seus limites*), o « poder de polícia é, em suma, o conjunto de atribuições concedidas à Administração para disciplinar e restringir, em favor do interesse público adequado, direitos e liberdades individuais ». Cf. CAIO, T. « O poder de polícia e seus limites ». Apud: WENDT, E. *Ensaio sobre o poder de polícia da administração pública frente à intervenção na propriedade urbana*. In: http://www.advogado.adv.br/artigos/2000. (Acesso em maio de 2007).

segurança, emprego, entre o índice de mortos e vivos, como forças potencialmente produtivas sobre as quais, e em razão das quais, se governa. Como instrumento de uma *razão de Estado*, a gênese pastoral do poder é o caminho para se compreender de que modo a polícia continua e se modifica nas nossas sociedades.

No século XVIII uma das grandes novidades para as técnicas de poder foi o surgimento da *população*, como problema econômico e político, mostra Foucault em *A vontade de saber*.[350] A *arkhe* da tecnologia moderna de governo se estabelece na vida de cada um como objeto de preocupação de todos. "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão".[351] Se o *bios politikos* de Aristóteles se constituía pelo exercício de duas atividades, a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), a política do homem moderno se sustenta por um discurso e uma prática que valorizam, sobretudo, o labor e a produção dos indivíduos em uma sociedade.

Associar a multiplicidade de homens, no ápice da explosão demográfica, ao crescimento dos aparelhos de produção, é uma das primeiras tarefas da biopolítica.[352] A racionalidade de tal poder se apóia, basicamente, em dois pólos: nas disciplinas do corpo e no controle regulador da população.[353] Corpo enquanto máquina e corpo enquanto espécie, objetos de um mesmo poder sobre a vida, que

---

[350] "Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com 'sujeitos', nem mesmo com um 'povo', porém com uma 'população', com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat". FOUCAULT, M. *A Vontade de saber*, p.28.

[351] *Ibidem*, p.134.

[352] *Ibidem*, p.131-132. Em *Vigiar e punir*, Foucault observa que o desenvolvimento das disciplinas sobre o corpo dependeu da correlação do homem ao capital, quando se deu a explosão demográfica do século XVIII paralelamente ao crescimento do aparelho de produção. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.192. A formação de uma sociedade industrializada, de um capital não mais monetário apenas, nem constituído maioritariamente por terras, porém por estoques, máquinas, mercadorias, incentivou a apropriação das técnicas de controle populacional por parte das classes mais altas. No século XVIII, diz Foucault em *A verdade e as formas jurídicas*, "o grande problema do poder na Inglaterra é o de instaurar mecanismos de controle que permitam a proteção dessa nova forma material da fortuna". (*Ibidem*, p.101). A *Polícia*, como instituição de segurança, foi criada na Inglaterra por Colquhoun: "era alguém que a princípio foi comerciante, sendo depois encarregado por uma companhia de navegação de organizar um sistema para vigiar as mercadorias armazenadas nas docas de Londres" (*Ibidem*). Foi preciso um novo programa de organização dos espaços, preparação dos corpos, controle do tempo, para ajustar gente e capital, por parte sobretudo daquelas instituições não propriamente estatais, de cujas práticas nasceram os mais diversos domínios de saber e poder sobre o corpo. O capital não se desenvolveria sem a inclusão de uma multidão de indivíduos em aparelhos específicos, sob um cuidado permanente do que fazem, do que estão prestes a fazer, de como fazem, de por que fazem. E este controle não se tornaria mais minucioso se as exigências do capital, e o fato de ele ter se tornado mais complexo, não fosse algo historicamente realizado.

[353] FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p.131. A primeira forma, à qual Foucault se dedica em *Vigiar e punir*, é desenvolvida a partir do século XVII, por via do adestramento dos corpos, da extorsão de suas forças, da vigilância intensiva, no exército, na escola, nas fábricas, nos hospitais e nas prisões, nas instituições num primeiro momento, sem a elas historicamente se reduzir. O segundo pólo do biopoder investiu na população enquanto um órgão da espécie, um órgão vivo e complexo, com suas taxas de nascimento e mortalidade, longevidade, nível de saúde, com o apoio de saberes como a Estatística.

adestra, regula, distribui funções, normaliza as forças e incentiva a produção (de saberes, desejos, doenças, curas, capital). A articulação dos dois corpos, o disciplinar e o biológico, não é feita especulativamente, « mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX: o dispositivo da sexualidade será um deles, e dos mais importantes ».[354] Ao contrário de se supor uma moral ascética para desqualificação do corpo na emergência do capitalismo, a vida, os fenômenos da vida, se integra cada vez mais, desde o século XVIII, ao campo de técnicas políticas. O controle dos nascimentos, óbitos, epidemias, as medidas sanitárias, são aperfeiçoados na administração do Estado e, socialmente, produzem sistemas de seguridade e de previdência, contra a possibilidade natural da morte e sob a garantia política de mais vida: « Pela primeira vez na história », diz Foucault, « biológico reflete-se no político ».[355]

Na racionalidade do poder régio, em razão do qual todo o sistema jurídico moderno foi construído, ora para justificar seu poder, ora para limitá-lo[356] segundo o modelo da soberania, o poder se exercia muito mais sobre a morte que sobre a vida, conforme sua gênese no *patria potestas* romano,[357] embora tal instituto, penso, tenha sido historicamente deslocado da esfera privada ao domínio público. O Estado moderno resguarda tal privilégio de poder, porém menos incondicionalmente, pois se no ritual do suplício o rei matava seu súdito como réplica imediata à infração cometida,[358] em Hobbes, é a eventualidade da guerra que permite ao soberano dispor "indiretamente" da vida e da morte de seu súdito.[359] O poder soberano, em todo caso, se funda no direito de *causar* a morte ou *deixar* viver,[360] ao passo que a racionalidade do poder moderno, por sua gênese pastoral, corresponde a utilidade do corpo à saúde da população, de tal modo que encontra na vida dos indivíduos o princípio de seu investimento e a finalidade de suas estratégias. Não mais o confisco do corpo, mas a maximização de suas forças. Não mais o apelo à morte, mas as exigências da vida, inclusive o que lhe é supérfluo. A própria guerra se justifica menos pela conservação jurídica do soberano (do Estado)

---

354 *Ibidem*, p.132.
355 *Ibidem*, p.134.
356 Cf. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. « Aula de 14 de janeiro de 1976 ». Trad. Maria Eramntina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
357 Foucault lembra que este poder é derivado do *patria potestas* romano, com base no qual o pai podia 'dispor' da vida de seus filhos e escravos, já que as tinha 'dado'. Cf. FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p.127.
358 Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, capítulo sobre o suplício.
359 Diz Hobbes: "quando a defesa do Estado exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação, porque de outro modo teria sido em vão a instituição do Estado, ao qual não têm o propósito ou a coragem de defender". HOBBES, T. "Leviatã". In: *Os pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.134.
360 FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p.130.

do que pela sobrevivência biológica das populações.[361] Trata-se de fazer viver e deixar morrer, diz Foucault, não o inverso. No lugar de se voltar aos sujeitos de direito, o poder se ocupa dos sujeitos de vida.[362] Com o passar dos tempos, mais o Estado se afasta do príncipe, mais a sociedade se aproxima da polícia. Não é à toa que a lei, fundada por excelência na morte, esteja se tornando cada vez menos lei e mais norma. Norma que ordena, classifica, distribui, corrige e, sobretudo, valora a vida e o modo de se vivê-la. Norma que não pune a todos, pois trata de alguns e controla a maioria (mesmo no caso da punição, a norma serve de apoio à sentença judicial: o comportamento de Meurseault, narrador de *O estrangeiro* de Albert Camus, é observado no júri pelo fato de não ter chorado no velório e no enterro de sua mãe, fato que contribui para a sua condenação). Norma, mais uma vez, para a qual a lei é apenas o instrumento de sua eficácia e pela qual se rege a pontualidade nas empresas, a reforma moral do delinqüente, a premiação do funcionário mais produtivo do mês, de acordo com o programa ao qual se está submetido. Embora no latim *norma* queira dizer esquadro e *normalis* perpendicular, como diz Ganguilhem,[363] no século XIX, ensina François Ewald, norma « já não será um outro nome para regras, antes vai designar ao mesmo tempo um certo tipo de regras, uma maneira de as produzir e, sobretudo, um princípio de valoração (...) a sua referência já não é o esquadro, mas a média; a norma toma agora o seu valor de jogo das oposições entre o normal e o anormal ou entre o normal e o patológico ».[364] A lei não desaparece, diz Foucault, nem as instituições de justiça, mas ela passa a funcionar mais como norma, ao passo que o direito "se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras".[365] Se o fundamento dos códigos estava no corpo do rei, de modo que morria quem o lesionasse, agora é a saúde da espécie que a lei protege, por via da norma. "Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida".[366] E a norma se sustenta na difusão do discurso verdadeiro sobre as ações e os pensamentos, sobre o que se é e quem é o outro.

---

[361] "As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver". *Ibidem*, p.129.
[362] O poder, diz Foucault, "não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida". *Ibidem*, p.134.
[363] GANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1966, p.177.
[364] EWALD, F. Foucault. *A norma e o direito*. Lisboa: Comunicação e Linguagem, 1993, p.79.
[365] FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p.135.
[366] *Ibidem*.

O homem moderno se vê entre a cidadania que lhe garante o direito e a norma que lhe exige a vida — o tempo, a capacidade, o desempenho, a produtividade, a iniciativa — para lhe devolver vida: um bom emprego, um *hobby*, um corpo perfeito, uma prole saudável. Enquanto sujeitos *de direito* somos também sujeitos *de vida* (e a 'vida' se aproveitou destes novos poderes para reivindicar seus 'direitos'[367]). Somos sujeitos de um corpo e sujeitos de uma espécie, mais do que sujeitos de uma lei ou de um sistema jurídico. Em termos simbólicos, o rei dá lugar aos pastores e o indivíduo está mais próximo do rebanho que da cidade (isso não significa que a lei não gerencie nossa vida, nem que não possamos pela lei garantir certo modo de viver em certa comunidade, antes, quer dizer que para boa parte de nossos problemas a norma oferece soluções, de remédios para a tristeza a conselhos vocacionais, cuja possibilidade é mais real e imediata que possíveis decisões judiciais ou legislações do Senado em favor do indivíduo). O fato de estarmos vivos faz o *presente* ser o tempo no qual estamos. E o *presente* faz de nossa vida o fim último do bom funcionamento de tudo, a realidade material de sua ficção. Ficção que é, ao mesmo tempo, o que somos enquanto pensamos e agimos, a pluralidade de todos os pensamentos e a casualidade de todas as ações na vida em comum, que desde antes de nós existirmos já se trazia na linguagem, nos discursos, nas práticas, mas que continua e se modifica porque não deixamos de existir.

Como a possibilidade da vida humana é histórica, ou seja, seu sentido se dá no encontro com outros no tempo em comum de diferentes sentidos, o biopoder extrai não apenas o que há de biológico em termos de forças e aptidões para a sociedade, mas incita o que pode ser aproveitado, divulgado, analisado, enquanto modo de agir. Ou seja, não há um poder sobre a vida ou uma política sobre os fenômenos populacionais da vida e seus efeitos (saúde, natalidade e mortalidade, seguros de acidente...) que não seja também um governo individual do comportamento, do modo como se vive. Cada vez que se autoriza ou não a fumar

[367] Diz Foucault: "Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. O 'direito' à vida, ao corpo (...) esse 'direito' tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional de soberania". (*Ibidem*, p.136.) Aqui, creio, pode ser feita a associação entre a vida enquanto *bios* e a vida enquano *zoe*: a aplicação do poder sobre a vida do vivente, como seu objeto, é a contrapartida, e a possibilidade histórica, para as formas de vida reividicarem seu lugar e sua expressão, no exercício aberto das relações de poder. Claro que a vida pode reivindicar o controle dos alimentos, o sistema de esgoto ou, ainda, exigir dos governos uma medida contra a poluição, seja visual, sonora ou atmosférica. Mas a vida também reivindica a realização de suas virtualidades, de suas possibilidades de sentido: « o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível ». *Ibidem*, p.136.

em lugares públicos, que se proíbe ou se autoriza o uso de certa droga, que se divulga o modelo de beleza dos corpos, o poder não deixa de interferir na escolha pessoal de alguém, ou de um grupo, à medida que racionalmente cuida da saúde e do bem-estar em geral. Contudo, a vida, enquanto existência humana e formas de vida, também pode resistir a tais investimentos (sem resistência, insiste Foucault, não há poder), sobretudo no que diz respeito ao cuidado ético de sua intimidade, lugar onde o poder, em nossa sociedade, expõe e avalia os corpos como algo bom em si, a tal ponto que converte a possibilidade de experiência na relação consigo em prazer coletivo de assistir justamente o que não precisa ser visto, nem muito menos, discutido publicamente. (Um programa de TV como o *Big Brother*, mais do que expor o cotidiano de algumas vidas sem ter o que fazer, mostra o quanto submetemos nosso tempo ao juízo do comportamento alheio que, por sua vez, como um jogo de espelhos, avaliam o que foi dito, feito e pensado por quem na casa se deixa ver).

Se, por um lado, o biopoder aproveita a exposição do que fazem certas vidas na intimidade sem que tenham de fazer algo de belo ou, no mínimo, de curioso em termos do que pode o humano, por outro lado, é capaz de reprovar certas ações ou usos, de escolha intimamente pessoal, pelo perigo público que representam à saúde. Um bom exemplo, penso, é o uso das drogas.[368] Mais do que um problema legal, embora sempre exposto em termos de proibido e permitido e de *pró* ou *contra* (por um puritanismo, na opinião de Foucault[369]), trata-se de uma questão mais

[368] Obviamente, outros exemplos poderiam ser citados: penso na exigência de se ter um belo corpo, um corpo magro ou musculoso, como signo de boa saúde e produto de propaganda. Tal exigência biopolítica interfere também no modo de viver, em virtude, no caso, de academias, regimes e centros de estética, muitas vezes, sob o acompanhamento de alguma droga (anabolizantes, remédios de emagrecimento...) extremamente prejudical à saúde: uma contradição que se desenvolve nas malhas do biopoder, ao se pôr em risco a saúde em razão de uma aparência saudável do corpo.

[369] Foucault propõe as drogas como fontes de prazer: "Devemos estudar as drogas. Devemos experimentar as drogas. Devemos fabricar boas drogas — suscetíveis de produzir um prazer mais intenso. Penso que o puritanismo que está posto em relação à droga — um puritanismo que implica que se seja pró ou contra — é uma atitude errônea. As drogas fazem agora parte de nossa cultura. Do mesmo modo que há a boa e a má música, há boas e más drogas. E então, assim como não podemos dizer que somos 'contra' a música, não podemos dizer que somos 'contra' as drogas". (FOUCAULT, M. « Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l' identité ». In: *Dits et écrits*, IV, p.738). A analogia entre drogas e música parece, à primeira vista, forçada. Mas, em ambas as experiências, se valerem primeiramente como uma experiência, dependem do modo como alguém se relaciona consigo mesmo, desde que, no caso da mescalina para Huxley, « possua um fígado são e uma mente isenta de angústias ». (HUXLEY, A. *As portas da percepção*. Trad. Osvaldo de Araújo souza. 12. ed. Rio de Janeiro: Globo, p.12). Comenta Huxley: « O Ocidente só permite o uso irrestrito do fumo e do álcool. Todas as outras *Portas* químicas *na Muralha* são rotuladas como *estupefacientes* e seus consumidores ilegais são *viciados* ». (*Ibidem*, p.36). Em todo caso, a relação seja com a música ou com as drogas é efeito de uma relação consigo (contando, claro, que mesmo a música ruim não danifica o corpo como no caso da freqüência do uso das drogas). Boas drogas seriam, penso, drogas que destruíssem o mínimo possível o corpo com o prolongamento máximo de seu prazer, que é o prazer de alguém ficar consigo mesmo, a tirar o melhor proveito na relação com as coisas ou com o outro. Creio que é possível uma objetividade para se determinar a boa e a má música ou a boa e má droga, uma objetividade que não se separa da subjetividade de quem se arrisca a desprender-se de si sem perder o

médica e policial, supostamente legitimada pelo cuidado físico e mental dos indivíduos. Como diz Fernando Savater, o problema das drogas é o problema de perseguição às drogas[370], autorizado pelo discurso médico e controlado pela polícia. A lei, no caso, encontra apoio na norma para proibir uma prática que tanto biológica e psicologicamente, quanto política e socialmente, pode trazer mais riscos à comunidade que prazeres a quem usa o que se julga proveitoso usar, no tempo e na medida de seu proveito. Sem dúvida tal juízo é arriscado, e nem todos, nem em qualquer idade, nem com qualquer droga, nem a qualquer hora, são capazes de fazer adequadamente o uso de alguma substância, incluindo o álcool, sem perder o juízo de seu efeito (Huxley, um aristocrata e escritor inglês, era acompanhado por um bioquímico para a realização de suas experiências com a mescalina.[371] Baudelaire dizia que o efeito do haxixe não garantia nada além do temperamento, mais sensível naturalmente, daquele que fazia seu uso[372]. Os franceses, aliás, usam

---

rumo e o proveito das sensações. Diz ainda Huxley: « Algumas dessas novas *portas* seriam de natureza social e tecnológica, outras religiosas e psicológicas, e outras ainda dietéticas, atléticas e educacionais. Mas é inevitável que perdure, apesar de tudo, a necessidade de freqüentes pulsivos arredores de cada um. Precisar-se-ia, pois, de uma nova droga que aliviasse e consolasse nossos semelhantes que sofrem, sem lhes causar dano maior, após um período prolongado de tempo, do que o bem que ela lhes pudesse proporcionar de imediato (...) Teria de ser menos tóxica que o ópio ou a cocaína, menos propensa a produzir conseqüências sociais indesejáveis que o álcool ou os barbituratos, menos prejudicial ao coração e ao pulmão que o alcatrão e a nicotina dos cigarros. E, por suas características positivas, deveria produzir modificações mais interessantes na percepção, mais intrinsecamente proveitosas que a mera ação sedativa ou a propensão aos sonhos e às impressões de onipotência ou o escape às inibições ». (*Ibidem*, p.37). Huxley sugere a *mescalina*, o princípio ativo do *peiote*.

370 Cf. SAVATER, F. « Teses sociopolíticas sobre as drogas ». In: *Ética como amor-próprio*, pp.281-288. O problema das drogas como de perseguição às drogas é a *quarta tese* de Savater nesse ensaio, dentre as nove teses apresentadas como problematização sociopolítica das drogas. A perseguição, diz a *quinta tese*, « é uma derivação da perseguição religiosa: hoje, a *saúde* física é o substitutivo laico da salvação espiritual. As drogas sempre foram perseguidas por razões religiosas, mas ontem eram recriminados seus efeitos orgiásticos — e hoje os que causam no corpo — doenças, gastos com tratamento, improdutividade, morte — e na disciplina do trabalho ». (*Ibidem*, p.283). Diz Fernando Savater no início de seu texto: « não se fala do realmente importante na questão das drogas: suas possibilidades como fonte de prazer ou derivativo da dor, como estimuladoras da criatividade, como potencializadoras da introspecção e do conhecimento, numa palavra, seus aspectos de auxiliares válidos para a vida humana, a cujo título foram consumidas durante milênios, são consumidas hoje e continuarão sendo ». *Ibidem*, p.282,

371 Há, para Huxley, um proveito tanto estético, em termos de obsevação do que está em torno e de desprendimento de sua personalidade, quanto ético, por meio da contemplação, que a mescalina favorece: « Seja-me permitido acrescentar, antes de abandonar este assunto, que não há forma de contemplação, mesmo a mais passiva, que não possua seu conteúdo ético. No mínimo a metade de toda a moral é negativa, e consiste em evitar o erro (...) ». *Ibidem*, p.23.

372 N' *O poema do haxixe*, Baudelaire relata uma série de experiências com o haxixe, de outros ou suas, através das quais propõe uma reflexão sobre seu uso. E lembra bastante Schopenhauer, sobre a questão da necessidade do *caráter*, nessa advertência preeliminar: « Que as pessoas da sociedade e os ignorantes, curiosos de conhecer deleites excepcionais saibam claramente que não encontrarão no haxixe nada miraculoso, absolutamente nada além do natural excessivo. O cérebro e o organismo nos quais o haxixe opera só darão os fenômenos comuns, individuais, aumentados, é verdade, quanto ao número e a energia, mas sempre fiéis à sua origem. O homem não escapará à fatalidade do seu temperamento físico e moral; o haxixe será, para as impressões e os pensamentos comuns do homem, um espelho de aumento, mas sempre um espelho ». (BAUDELAIRE, C. *O poema do haxixe*. Trad. A.P. Marie Cambe. Rio de Janeiro: Clássicos Newton, p.60). E, no último capítulo, que se chama *Moral*, Baudelaire complementa: « convenhamos que o haxixe dê, ou pelo menos aumente a genialidade; esquecem que é próprio da natureza do haxixe diminuir a força de vontade, e que assim ele dá de um lado o que tira do outro, isto é, a imaginação sem a faculdade de aproveitá-la. Finalmente, supondo

uma expressão interessante para o governo e o proveito no uso de alucinógenos: trata-se de *vehiculer l'efect*). Embora o trabalho de veicular o efeito não seja fácil e o prazer nem sempre garantido, sobretudo quando o efeito é destruidor e o uso compulsivo, a exemplo do *crack*, uma questão pode ser posta: e isso justifica a proibição para todos de todas as drogas em qualquer lugar (mesmo em casa), quando sabemos que aumenta o número dos que convivem com alguma droga e nem por isso padecem de problemas físicos ou mentais, de tal modo que, mesmo entre os psicólogos, já se distingue os viciados dos usuários propriamente ditos, os que têm de usar por dependência e os que usam em certas ocasiões pelo prazer de usar, como parte da relação consigo? Em todo caso, sem entrar na polêmica sempre gerada pelo assunto, sobretudo em um país como o nosso, que enfrenta sérios problemas políticos, econômicos e sociais quando se trata do uso e do comércio bastante rentável das drogas, eu gostaria apenas de indicar uma questão que diz respeito diretamente ao biopoder e ao modo como de tal poder deriva uma valorização moral sobre certas escolhas e práticas (próprias a uma ética pessoal), a ponto de refletir no *corpus* jurídico e administrativo, os quais, por sua vez, são um reflexo de uma moralidade policialmente presente na nossa sociedade.[373]

---

que haja um homem bastante hábil e vigoroso para escapar a essa alternativa, não podemos esquecer outro perigo fatal, terrível, que é o de qualquer hábito. Todos se transformam rapidamente em necessidades. Aquele que recorrerá a um veneno *para* pensar breve não poderá mais pensar *sem* veneno. Já imaginaram o destino horrível de um homem cuja imaginação paralisada não saberia mais funcionar sem o socorro do haxixe ou do ópio? ». *Ibidem*, p.92.

[373] Se por um lado nossas sociedades proíbem uma série de usos, por prescrições médicas ou pela reação moral (decorrente sempre de uma história, claro), por outro lado abdica de outras que tiram ou incentivam o apetite, obrigam a dormir, motivam o trabalho, aumentam os músculos e permitem, admiravelmente, uma ereção tão longa quanto o tempo que se espera do prazer. Drogas que regulam e sem as quais dificilmente se suportaria o mecanismo de coerção de nossas sociedades (a função do *soma* em *Admirável mundo novo* de Huxley). Nesse caso, não são usadas como experiência de apreciação estética do mundo e das coisas, segundo os limites que se estabelece na relação consigo e com os outros, mas, antes, como um meio para normalizar a disposição, controlar os humores ou suprir a dor, em vista do que em si mesmo, por suas escolhas ou funções, não suporta mais viver. Antes de se fazer uma apologia aos alucinógenos que não se arrisca usar, por legalidade, medo ou escolha, penso que se pode colocar em jogo as dependências às quais se é levado, quando, por problemas demasiadamente humanos, se recorre às drogas por fuga de si ou tratamento, em vista de uma normalização.

Capítulo 9. O controle político da intimidade e a vontade de saber sobre o sexo como problema moral

> Poucos segundos depois, sentiu a mão acariciar-lhe os cabelos. Levantou, então, a cabeça e, do fundo do coração, escaparam-lhe as palavras: "Vou contar tudo a você".
> Arthur Schnitzler, *Breve romance de sonho.*

O poder sobre a vida não alcança apenas a visibilidade do que se mostra, mas também a invisibilidade do que se suspeita, examina e controla no cotidiano dos *corpos menores*[374], sob a astúcia de não se mostrar sempre, como fazia o corpo do rei no ritual público do suplício (conforme descreve Foucault em *Vigiar e punir* o modelo de poder entre os séculos XVII e XVIII, na idade clássica). É sobre uma realidade que está no corpo, mas não é fisiologicamente apenas corpo,[375] que as formas de poder e de saber na modernidade se articulam sobre o sujeito, qual seja, a *alma*. Claro, a alma não como entidade, representação ou modelo do corpo, mas como lugar, historicamente inventado e simbolicamente modificado,[376] a partir do qual discursos verdadeiros e práticas de controle se justificam, a alma como "efeito", portanto, "e instrumento de uma anatomia política. A alma, prisão do corpo".[377] Da alma como fim para o conhecimento da *idea* e princípio do governo de si, em Platão, à alma como objeto de uma hermenêutica do eu, dos estóicos aos cristãos, chega-se às almas do *homem da multidão,* ou melhor, dos humanos em meio à multidão, cujos segredos e disposições a política moderna desvenda à medida que explora racionalmente e distribui o valor de cada pessoa, segundo critérios rigorosos de um saber (mesmo no conceito de loucura várias espécies de *alma* habitam — o depressivo, o maníaco, o esquizofrênico... —, ou se afastando, ou se aproximando, do que seja *loucura* no processo de normalização). É justamente em função daquilo que não se alcança no corpo, seus sentimentos, valores, conflitos e disposições, que o poder cria uma série de identidades, por cujo conhecimento está autorizado a cuidar mais proximamente da vida de suas « almas ». Logo, não se tratam de *almas mortas*, os servos rurais falecidos que o protagonista Tchítchikov de Gógol comprava em *Almas mortas*, mas de *almas vivas*, ou seja, de pessoas cuja intimidade é em vida posta à luz para a avaliação pública e para o exame pastoral do poder. O valor reconhecido publicamente e que, entre os

---

[374] DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia S' Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1998.
[375] A genealogia de Foucault não reduz o corpo à ordem de sua fisiologia: o corpo, diz Foucault, « também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais ». FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.28.
[376] Sobre a *alma* « vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc. ». *Ibidem*, p.31.
[377] *Ibidem*, p.32.

antigos, revertia no brilho da glória (*kleos*), não é a coragem ou a justiça das palavras e das ações, mas justamente aquilo que não se vê e que o poder põe em evidência para conhecer e, pelo conhecimento, controlar: controlar o que se faz, pensa, imagina, sente, deseja, enfim, tudo aquilo que vive no corpo, *anima* o o corpo e que, muitas vezes, do próprio sujeito se oculta. Se o interesse da casa (*oikos*) estava reservado a quem nela vivia e sobre ela governava entre os gregos, o que se passa hoje em dia na intimidade, como a morada das escolhas, decisões e conflitos, como o modo de ser e pensar de uma certa pessoa, é transferido ao juízo público, para se saber quem é quem, em casa ou na vida social. E mesmo quando se trata de ações e palavras que são, por finalidade, públicas, o que ao *olho do poder* interessa é o que não é visto em quem age e fala (é interessante psicologicamente observar como, não raras as vezes, as pessoas se mostram preocupadas sobre o que o outro podia estar pensando a seu respeito enquanto ela falava ou fazia fosse o que fosse).

O que faz do *panópticon* de Bentham[378] um objeto de fascínio por parte de Foucault é justamente o que se projeta para além da materialidade física de sua construção: é a simbólica capacidade de *poder* dar a cada pessoa um lugar, uma ocupação, uma identidade, de modo que o louco se reconheça em sua loucura, o homossexual em seu desejo, o criminoso em sua delinqüência... Pouco importa quem esteja no centro da torre, vendo sem ser visto, e o que motiva seu olhar, "se a curiosidade de um indiscreto, a malícia de uma criança, o apetite de saber de um filósofo que quer percorrer esse museu da natureza humana".[379]

A *sociedade panóptica*[380] (ou o panoptismo social) e a normalização dos corpos são parte de um único e mesmo processo de diferenciação e planificação dos humanos, através do qual se opera uma exclusão pela inclusão dos corpos nos saberes, nas instituições, de tal modo que a consideração do outro como diferente, como indivíduo, pressupõe a possibilidade de adequá-lo ou corrigi-lo com base na norma (não se trata de uma norma jurídica que prevê ou proíbe uma mesma ação

---

[378] Trata-se do projeto arquitetônico de J. Bentham, cuja idéia veio do irmão quando visitou a Escola Militar de Paris, em 1751 (FOUCAULT, M. "O olho do poder". In: *Microfísica do poder*, p.210). Veja-se a descrição de *Vigiar e punir*: "na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário, ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível". FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.177.

[379] *Ibidem*, p.178.

[380] Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p.103.

para todos, mas de uma norma que hierarquiza e avalia as ações individualmente, a partir de *quem é* avaliado e pelo *quanto é* capaz de produzir, tanto em termos de coisas como de comportamento, num determinado tempo e lugar). « A norma », diz François Ewald, « está no princípio de uma comunicação sem origem e sem sujeito ».[381] Porque da norma nada escapa, nem ninguém: é como o *Castelo* de Kafka, cujo governo prescinde do conhecimento de quem dentro dele está, tanto quanto não obriga ninguém a nele fisicamente estar para ser governado (aliás, o interior do Castelo é algo absolutamente inacessível, como o interior da lei kafkiana, cuja lógica, por mais sistemática e racional que seja, depende da casualidade de quem governa, e como governa, no tempo favorável de seu domínio: o que mantém o governo é a ignorância de quem governa e de como se governa, é a distância não alcançável, mas fisicamente presente, do Castelo). A história de nossa racionalidade política contemporânea passa pelo « ajuste cada vez mais controlado — cada vez mais racional e econômico — entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder », mais do que a obediência generalizada dos indivíduos em sociedades que aparentam casernas, escolas ou prisões.[382]

Tríplice função panóptica: vigilância, exame e correção,[383] para as quais as instituições do século XIX, pedagógicas, hospitalares, psiquiátricas, prisionais, as *instituições de seqüestro*,[384] serviriam de apoio para cuidar da individualidade de cada indivíduo, e modificá-la ou corrigi-la quando for caso, no nível de suas ações e potencialidades, no nível, em uma palavra, de sua *alma*. Uma nova modalidade do poder:[385] "O *Panópticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos — utopia que efetivamente se realizou".[386] Bentham fez com que a obstinação policial de nossas sociedades modernas olhasse para si mesma na arquitetura circular dos olhares: ele projetou o que já se existia, em termos de racionalidade política e, ao mesmo tempo, transformou em realidade uma utopia social, em termos de policiamento da vida.

---

[381] EWALD, F. « Michel Foucault et la norme ». In: GIARD, Luce (ed.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*, p.206.
[382] FOUCAULT, M. « O sujeito e o poder ». In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault...*, p.242.
[383] O "tríplice aspecto do panoptismo — vigilância, controle e correção — parece ser uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem em nossa sociedade". FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p.103.
[384] Cf. *Ibidem*.
[385] Essa nova espécie de poder surge por volta do século XVIII e vai se apoiar mais "nos corpos e seus gestos que na terra e seus produtos", como "um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riqueza" e, ao contrário de "transcrever em termos jurídicos obrigações

Admirável mundo novo. Se Huxley leu Bentham não o sabemos, nem interessa, mas certamente compreenderia a promessa da fantástica invenção do *panópticon*.

Mudança das relações de poder, mudança nas relações de saber. Até o século XVII, aproximadamente, o saber dominante obedecia ao modelo do inquérito, inventado por práticas jurídicas tal como na tragédia de *Édipo* (o fato acontecido e o olhar do testemunho qualificam o inquérito enquanto investigação da verdade),[387] ao passo que no século seguinte o saber é sustentado pelos procedimentos de *exame*. Se as ciências naturais como a geografia, a astronomia, o conhecimento dos climas, e as ciências sociais como a economia política, a estatística, nasceram de uma matriz comum chamada *inquérito*, as ciências humanas como a psiquiatria, a pedagogia, a psicologia, entre os séculos XVIII e XIX, devem sua origem ao *exame*, cuja origem embora seja pastoral (e hebraica), apenas com os epicuristas e estóicos se configura como prática filosoficamente cultivada, no interior de um cuidado ético consigo. "O nascimento das ciências do homem?", pergunta Foucault em *Vigiar e punir*: "Aparentemente ele deve ser procurado nesses arquivos de pouca glória onde foi elaborado o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos".[388]

Há uma história, obviamente, para a sociedade panóptica na qual ainda vivemos, sob a vigilância de câmeras, o exame de nossas ocupações, a escolha de nossos prazeres, o rendimento de nossos trabalhos, a repartição, em suma, de nossas atividades segundo aquilo que somos ou podemos ser, para o bem de toda a sociedade. Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault conta essa história não a partir do poder pastoral, embora dele provenha, nem a partir da maneira pela qual o castigo é deslocado genealogicamente da resposta jurídica do rei sobre as "mil mortes" do corpo (no ritual suplício da idade clássica) à modalidade da prisão, no século XIX, como efeito de um programa disciplinar geral, nas fábricas, nas escolas, nos hospitais. Foucault conta a história do panoptismo social pela história dos *quackers* e *metodistas* da Inglaterra, cuja tarefa era tanto vigiar quanto assistir suas próprias comunidades no século XVII e, na França, conta a história das

---

[387] Cf. *Ibidem*, Conferência II, na qual Foucault *lê* a peça de Édipo como uma lição do direito Grego, ou seja, segundo as práticas jurídicas, de investigação, de inquérito, de testemunho para se encontrar a verdade do fato acontecido. Ao longo da Idade Média, o inquérito é substituído pelo *sistema de prova* do direito Germano, cuja busca pela verdade se dava por uma série de provas: a condição social do acusado, o modo como se falava sobre o fato, etc. (Conferência III). Nesta época, o direito fundava-se na noção de *dano*, que permitia uma disputa entre vítima e acusado, em relação aos quais o juiz não passava de um regulador da guerra. Quando, mais tarde, o poder monárquico confisca as práticas judiciárias (por volta do século XII), a noção de dano é substituída pela de infração e todo o crime passa a ser considerado uma ofensa contra o Estado, ou seja, contra o corpo do rei, tal como se descreve em *Vigiar e punir*. Novas formas de poderes, nova racionalidade política e, conseqüentemente, novos modos de conhecer e dizer a verdade, de produzir as verdades.

[388] FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.170.

lettres-de-cachet, uma ordem do rei obrigando alguém a fazer qualquer coisa, como se casar, embora servisse geralmente de punição que como tal podia resultar na prisão como medida corretiva.[389] Se os grupos espontâneos ingleses, inicialmente, se antecipavam à penalidade estatal pelo controle moral rigoroso sobre cada indivíduo, entre os franceses do século XVIII, o Estado se valia de uma ordem policial, as *lettres-de-cachet*, cuja denúncia, por sua vez, partia das próprias comunidades, contra o comportamento ímpio ou imoral de certa pessoa de seu convívio.

A ocupação moral de *governo das almas*, entre os cristãos, se converte modernamente na preocupação política de *governo dos vivos*, cujas *almas* o poder decifra, avalia e expõe, por técnicas de saber e de poder, tal como as ciências humanas, com suas instituições e programas em torno do indivíduo. Mas não apenas por parte das ciências humanas. Do desconforto que a sensação de vigilância poderia supostamente gerar, o poder garante a possibilidade de mostrar aquilo que o corpo pode oferecer: beleza, sexo, propaganda, regimes... Os aparelhos de comunicação estão diretamente ligados nesse sentido: o que o *Big Brother* não mostra na TV pode ser visto na *internet*, a respeito do que, aliás, cotidianamente se conversa e se produz juízos, em repartições públicas ou privadas, como se todos fizessem parte de um único e mesmo programa. O olho que assiste de múltiplas torres o palco diário do *Big Brother* é sustentado pelo desejo de também aparecer em público, embora nada de humanamente digno tenha a ser mostrado. “Somos bem menos gregos que pensamos. Não estamos nem nas arquibancadas nem no palco”, mas no círculo do *panópticon*.[390] No lugar de uma *vontade geral* vivemos em uma *vontade de polícia* que, ao contrário de esperar a decisão pública sobre algo de interesse em comum, julga o mais imediatamente possível quem aparece, sob a esperança de um dia também mostrar o que de saída não compromete o destino dos outros, nem ética nem politicamente, nem as decisões e escolhas pessoais,

---

[389] As técnicas de controle dos grupos populares ingleses, usadas como defesa inicialmente frente a um duro sistema penal, são, no século XVIII, assimiladas por classes mais altas, bispos, duques e aristocratas, que começam a interferir na legislação estatal e, posteriormente, no século XIX, o controle moral sobre cada indivíduo se torna um mecanismo político contra as classes mais pobres. “Auto-defesa no século XVII, instrumento de poder no início do século XIX”, diz Foucault. Na França, diferentemente, com seu aparelho de Estado ainda bem forte, sob uma monarquia absoluta no século XVIII (ao passo que a Inglaterra já havia passado por revoluções burguesas no século anterior), o poder se apoiava, por um lado, no sistema jurídico clássico (cortes, parlamentos...) e, por outro lado, na polícia, com seus tenentes, frotas e instrumentos como as *lettres-de-cachet*, cuja emissão, embora proviesse do rei, dependia da denúncia de gente comum, maridos ultrujados, pais descontentes... e, caso fosse comprovada a conduta imoral, ímpia ou criminosa, o Estado interviria pelas *lettres-de-cachet*, as quais podiam resultar na prisão do indivíduo, não como pena do direito, mas como correção (princípio genealógico de nossas prisões, embora tenham se adequado ao sistema de penalidade jurídica). Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, conferência IV, p.79-102.

[390] FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.190.

nem, muito menos, o rumo da cidade ou do planeta. A *vontade de polícia*, da qual fazemos parte, é uma disposição mais coletiva do que individual, embora parta de cada indivíduo, pelo simples fato de querer ver, suspeitar e avaliar quem é o outro e o que ele faz ou pensa. Trata-se de uma mecanismo também psíquico que provém de tudo e ao mesmo tempo não está em ninguém: "cada um, de acordo com seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros; trata-se de um aparelho de desconfiança total e circulante, pois não existe ponto absoluto. A perfeição da vigilância é uma soma de malevolências".[391] Um mecanismo de defesa, cuja soma das vontades que a articulam individualmente conta com a desconfiança para dar conta de sua suposta perfeição coletiva (o perigo de tal modalidade de poder é, justamente, impedir o espaço de criação livre da liberdade individual, com a qual é prudente se comprometer em termos de decisão e preocupação públicas). A unidade das partes que fundavam a totalidade do *Leviatã*, em razão da garantia jurídica das vidas, é convertida cada vez mais na disparidade de um poder que multiplica a vida, sua boa disposição e seus problemas, à medida que se incentiva os corpos a uma disputa mútua entre si, no trabalho e no entretenimento, por *mais* vida, pela positividade de tudo que pode a vida (e do que cada um pode: *você pode*, dizem os comerciais de TV e assim vendem o produto ou a marca que se necessita para, paradoxalmente, poder o que todos já podem). E quanto mais trabalhamos e nos dedicamos a esta política, mais monótonas parecem nossas diversões e mais sem sentido nossas vidas.

Esses trabalhos aos quais somos levados, por uma escolha ou por não se ter escolha, é o que nos mantêm vivos, não apenas porque dependemos deles para sobreviver, nem porque eles justificam o absurdo de nossa existência, a qual, em si mesma, não possui valor algum, porque, como diz Nietzsche, não pode ser avaliada (assim como o trabalho não possui um valor em si: para os gregos, por exemplo, era um ultraje[392]). O trabalho nos mantêm vivos porque não sabemos mais viver sem o trabalho, não conseguimos mais viver *inutilmente*, pela aplicação medida e pelo exercício livre do ócio (*skhole*), como entre os antigos viviam os filósofos, sobretudo para se dedicarem às atividades supremas na cidade (à ação e ao discurso), embora, é claro, contando com a sustentação econômica dos escravos (*douloi*). Em compensação trabalhamos e vivemos para o supérfluo, para vivermos *superfluamente*, a custa do quanto produzimos e do quanto falamos, sobre o que se sente, ressente e consente de si mesmo e dos outros, sobre quem somos e quem

[391] FOUCAULT, M. "O olho do poder". In: *Microfísica...*, pp.220-221.
[392] Cf. NIETZSCHE, F. « O estado grego ». *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 1996.

não somos. “Que o tempo da vida se torne tempo de trabalho, que o tempo de trabalho se torne força de trabalho, que a força de trabalho se torne força produtiva”[393] (e a produção de produtos, poderia ser acrescentado, se torne passatempo para a vida). Motivo pelo qual estamos sempre incluídos. Trabalhando ou não trabalhando, seremos úteis. O louco é útil porque nos lembra do que não queremos nos tornar e para onde não queremos ir. Mas se chegamos ao limite do que em nós pode ser loucura, sem que saibamos o que de tal experiência se pode retirar como fonte de outros sentidos (para além da alienação psicótica), usamos dos psicólogos e remédios e terapias e plásticas para então resgatarmos o ritmo de nosso trabalho e a razão de nossas vidas, sem se correr o risco de qualquer perturbação ou melancolia. Diz o filósofo Luís Felipe Ribeiro:

> A História do Ocidente é a do otimismo, a da cibernética. Curioso é vivermos nos seus extertores, no tempo do individualismo e das biografias, da complacência e até do apreço pelo idiossincrático, do controle e da manipulação, e no entanto, se subirmos à cabine à cata do comandante, veremos que a nau segue no piloto automático, o que faz com que ela ande sobre aquela linha tênue que separa a segurança monótona da previsibilidade do cálculo e a acefalia completa, como a nau desgovernada da *República* de Platão, já que o piloto automático é nenhum piloto. Terra de ninguém, embora repleta de gente e de gente bem voluntariosa. A racionalidade ocidental tornou-se tão obsoleta que os próprios homens de carne e osso tornaram-se obsoletos. A virulência é que garante que todos a encarnem. Reino da vontade naturalizada, da pessoa impessoal (...).[394]

Como mecanismo psíquico e político, o panóptico antecipa o juízo alheio pela prática da vigilância sobre os outros e, ao mesmo tempo, seduz o indivíduo a seL2eenatura

panópticon é a vontade naturalizada, através da qual cada um se defende como pode, enquanto a pessoa impessoal que nós encarnamos é o meio pelo qual a própria cidade se defende.

Mas, afinal, por que Foucault escolhe o sexo, ou melhor, a *sexualidade* como um dos domínios mais importantes de sua genealogia moral do presente? Simplesmente porque, há pelo menos dois séculos, não paramos de nos perguntar sobre o significado de nossos pensamentos mais íntimos, sobre aquilo que o nosso desejo esconde e que, em nosso desejo, permanece escondido, tanto quanto científica e cotidianamente necessitamos falar sobre sexo, e mesmo em tom de brincadeira costuma-se associar subjetivamente o outro, e a si mesmo, a sexualidade que lhe pertence. *A vontade de saber* se revela, penso, sob o fundo de uma questão moral na história das sexualidades. Não paramos de falar e de pensar em sexo para descobrir o que ainda pode ser exposto, embora sob a promessa de mais prazer, a produção de mais desejo ou mesmo sob o risco de se descobrir, no seu ser, quem não gostaria de ser, pelo silêncio incontido de seu próprio desejo. Por que « o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral? ».[396] Por que a maneira de se fazer ou não fazer amor, de se alcançar ou não prazer, com este ou com aquele parceiro, é algo sobre o que nós volta e meia falamos e cuidamos, ou antes ainda, permitimos cuidados permanentes sobre nós mesmos? É uma questão tão simples quanto inédita, mas nós não havíamos ainda pensado sobre isso, diz Francis Wolff.[397] É neste terreno, o do sexo e da sexualidade, que o pensamento de Foucault abre um dos possíveis caminhos à genealogia da moral moderna: nosso modo de ser, pensar e agir no presente.

No lugar de tomar a sexualidade como coisa originariamente gravada na natureza humana, em relação à qual estruturas de saber e poder se põem freqüentemente à espreita seja para descobri-la, seja para castrá-la, ou ainda, para liberá-la de seu desejo, Foucault ensina que a sexualidade veio ao mundo por « invenção », ou seja, *historicamente*, como a emergência de uma nova vontade de verdade, em virtude da qual uma série de exigências, instituições e procedimentos pôde circular em torno do corpo, a fim qualificá-lo ou desqualificá-lo política e moralmente. A *História da sexualidade* não é, nesse sentido, uma história descritiva das condutas sexuais, nem uma análise das representações que de tais e tais

---

[396] FOUCAULT, M.*O uso dos prazeres*. *História da sexualidade*. v. 2. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.14.
[397] WOLFF, F. "A genealogia da moral segundo Michel Foucault". In: *Folha de São Paulo* (Folhetim), 26 de agosto de 1984, 09.

comportamentos derivam ao longo dos séculos sobre o sexo. « O próprio termo 'sexualidade' surgiu tardiamente, no início do século XIX »[398]. A história, portanto, que Foucault pretende contar é a de como « constituiu-se uma "experiência" tal, que os indivíduos foram levados a se reconhecer como sujeitos de uma "sexualidade" que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções ».[399] Assim, diferentemente de uma arqueologia dos discursos científicos, ou de uma genealogia dos indivíduos separados pela norma, o que está em jogo agora é uma genealogia do sujeito como aquele que de si aprende a falar, e pode em si mesmo encontrar a verdade — a *sua* verdade, a verdade de *seu* desejo — tal como sujeito de *sexualidade* (sujeito sujeitado e sujeito enquanto tal). O desejo se converte em lei na dinâmica dos prazeres sexuais e princípio hermenêutico do humano. Na trama das relações de poder e saber, certas individualidades são constituídas em função do excesso, da carência, do dever ou mesmo de anomalias sexuais. Enfim, relações de poder e saber foram capazes de dar a cada homem um lugar, uma obrigação, um tratamento que estivesse ligado ao seu próprio desejo, de modo a confirmar aquilo que já se anunciava em seu caráter, com o qual, por razões de normalidade ou anormalidade, história ou natureza, estava comprometido. « A sodomia — a dos antigos direitos civil ou canônico — era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade ».[400] O sujeito é reconhecido e se reconhece por seu modo de *ser sexualmente*, por sua maneira de sentir prazer, de escolher seus parceiros, de excitar-se, ou simplesmente, por sua maneira de gesticular ou falar. Em sua fisiologia se anuncia uma personalidade e em seu caráter a anatomia se ajusta. O humano do homem se expressa no seu sexo e se individualiza pelo seu sexo. Como um dispositivo histórico, em vez de se apoiar na lei por um sistema de matrimônio e parentesco, como no caso do dispositivo da aliança, a sexualidade reclama a ciência da norma, ensina Foucault: não para fazer circular bens e riquezas, mas para selecionar e despertar no corpo as sensações e os prazeres; não para conceder um *status*, mas para declarar uma *personalidade*, não para assegurar materialmente a herança da família, mas para descobrir quais

[398] FOUCAULT, M. *A vontade de saber. História da sexualidade*. v. 1. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.9.
[399] *Ibidem*, p.10.
[400] *Ibidem*, p.43.

perigos ou virtudes nosso corpo sintomaticamente herdou. Daí seu vínculo com a norma.[401]

Por trás deste dispositivo que duplamente controla o corpo, ora a incitá-lo na sua particularidade, ora a comprometê-lo com o futuro biológico da espécie, ora a criar e medir regiões de prazeres, ora a regular certos grupos humanos, por trás, enfim, do *dispositivo da sexualidade* é a vida que está em jogo. « De um modo geral, na junção entre o 'corpo' e a 'população' o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que a ameaça da morte ».[402] Sexualidade e biopoder não são coisas separadas, pelo contrário. Foi a partir de um deslocamento do poder para a vida, segundo a moderna racionalidade política em cuja ascendência está o pastor, que o domínio do desejo e a experiência da sexualidade puderam se constituir. E, inversamente, os discursos e as operações em torno do sexo permitiram um melhor aproveitamento e conhecimento das forças humanas, econômica e politicamente, em prol de um governo dos vivos.

O procedimento pelo qual a verdade se mostra *à scientia sexualis* não depende de uma arte das iniciações (como para a *ars erotica* do oriente), nem das *aphrodisia* dos gregos, mas de uma velha prática que conhecemos por *confissão*. Foucault diz que a confissão está entre os rituais mais importantes de produção da verdade desde a Idade Média.[403] Justamente porque obriga o sujeito a dizer a verdade sobre si mesmo, sejam pelas faltas da carne (a prática religiosa da penitência cristã nos séculos XII e XIII, que acentua mais a negação do eu do que a soberania de si, sob o exame da *exagoreusis* e a promessa de salvação[404]) ou pelo crime que se cometeu (a prática da tortura na idade clássica como pena do suplício

---

401 "Numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a 'reprodução'. O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o produzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global". *Ibidem*, p.101.

402 *Ibidem*, p.138.

403 *Ibidem*, p.58.

404 A prática da penitência cristã do século II ao século V se funda na *exomologese*, um ato que manifesta ao mesmo tempo uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade, como na *exomologese* dos pecados, rito coletivo em assembléia através do qual cada um, de si para si, se reconhecia pecador diante de Deus, e pelo qual o sujeito se reintegrava à crença e se reconhecia diante de todos por suas faltas, que servir para rever seu modo de vida. Nos séculos XII e XIII se organiza o sacramento da penitência, por meio do qual a confissão se torna verbal e analítica, a partir de três modificações sob a forma agora de uma *exagoreusis*: uma dependência em relação ao mestre na forma da obediência como valor, o exame da consciência (mais do que avaliação das faltas, trata-se de examinar o pensamento em seu movimento para decifrar sua origem, se de Deus, de si mesmo ou do diabo) e a confissão como a verbalização de todos os movimentos do pensamento, pela qual o diretor espiritual é autorizado a dar conselhos e fazer um diagnóstico, sob a esperança da salvação. Obediência incondicional, exame ininterrupto e confissão exaustiva, três aspectos da *exagoreusis* que Foucault decompõe a partir das *Instituições cenobíticas* e das *Conferências* de Cassiano. Cf. FOUCAULT, M. « Do governo dos vivos ». In: *Michel Foucault. Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).* Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.101 *et sec*.

e prova de verdade)[405]. « A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder ».[406] Quem fala de si, e como fala, do que pensa, imagina, faz ou pensa em fazer, à medida que fala confidencialmente se compromete não apenas com o seu discurso, mas expõe a natureza de seu caráter à escuta de certa verdade, de certa perspectiva de valor, que, a depender de sua posição na ordem dos poderes, é capaz de qualificar discursivamente *quem* fala, a custa de um saber hermenêutico do eu.

A confissão é, portanto, uma tecnologia hermenêutica do eu, um modo de produzir a verdade a respeito de si mesmo, onde há quem fala e quem ouve, procedimento que durante séculos restringiu-se à prática da penitência cristã, na Idade Média, mas, « pouco a pouco, a partir do protestantismo, da Contra-Reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, perdeu a sua situação ritual e exclusiva: difundiu-se; foi utilizada em toda uma série de relações: crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinqüentes e peritos ».[407] Por isso, seria ingênuo pensar a confissão como um meio para se conhecer mais e melhor a si mesmo. Trata-se de uma tecnologia da qual nossa vontade de saber se apropriou ao longo dos tempos para produzir a verdade em torno daquilo que procurava. E de tudo o que procurou, nossa vontade histórica de saber, o que mais encontrou, através da confissão, foi o sexo: a « confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo »,[408] muito embora seus efeitos, motivações e formas tenham se modificado e expandido bastante, tornando-a cada vez menos exclusivamente « religiosa » e cada vez mais amplamente « científica ». Um confessar menos da ordem do pecado e da falta que do normal e do patológico:[409] « O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente »,[410] de tal modo que a obrigação imposta para a salvação da alma se converte, cada vez mais, no prazer necessário de encontrar quem possa nos ouvir. É por meio da confissão que nossa vontade de verdade aprendeu a falar sobre o sexo, como aquilo que de nós mesmos escapa. Um mecanismo político que condiciona uma prática de si. « É o que é escondido, dizem. E se fosse, ao contrário, o que se

[405] "A ostentação dos suplícios", entre os séculos XVII e XVIII: "A investigação da verdade pelo suplício do 'interrogatório' é realmente uma maneira de fazer aparecer um indício, o mais grave de todos — a confissão do culpado". Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.40.
[406] FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p.58.
[407] *Ibidem*, p.62.
[408] *Ibidem*.
[409] *Ibidem*, p.66.
[410] *Ibidem*.

confessa de uma forma muito particular? E se a obrigação de escondê-lo fosse apenas um outro aspecto do dever de confessá-lo? ».[411]

O dever de confessá-lo parece, insisto, reverter cada vez mais no prazer de deixá-lo exposto, ou ainda, na obrigação pressuposta ao prazer do convívio (relações supostamente de amizade podem ser perdidas ou modificadas se o *dizer verdadeiro* passa da espontaneidade à exigência do outro, pela possibilidade de domínio a partir do que sabe de seu confessor; o filme *Notas sobre um escândalo*[412] é um bom exemplo para uma inversão e um perigo sempre possíveis nas relações humanas: a confidência do que se transforma em escândalo público se situa na tensão entre o proibido da norma pública e o exigido por certa « amizade »). O sexo continua a ser parte significativa de nossas vidas, não apenas porque nele encontramos nosso eu profundo, nosso desejo escondido, mas porque através dele multiplicamos nossos prazeres e nos orgulhamos de poder divulgá-los, ainda que, paradoxalmente, como nosso mais íntimo segredo: isso não nos livra do biopoder, mas ao contrário, a ele nos sujeita sob outras formas, principalmente pela incitação permanente do corpo e pela exigência de sua exposição.

Pelo sexo, enfim, lutamos e morremos, tanto pela exibição de um corpo saudável quanto pela saúde de uma sexualidade feliz. Mais do que decifrar a verdade do eu ou a lei do desejo, sugerem Dreyfus e Rabinow, o aconselhamento sexual, atualmente, tem aperfeiçoado e intensificado os prazeres do corpo, de modo a sujeitá-lo ainda mais ao biopoder.[413] Por outro lado, a obrigação de dizer a verdade sobre o sexo, historicamente vinculada ao ato de confessar, se expandiu de tal maneira, na nossa sociedade, que a confissão pode se dar sem a presença física de um avaliador e sem que o assunto seja necessariamente sexo (ao menos é caso do terceiro *blog* mais visitado do mundo, criado pelo sociólogo americano Frank Warren, através do qual cartões-postais são divulgados com imagens irônicas e

---

411 *Ibidem*, pp.60-61.

412 Título original: *Notes on a Scandal* (Inglaterra, 2006) / Direção: Richard Eyre / Roteiro: Patrick Marber, baseado em livro de Zoe Heller.

413 Dreyfus e Rabinow: "O eu profundo construído pela história cristã é um alvo, primeiro, para as práticas de purificação e arrependimento, mais tarde, para o conhecimento do verdadeiro caráter subjacente de nossos atos, e mais recentemente para a normalização terapêutica". Em nossa cultura, de controle e normalização, mas também de mudança no modo de sujeição daquele *eu*, mesmo que um outro *eu* crie sua própria cultura (como veremos em seguida), nada garante que ele escape a todos os perigos dos poderes e saberes: "Qualquer cultura deste tipo poderia ser apropriada pela competência; a mesma competência que utilizamos continuamente para tornar o indivíduo e a comunidade saudáveis, normais e produtivos. Vemos tal apropriação acontecendo já no campo do aconselhamento sexual. Este aconselhamento não nos ajuda mais a decifrar nossos desejos (e este é um fato significativo para fora do eu profundo). Agora tenta aperfeiçoar o prazer do corpo. Depois de Masters e Johnson, os terapeutas sexuais não apenas nos dizem que é normal e benéfico masturbar-se, mas nos oferecem filmes e demonstrações de técnicas aplicáveis desde a infância até a velhice, para otimizar a eficácia do prazer. Isto não nos liberta do biopoder; ao contrário, esta apropriação nos sujeita ainda mais a ele". DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Foucault...*, p.284.

palavras de confissão, sem que haja a identificação do confessor, nem a avaliação do confidente, pois se confessa virtualmente ao mesmo tempo para todos e para ninguém[414]).

[414] Segundo o professor de psicologia da PUC de São Paulo, Miguel Perosa, trata-se de um fenômeno: esconder-se no anonimato é uma nova forma de ser visto e de se tornar real no mundo da virtualidade. Cf. LONGMAN, G. « Confissões eletrônicas ». In : Folha de São Paulo, domingo, 17 de setembro de 2006.

Epílogo

De Nietzsche a Foucault podemos ler a gênese de nossa moral como vontade de verdade, no sentido de um valor sobre os demais valores. Por um lado, há uma continuidade no pensamento de Foucault em relação a Nietzsche, uma vez que a vontade de verdade é um efeito histórico da vontade (moral) de poder e a ascensão do valor da verdade, por sua vez, reclama moralmente a avaliação da vida, do homem vivente, enquanto força vital, e do homem na *polis*, enquanto modo de viver (afinal, o ser-humano não é apenas capaz de produzir coisas ou força física, mas também, e sobretudo, é produtor de sentidos). Por outro lado, de Nietzsche a Foucault, há diferenças no pensamento de avaliação genealógica da moral e sobre a moral. Primeiro, a genealogia da moral moderna de Foucault não põe mais em jogo a ascese do asceta como negação do corpo, mas diagnostica a vontade moral de verdade como aproveitamento da vida e das forças do corpo, pelo controle do tempo e do espaço (embora já Nietzsche, a renúncia do asceta a Deus tenha se convertido na obediência difusa do homem moderno ao trabalho e à verdade científica). Segundo, no momento em que Foucault recupera a idéia de estética da existência, no lugar de se pensar a moral como obediência a uma lei, segundo ações altruístas,[415] sua genealogia reativa não apenas a aliança entre *bios* e *tekhne*, *tekhne* e *êthos*, mas também a ascese (*askesis*) no sentido de transformação de si com a verdade, em virtude do que uma vida pode ser singularmente vivida. Tal genealogia, a propósito da estética da existência, reverte como crítica a uma época de tecnologia sobre a vida que, na forma de uma biopolítica, oculta o caráter ético e artístico da existência, à medida que é dominada por uma vontade de biologicamente dominar o próprio sentido de se viver, do embrião escolhido à morte evitada (pela prorrogação do moribundo ou o afastamento dos vivos), como um dos efeitos mais perigosos do poder sobre a vida no mundo dos vivos.

[415] Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 96, p.72.

PARTE IV – ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA CONTRA A VERDADE DA NORMA

Prólogo

Nietzsche se inscreve na tradição de uma arte da vida, e de uma unidade entre vida, arte e pensamento, mas, na sua época, o pensamento precisa pôr em questão uma série de valores até então absolutos, tais como a compaixão moral ou o conhecimento como valor em si mesmo, a custa da própria vida. Para tanto, Nietzsche enfrenta, modernamente (na atualidade de seu século), a sombra metafísica de Deus acerca das avaliações humanas sobre o mundo (pela ciência, história, estética...) e, simultaneamente, confronta os valores morais convertidos em vontade de verdade (da *veracidade* cristã à ciência moderna), no limiar da morte da moral, quando o acontecimento da morte de Deus é anunciado em público, embora como um fenômeno ainda não compreendido pela geração que o herdou visivelmente no sangue das mãos, nós, os assassinos, como diz o louco de *A gaia ciência*. A vida só se justifica na aparência, na contradição da realidade e na ilusão que a arte dos verdadeiros artistas é capaz de criar: a ilusão que reverte na consciência trágica da existência (*amor fati*), o que, para um filósofo como Clément Rosset equivale ao *real*, a unidade necessária na múltipla contradição do mundo.[416] A moral, para Nietzsche, é *contranatureza*, uma avaliação da vida subordinada ao além, um valor da ação pela vontade de reação e, ainda, uma obrigação da verdade em prejuízo do erro e da ilusão, necessários ao viver e à avaliação da vida. Nietzsche se contrapõe à idéia de naturalização da moral e da natureza humana como moral, sobretudo a respeito de Platão, para o qual o mundo se inclina desde sempre a um *bem em si*, determinando a história da metafísica no Ocidente como otimismo. Esclarece Giacoia:

---

[416] Refiro-me especialmente ao livro *O real e seu duplo* (*Le réel et son double*) de Clément Rosset, pensador que também deve a Nietzsche a formação de seu próprio pensamento sobre a ilusão metafísica e psicológica do duplo na unidade trágica do real: « toda duplicação supõe um original e uma cópia, e se perguntará quem é o modelo e quem o duplica, o 'outro acontecimento' ou o acontecimento real. Dcime

> com a crença na razão pura e no bem em si, o Sócrates platônico dá origem ao gesto metafísico por excelência, aquele que consiste na *instauratio* e na consagração, como elementos matriciais do pensamento filosófico ulterior, da oposição 'idealista' entre sensível e supra-sensível, essa divisão fatal que põe fim ao 'realismo' dos antigos helenos, na medida em que implica e supõe uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível, do temporal em função do eterno, do *verdadeiro mundo* em favor do mundo somente aparente (...) Em Sócrates se corporifica o desenfreado otimismo especulativo, como fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo 'fio condutor da causalidade' torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los.[417]

Foucault, após constatar não apenas a *morte de Deus*, mas a *morte do homem*,[418] e aprender com Nietzsche uma genealogia moral da vontade de verdade (a ascese da verdade no interior de uma história ascética moral), recupera genealogicamente o valor e a interpretação da moral enquanto relação consigo, enquanto prática de si *com* os outros, por uma dietética, uma econômica e uma erótica, a tríade de cuidado com o corpo, com a casa e com os prazeres do amor, através de uma relação historicamente originária entre técnica e vida, arte e ética, ética e verdade, no horizonte de problematização moral dos gregos aos latinos. Do *governo* político e racional *dos outros* (loucos, criminosos, etc.), Foucault levanta o problema ético do *governo de si mesmo,* no ponto de cruzamento entre a relação consigo e a relação com os outros, onde se torna possível uma *experiência*[419] na casualidade de nossas histórias. E assim, por um método genealógico, Foucault recupera não um modelo para a moral, mas um valor ou modo de avaliar cuja distância em relação a nosso tempo produz uma diferença entre uma ética fundada no cuidado de si e de uma moral cercada por uma variedade de conhecimentos sobre o indivíduo, no desempenho do trabalho ou nos prazeres da intimidade. A moral é menos pensada eticamente como uma experiência "espiritual" entre verdade e sujeito do que submetida a uma verdade cujo experimento pressupõe a hermenêutica do eu, uma decifração de si, pelo domínio cada vez mais difuso de técnicas de exposição do sujeito a exemplo da confissão. O *dizer-verdadeiro* do

[417] GIACOIA, O. « O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão ». In: *Cadernos Nietzsche*, 3 (1997). Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn3_giacoia_p.htm. Acessado em: março de 2007.
[418] Não se trata, obviamente, da morte do homem de carne e osso (nos termos de Unamuno em *El sentimiento trágico de la vida*), como ser histórico, mas da morte do humano a partir do momento em que o homem é exposto como sujeito e objeto das ciências e como a condição de possibilidade para o conhecimento de si e de suas relações, como vivente, trabalhador ou falante. Para a relação entre a morte de Deus e a morte do homem em Nietzsche: Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp.358-359.
[419] Cf. FOUCAULT, M. « Le souci de la vérité ». In: *Dits et écrits*, p.670.

homem antigo (*parrhesia*), em contrapartida, prevê uma *ascética* (*askesis*), não como renúncia do corpo ou averiguação da *alma*, mas como experiência singular de transformação moral da própria vida em verdade, da verdade em pensamento e do pensamento em arte de uma vida em obra.

Capítulo 10. Genealogia da ética e *estética da existência*: nem lei moral, nem moral da norma, mas relação consigo

> A alguém que lhe declarou: 'Não tenho inclinação para a filosofia', Diógenes disse: "Por que vives, se não cuidas de viver bem?".
>
> Diôgenes Laêrtios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.
>
> O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros.
>
> Michel Foucault, *Hermenêutica do sujeito*, "Aula de 20 de janeiro de 1982".

Evidentemente as histórias que Foucault conta não falam *toda* a verdade sobre aquilo que somos, pensamos e agimos. Como genealogias são *perspectivas*: contam histórias de regiões e de experiências que nem sempre parecem ter a ver diretamente conosco: o crime, a loucura, a doença. Retórica do pensador: ele nos leva para além das palavras, ou para além daquilo que o discurso parecia anunciar (*Vigiar e punir* não é um livro apenas sobre prisões, nem unicamente sobre castigos, mas uma instigação a pensar como a forma jurídica da punição depende, hoje em dia, de um programa global de normalização das condutas e conhecimento dos indivíduos e, além disso, como somos incitados a responder aos saberes e poderes sob certa atenção ao corpo, uma preocupação produtiva com tempo e um exame politicamente condicionado dos pensamentos, menos ou mais íntimos). Ao lermos seus livros sobre a prisão e a sexualidade, pressentimos que algo fala sobre nós mesmos, sobre o modo como nos relacionamos com o outro ou reagimos aos outros, como pensamos e agimos, não exatamente pelo juízo da razão, mas por racionalidades concretas que nos levaram a um caminho pelo qual hoje historicamente passamos, o *presente*, no decorrer do qual somos provocados a falar, a buscar uma utilidade para o que fazemos e produzimos, a prestar contas a uma *polícia* da saúde, a assumir ou rejeitar uma sexualidade.

As histórias que Foucault escreve são, poderíamos dizer, *perspectivas*, *facetas* e *imagens* do que hoje nos tornamos, em razão de alguns pensamentos que sobre nós agem e de algumas ações fora das quais nem sempre ousamos pensar, por contingências de nossa própria história. Perspectivas da tradição, sob facetas de nossas ações e imagens de nossos pensamentos. « Entre a história social e as análises formais do pensamento há uma via, um caminho — bastante estreito talvez — que é aquele do historiador do pensamento »,[420] considerando, claro, que

[420] FOUCAULT, M. "Vérité, pouvoir et soi". In: *Dits et écrits*, IV, p.778.

entre a ação e o pensamento não haja uma cisão rigorosa, mas pontos de cruzamento, um estreito caminho ao longo do qual é possível descrever e refletir historicamente a respeito de regimes de vida, programas morais, controles populacionais. Como pensador, Foucault conhecia o limite de suas *histórias*. Falava a verdade sobre as verdades que podia contar, ligadas sobretudo à história de supostas *naturezas* (através de uma *naturalização* do sujeito): a doença mental na loucura, a delinqüência no crime, a sexualidade nas relações de prazer, ou ainda, o desejo como suporte hermenêutico e princípio libertador do sexo (logo, como condição de possibilidade para as relações de prazer). A genealogia do presente de Foucault retorna à pergunta de aspiração kantiana no legado das *Luzes*: o que somos nós, neste momento preciso da história? E mais: sabendo o que nos tornamos, enquanto contingências históricas do agir e do pensar, e não formas da natureza humana, seria possível recusar o que somos para realizar a experiência de uma outra verdade, do que ainda podemos ser? Em Foucault, é possível notar a contradição necessária que move o espírito de todo historiador do pensamento, entre a busca da gênese daquilo que somos, enquanto identidades históricas, e a projeção do que ainda não somos, enquanto experiências possíveis, uma vez que podemos deixar de ser o que nos tornamos e assim inventar, nas palavras do filósofo, *novas formas de subjetividade*.[421]

Foucault sabe que é dispensável ao pensador hoje falar sobre *toda* a verdade, seja ele um físico ou artista.[422] Ele é tão humano quanto o resto dos mortais e já se foi a época de empenhar suas palavras na urgência de uma ação política sob a esperança de um mundo melhor, um novo começo, uma nova sociedade (o que não significa que ele não possa intervir em eventos pontuais, ou ser contra ou a favor, ou mesmo como diagnóstico do irreconciliável, a propósito de certa circunstância política: a rebelião de um presídio, a guerra entre polícia e traficantes...). É justamente nesse limite que o pensador pode, e em certa medida deve, se perguntar

[421] "(...) Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos atualmente. (...) Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste 'duplo constrangimento' político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (...) A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos". FOUCAULT, M. « O sujeito e o poder ». In: DREYFUS, H.; RABINOW, P., *op.cit.*, p. 239.

[422] Diz Foucault: « Parece-me que o que se deve levar em consideração no intelectual não é, portanto, 'o portador de valores universais'; ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas sociedades ». (FOUCAULT, M. « Verdade e poder ». In: *Microfísica do poder*, p.13). O intelectual pode ser, então, um físico, um político, um artista, a depender da função que ocupa e da ordem de discurso na qual se move e, sobretudo, que inversões pode suscitar em termos de valores, de verdade e de ação, como crítico permanente de si mesmo, do que faz e para quem faz.

por aquilo que efetivamente nos limita, enquanto seres que agem e pensam e que, portanto, continuam e abrem histórias na tensão do presente: ele se torna um diagnosticador do próprio tempo e, também, uma voz estratégica para o agir, coletivo ou individual, sem que possa ser totalmente responsável pelos efeitos das ações alheias, já que a ação humana não garante previsibilidade alguma, diferentemente da técnica, cujo conhecimento para o produzido pressupõe a confiança no resultado, como bem mostrou Hannah Arendt em *A condição humana*.[423] Para se pensar a possibilidade de outra história, ou de outras histórias, é necessário pensar o agora: o caminho no qual nosso tempo continua no tempo em que nós o abrimos. "O futuro é a maneira pela qual reagimos ao que se passa, é a maneira pela qual transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se quisermos ser donos de nosso futuro, devemos colocar fundamentalmente a questão do hoje".[424] Mas para dignamente pensar o *hoje*, não podemos temer as mesquinharias do *ontem*. Não podemos temer o fundo *grotesco* dos grandes acontecimentos, nem a história obscura dos pensamentos mais *sublimes*.[425] Não há sistema ético ou filosófico que salve nossa razão dos perigos que ela mesma inventou para si mesma, e contra si mesma, na disputa de um pensamento, no domínio de uma técnica, efeitos sempre, em todo caso, de novos governos, novas maneiras de governar e novas maneiras de obedecer que os homens entre si estabeleceram e estabelecem, não por um contrato originário, mas por combates que levam a outros combates, em nossa longa história de guerras e políticas.[426] Este é o caminho ao qual o pensador do presente costuma voltar. O caminho do qual também parte. Este é o caminho de Foucault.

Já mencionei, Foucault admitiu seu trabalho, retrospectivamente, como uma *genealogia da moral*, não fosse a solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche impôs à expressão.[427] Muito embora trabalhos como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, de sua "primeira" genealogia, não falem diretamente de *moral*, no sentido que posteriormente Foucault vai recuperar: como *ética*, ou ainda, relação consigo e prática de liberdade. Mas esses livros também não falavam da moral

---

[423] Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
[424] FOUCAULT, M. "Le monde est un grand asile". In: *Dits et écrits*, II, p.434.
[425] Os reformadores do sistema punitivo do século XVIII, Beccaria, Servan ou Target, se colocaram contra os suplícios e os arbítrios reais, não tanto para "fundar um novo direito de punir a partir de princípios mais eqüitativos", mas para "estabelecer uma nova 'economia' do poder de castigar, assegurar uma melhor distribuição dele, fazer com que não fique concentrado demais em alguns pontos privilegiados". FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p.75.
[426] Lembremos da inversão da hipótese de Clausewitz: « a política é a guerra continuada por outros meios ». FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, p.55.
[427] FOUCAULT, M. "Une esthétique de l'existence". In: *Dits et écrits*, IV, p.731.

enquanto costume, não contavam propriamente *histórias de costumes*. Falavam da moral que nossa « moderna razão » herdou, segundo o modo como certos pensamentos e ações foram valorizados em detrimento de outros, a ponto, por exemplo, de punir menos para castigar do que para distinguir valorativamente os indivíduos, a ponto de criar instituições, programas e cientistas para conhecer e controlar este *último homem* que somos nós,[428] cuja vida perde o valor, e a responsabilidade do avaliar, quanto mais se pretende o conhecimento manipulatório e laboratorial do viver. Livros que contavam a história da moral como o ardil da vontade de saber sobre o sujeito, submetido nem tanto a uma lei, com base na qual as ações pudessem ser medidas, mas a uma norma, cuja extensão sobre a existência humana é capaz de corrigir biologicamente a vida, sem limites para o que tal intervenção possa significar. Norma também capaz de qualificar alguns modos de ser, ao separar o indivíduo de si mesmo e dos outros, pelo isolamento, por exemplo, de sua loucura como doença.[429]

Sem dúvida alguma, as primeiras genealogias de Foucault falavam de nossa moral no sentido de uma moral de pastores ou, em termos nietzscheanos, uma *moral de escravos*, já que nos olhava como efeitos de poderes e saberes, como efeitos sobretudo, e também instrumentos, de uma política de *cuidados* (por parte dos mais diversos pastores: psicólogos, psiquiatras, sexólogos...), com suas técnicas para assegurar e fortalecer a dominação possível em torno do corpo individual e populacional. É como se Foucault estivesse a ver nossa casa, no sentido mais originário de *êthos*, nossa morada, pelo lado de fora, pela exterioridade dos acontecimentos que nos formaram, entre jogos de verdades e identidades

---

[428] A expressão é de Nietzsche, em Zaratustra: "Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não dará mais à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar a si mesmo. / Vede! Eu vos mostro o *último homem*. A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena (...) / Ainda trabalham, porque o trabalho é um passatempo. Mas cuidam de que o passatempo não canse / (...) Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais (...)". NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.41. O *último homem* é o homem moderno, o homem ainda atual, que não sabe mais desprezar a si mesmo, ou seja, que não mais se reconhece na sua condição de mortal, submetido ao tempo e às necessidades do corpo. Por isso perdeu o sentido e o amor da terra. A terra se torna pequena, um objeto da própria vontade, sobre o qual a *técnica*, em termos heideggerianos, opera, transforma, manipula, como um laboratório inesgotável de possibilidades, sob o risco inclusive da própria destruição humana. O *último homem* não compreende o que é o amor e a criação, por isso não faz de seu trabalho um meio para criar seu tempo, sob a preparação do *otium*, mas um passatempo do qual o próprio lazer faz parte. Não necessita de pastor porque, como todos seus semelhantes, é o rebanho que depende dos outros para avaliar o que é, como age e por que faz o que faz. Para a relação entre a filosofia da técnica de Heidegger e a figura do último homem em Nietzsche: Cf. GIACOIA JUNIOR, O. « O último homem e a técnica moderna ». In: *Natureza humana: revista internacional de filosofia e práticas clínicas*. v.1, n.1. São Paulo: EDUC, 1999.

[429] É o que Foucault chama de *práticas divisórias*, como o segundo momento de sua história dos diferentes modos de os humanos se tornarem sujeitos por práticas de objetivação: « O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os 'bons meninos' ». FOUCAULT, M. « O sujeito e o poder ». In: *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*, p.231.

estrategicamente inventadas. Era a propósito de um sujeito moralmente *passivo* que Foucault escrevia, um sujeito assujeitado. Por isso não aproximou a moral da *ética*, tal como mais tarde veio fazê-lo.[430] Sua genealogia se preocupou inicialmente mais em « mostrar como até o presente os mecanismos sociais tinham jogado, como as formas da repressão e da coação tinham agido, e depois », diz Foucault, « se deixava às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, sabendo disso tudo, a escolha de sua existência ».[431] O conhecimento empírico e estratégico das práticas e dos discursos de poder e saber permitiam, sem dúvida, uma modificação ética no leitor que se permitia uma experiência de si, nem verdadeira nem falsa, e sim *fictícia*,[432] sob a estranheza do próprio tempo, no caminho do qual historicamente se via agindo, pensando e vivendo, tendo de dar sentido ao seu viver. Como escritor, Foucault esperava *leitores* e não *um* leitor.[433] O conhecimento das histórias e ficções de Foucault, ou de suas *ficções históricas*[434], seria de pouco valor, ou de valor apenas erudito,[435] caso não revertesse na experiência de transformação de si mesmo, como escritor, e dos outros consigo, como leitores: no modo de ver e dar sentido ao mundo, ao seu *em torno*, na abertura e na tensão do qual convivemos e disputamos algum sentido, sem que necessariamente a questão do sentido seja colocada do mesmo modo.

A « primeira » *genealogia da moral* de Foucault, penso, narra as ações e os pensamentos legados segundo os cuidados que nos permitimos, sob a imposição de verdades inventadas, a partir de certas experiências históricas em diálogo com o que ainda somos no presente. Uma genealogia da moral, enfim, que conduzia de

---

[430] Cf. FOUCAULT, M. « Moral e prática de si ». In: *Idem*, *O uso dos* prazeres, p.26. Cf. também: *Idem*, « Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho ». In: *Michel Foucault...*, p.253 *et sec.*

[431] FOUCAULT, M. "Une esthétique de l'existence". In: *Dits et écrits*, IV, p.732.

[432] Foucault pensa a experiência não como verdade ou falsidade, mas como fabricação de si mesmo. Seus livros pretendem ser experiências, ou melhor, oferecer possibilidades de experiências ao leitores, por isso, são ficções e não teses analíticas. "Ce ne peut pas être exactement un roman. Pourtant, l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire. Or cette expérience n'est ni vraie ni fausse. Une expérience est toujours une fiction; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certains point, la détruit". FOUCAULT, M. « Entretien avec Michel Foucault ». In: *Dits et écrits*, 1980, IV, p.45.

[433] Não há razão de se fazer a lei do livro, diz Foucault, porque a única lei são todas as leituras possíveis, o que justifica, por exemplo, o direito ao anonimato e ao pseudônimo, para que cada livro seja lido por si. Cf. FOUCAULT, M. « Une esthétique de l'existence ». In: *Dits et écrits*, p.734.

[434] Cf. ARTIÈRES, P. « Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault ». In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2204, p.16.

[435] Uma citação no início de *O uso dos prazeres* suscita o que há de mais nietzscheano em Foucault, para além da crítica sobre a verdade, a experiência que provoca a vontade de saber: « De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a a questão de saber se se pode pensar diferentemente (*penser autrement*) do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir ». FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p.13.

certo modo a uma moral, que ensinava a liberdade, embora ainda não falasse de uma moral segundo a história de outros cuidados, os quais não partiriam mais da perspectiva dos pastores, nem muito menos das ovelhas, mas dos senhores de si, daqueles que aprendiam a cuidar de si mesmos. Penso ser possível defender a tese de que, neste momento, há uma inversão na obra de Foucault sob a perspectiva de uma história da moral, como a pluralidade das avaliações humanas: de uma genealogia da moral como norma e vontade de verdade para uma genealogia da moral como *ética*. O valor da moral, penso, está na possibilidade humana de distribuir e dar valor não apenas às coisas, mas às ações e aos pensamentos sobre nossa própria vida, que cercam nosso modo de agir e pensar. Quando o valor moral representa um perigo à vida enquanto experiência e arte, ilusão e verdade, a *moral* enquanto valor pode ser posta em questão, já que a própria história mostra uma experiência moral valorativamente menos dirigida à lei prescritiva ou ao conhecimento dos outros, à guisa de preocupação política sobre as *almas*, do que centrada no cuidado de si, a exemplo dos antigos, como ocupação estética da cidade (embora, muitas vezes, a cidade tenha condenado quem, vivendo esteticamente, não apenas deixou sua memória como fez memorável a própria *polis*: é o caso de Atenas em relação a Sócrates).

Quando Foucault encontra os antigos, os gregos e os latinos,[436] o sentido de moral se desloca da submissão a uma vontade de saber para a reflexão da moral como prática *ética*, como *êthos*: morada que se constrói a partir de si mesmo, no interior, é claro, da morada *histórica* na qual vivemos e nos movemos. Em comparação ao sentido de ética, segundo a genealogia da moral enquanto relação consigo,[437] a genealogia do presente, em livros como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, vai estar mais próxima de uma genealogia de nossa *falta de moral*, ou melhor ainda, de nossa falta de prática ética no interior do campo de problematização moral. A obediência imposta fisicamente ao corpo do homem cristão deslocou de tal modo o valor da moral ao *corpus* do código, e o programa de normalização invadiu

[436] Diz Foucault: "O problema das relações entre sujeito e jogos de verdade, eu o havia considerado, até certo momento, a partir seja de práticas coercitivas — como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário —, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos — como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, nos meus cursos no *Collège de France*, eu procurei compreendê-lo através disso que se pode chamar uma prática de si, que é, creio, um fenômeno muito importante nas nossas sociedades desde a época greco-romana — mesmo que não tenha sido muito estudado". FOUCAULT, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". In: *Dits et écrits*, p.709.

[437] A genealogia ética de Michel Foucault pode ser lida em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, o segundo e o terceiro volume da *História da sexualidade*, além, claro, dos ensaios e entrevistas ao longo dos anos 1980. Vale indicar também a dissertação de mestrado de Davi de Souza, sob a orientação de Nythamar de Oliveira: SOUZA, D. *A propósito da genealogia da ética em Michel Foucault (A constituição do sujeito moral enquanto relação consigo).* Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: PUCRS, 2002.

de tal maneira a conduta e a intimidade (a *alma*) dos indivíduos, que à moral de nossa atualidade pouco cabe senão o retorno a uma avaliação moral, e do que seja o moral, fora do domínio da lei ou da norma, da cidade ou do pastor, em razão de um trabalho de diferença e pela diferença na relação consigo mesmo. Antes da *guinada ética* e depois de uma arqueologia do discurso científico, os livros de Foucault narram e descrevem genealogias de cuidados que ainda prejudicam o cuidado consigo e o próprio exercício da ética como prática refletida da liberdade: pois « o que é a ética, senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? ».[438] A propósito da moral, os antigos, em certa medida, deixam o exemplo. O exemplo de que se fizeram de exemplos.[439] Não pelo costume de uma moral (*êthos*) viril e escravocrata, sob a exclusão do outro, mas pela preocupação, de poucos entre os muitos,[440] em aprender a governar a si mesmo, como questão do pensamento e regime de vida, como *êthos* a se constituir no interior da *polis* e, se possível, a exemplo dos latinos, para além da *polis* (o homem enquanto *civis mundi*). A *autarquia* moral se torna o princípio de uma ética pessoal sob o modelo de uma estética da existência. A atualidade da questão está na diferença do que veio a ser considerado moral às gerações dos últimos séculos, ao menos como Nietzsche a diagnosticou: como lei e valor absolutos, sob princípio do altruísmo na ação e do conhecimento da vida (a vida em geral e a vida humana se tornam objetos), como efeito de uma vontade de verdade que promove a *vivissecção da alma* e à custa de uma fonte inesgotável de sentidos e de experiências possíveis ao viver. Há uma experiência da verdade, aliás, que não se alcança pela memória do que ontologicamente já se conheceu, por ser justamente produzida no reconhecimento de erros ao longo de nossa história, a história de quem nos antecedeu temporalmente e a história de nosso próprio viver entre os outros, no tempo em comum.

---

[438] FOUCAULT, M. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, p.711.

[439] Uma diferença em relação ao cristianismo, cuja moral toma mais a forma da regra, do código de regras, ou seja, a ação para ser moral tem de se voltar ao texto, à vontade de Deus, sob a forma da obediência. Ao passo que a moral antiga se dirige a uma estilização da liberdade, sob o princípio do exemplo. « Mais la volonté d' être un sujet moral, la recherche d'une éthique de l'existence étaient principalement, dans l'Antiquité, un effort pour affirmer sa liberté et pour donné à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnus par le autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple ». FOUCAULT, M. « Une esthétique de l'existence ». In: *Dits et écrit*, p.731.

[440] A moral antiga se endereçava a um pequeno número de pessoas, assim, não reclamava que todos obedecessem o mesmo esquema de comportamento. Voltava-se, então, a uma minoria entre as pessoas e mesmo entre os cidadãos livres. Cf. FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». In: *Dits et écrits*, IV, p.698.

A noção de *gouvernementalité* (*governamentalidade*, na tradução de Alfredo Veiga-Neto)[441] é importante para se compreender a passagem de Foucault aos antigos, à noção de moral como relação ética consigo. Vale também lembrar o que chamou de *tecnologias ou técnicas governamentais*.[442] Das tecnologias de dominação às tecnologias de si, do governo dos outros ao governo de si mesmo, ou ainda, do governo dos vivos ao governo da própria vida *com* os outros. Em uma palavra, da política à ética.[443] "A noção de governamentalidade permite, eu creio, dar valor à liberdade do sujeito e à relação com os outros, isto é o que constitui a matéria mesmo da ética".[444] O caminho de Foucault da normalização dos corpos modernos à estética da existência dos gregos e latinos é aberto, portanto, pela noção de *gouvernement* não restrita à gestão do Estado governamentalizado na modernidade, mas no sentido amplo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Governo das crianças, governo das almas ou das consciências, governo de uma casa, de um Estado ou de si mesmo",[445] de acordo com a significação ampla de governo no século XVI.[446] Por outro lado, o próprio errar da *História da sexualidade*, que começava na *vontade de saber* moderna a propósito da preocupação moral sobre o sexo, levou Foucault àquelas primeiras culturas de nossa civilização,[447] nas quais alguns homens, dentre os que nasciam

---

441 Segundo Alfredo Veiga-Neto, em seu ensaio filológico e filosófico sobre *Governabilidade ou governamentalidade?*, a noção de *gouvernementalité* é um neologismo de Foucault: no texto de 1978 *Segurança, território, população*, « o filósofo não só criava um conceito sociológico e político novo, como, também, criava um neologismo: a palavra *gouvernementalité* não estava dicionarizada em francês ». A melhor tradução para o português, sugerida por Veiga-Neto, é *governamentalidade* VEIGA-NETO, A. *Governabilidade ou governamentalidade?* In: www.ufrgs.br/faced/alfredo/governo1.
Htm. Cf. FOUCAULT, M. « La gouvernementalité », 1977-1978. In: *Dits et écrits*, p.635. FOUCAULT, M. "Les techniques de soi". In: *Dits et écrits*, IV, p. 785: "Eu chamo de 'governamentalidade' o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si". Cf. FOUCAULT, M. « Sécurité, territoire et population ». In: *Dits et écrits*, III, p.719.

442 Há três perspectivas de poder, das relações de poder, em Foucault: os *jogos estratégicos* (que fazem com que uns determinem ou reajam à determinações das condutas alheias); os *estados de dominação* (o que chamamos ordinariamente *poder*); e, por último, entre os dois tipos de relações, estão as *tecnologias governamentais*, que são "tanto a maneira pela qual se governa sua mulher, seus filhos, quanto a maneira pela qual se governa uma instituição". FOUCAULT, M. « L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, IV, p. 728.

443 « Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito », diz Foucault no curso de 1982, « parece-me que a análise da governamentalidade (...) deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo (...) Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética ». FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp. 306-307.

444 FOUCAULT, M. « L' éthique de souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, p.729.

445 FOUCAULT, M. "Do governo dos vivos" (1979-1980). In: *Resumo dos cursos do Collège de France* (1970-1982). Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p.101. *Idem*, « Du gouvernement des vivant ». In: *Dits et écrits*, IV, 1994.

446 FOUCAULT, M. « O sujeito e o poder ». In: *Michel Foucault...*, p. 244.

447 Diz Foucault: "No lugar de estudar a sexualidade nos limites do saber e do poder, eu tentei ir mais a fundo e investigar como era constituído, pelo próprio sujeito, a experiência de sua sexualidade como

livres,[448] comprometiam em tal acaso político e histórico a obra de suas vidas, a ponto de exigirem para si mesmos um estilo de viver e uma prática ética da liberdade, próprios a destinos cuja singularidade somente o mais belo da arte poderia imitar.

A questão dos prazeres, das relações eróticas entre os humanos, era pensada a partir dos *aphrodisia*, experiência que unia atos, desejos e prazeres, ao contrário de isolar o desejo no centro hermenêutico de uma sexualidade. Embora não fosse visto com bons olhos pela moral vigente, a relação entre os homens e os rapazes, no *uso dos prazeres*, não se tratava de um problema de desvio biológico, mas de uma questão ética colocada no jogo das circunstâncias sob o domínio de si mesmo, já que o conteúdo da liberdade grega era político: livre é quem não é escravo e não age como escravo, de suas próprias paixões, de si mesmo.[449] Logo, a moral do ponto de vista ético não avaliava se o sujeito de tal desejo era menos ou mais normal, mas como tais homens usavam de seus prazeres, do comer ao amar, com que medida, em que quantidade e ocasiões, com que freqüência, no caso do sexo, passiva ou ativamente, ou seja, como escravo ou como senhor de si mesmo. Os perigos a se evitar correspondem menos a uma confusão do desejo do que a um excesso, a uma desmedida (*hybris*) na relação com o parceiro, relação não de reciprocidade, mas de domínio, já que no sexo, como diz Foucault, há quem domina e quem é dominado, diferentemente da relação de amizade,[450] bastante valorizada também na moral dos antigos e não abandonada na reflexão moral de Foucault a propósito de nossa atualidade.[451]

---

desejo. Para desenvolver esta problemática, fui levado a olhar de perto alguns textos mais antigos, latinos e gregos, que me exigiram muita preparação, muito esforço, e que me deixaram até o fim cheio de incertezas e hesitações. FOUCAULT, M. "Une esthétique de l'existence". In: *Dits et écrits,* IV, p. 730.

[448] Há exceções como no caso de Epicteto, filósofo estóico do Império romano, que foi escravo. Ver o Prólogo do tradutor Federico Terrer das Máximas de Epicteto: Cf. EPICTETO. *Máximas, diálogos, pensamientos, exhortaciones y consejos*. Trad. Federico Climent Terrer. Barcelona: R. Maynadé, 1922.

[449] « A grande diferença na ética sexual para os gregos não se encontrava entre as pessoas que preferiam os homens ou os rapazes ou que faziam sexo deste ou daquele modo, mas era uma questão de quantidade e de atividade ou passividade. Você é um escravo de seus próprios desejos ou o seu mestre? ». FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...,* p. 260. Em *O uso dos prazeres*: « A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas: com que força se é levado 'pelos prazeres e pelos desejos?' A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é (...) uma ontologia da falta e do desejo; não é a da natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos aphrodisia ». FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p.42.

[450] Cf. FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.257.

[451] Cf. FOUCAULT, M. O tema da amizade, *philia* entre os gregos e *amicitia* entre os latinos, é um tema sempre retomado na história da filosofia, desde a cosmologia de Empédocles ao pensamento de Nietzsche, cujas amizades contribuíram diretamente para o sentido de seu pensamento, inclusive quando foram interrompidas (no caso de Nietzsche e Wagner, por exemplo). Mais adiante procurarei refletir sobre a amizade como uma questão ética urgente de nosso tempo, em outras palavras, como uma experiência da qual dependemos para pensar dignamente o sentido de moral e ética nos nossos

Para se compreender a gênese e o centro do pensamento ético de Foucault, *O uso dos prazeres* discrimina três modos de se pensar o que seja *moral*: moral como *código moral*, como *comportamento* real dos indivíduos em relação às regras ("moralidade dos comportamentos") e, por fim, como *condução* de si mesmo, embora sob a referência menos ou mais rigorosa de certas prescrições. Código, agente do código e sujeito moral na relação consigo.[452] É possível ser sujeito moral, contudo, de diferentes maneiras, por diferentes modos de se conduzir e de se levar em conta as regras. Há várias maneiras, por exemplo, de ser austero, de praticar a austeridade ou de ser fiel a quem se ama. Quatro pontos reúnem tais diferenças: a determinação da *substância ética* (*o que* interessa para o sujeito submeter a seu juízo moral, qual a matéria pessoal de sua conduta ética: sua capacidade de obedecer à lei, sua luta contra os desejos?...); o

códigos de comportamento e as *formas de subjetivação*. Motivo pelo qual é possível pensar que algumas morais valorizam mais a ordem da lei sobre uma pluralidade de ações e de escolhas (o sistema penitencial provocou no século XIII, diz Foucault, uma juridificação da experiência moral[454]), ao passo que outras morais se dirigem mais radicalmente a relação consigo, tais como na Antigüidade.[455] "Da Antigüidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu me interessei pela Antigüidade, é que, por uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está atualmente em vias de desaparecer; já desapareceu. E, a esta ausência de moral responde, deve responder, uma busca que é aquela por uma estética da existência".[456] A atualidade da estética da existência pressupõe a falência da moral como lei ou código de regras, sentido que Nietzsche não cansou de repetir para justamente destruí-lo, como fundamento de uma moral.

Podem os códigos morais serem semelhantes, mas a relação consigo se difere de uma cultura a outra, como dos antigos aos cristãos, embora não se deva falar de uma "moral cristã", como ensina Foucault, na reversão de seu mestre Nietzsche, mas de "morais cristãs" (podemos pensar que as diferentes ordens religiosas do cristianismo, os beneditinos, os franciscanos, os dominicanos, sustentavam diferentes regimes de vida). Em todo caso, em termos de uma genealogia da moral, o modo de vida cristão acentuará a obediência da lei no lugar de buscar a realização estética de si mesmo. A ameaça do castigo e o cumprimento da dívida (*Schuld*) para com Deus, no ápice do cristianismo e das práticas de penitência, pesam mais do que o desejo de glória (*Kleos*) mantido pelo trabalho cotidiano na escolha singular de uma existência, tal como entre os gregos. A lei de Deus e, posteriormente, a norma das ciências, ocupou por muitos séculos a morada de nossas próprias decisões e de nosso destinar no mundo. Aprendemos a delegar a intransferibilidade de nossa história ao conhecimento e cuidado do que os outros julgam e assim destinam ser quem somos, não pela experiência de *se tornar* quem se é pelo brilho público das ações e pelas escolhas dos afazeres, mas pela identidade do que não se pode evitar (ainda que se esconda), quando a lei de um

---

[454] Cf. *O Ibidem*, pp.29-30.
[455] Diz Foucault: « A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranqüilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo ». *Ibidem*, p.30.
[456] FOUCAULT, M. "Une esthétique de l'existence". In: *Dits et écrits*, p.731.

saber vigora sobre a constituição do caráter, em relação ao qual certa ocupação, produtiva ou terapêutica, deve se ajustar.

A moral dos gregos e latinos, segundo Foucault, era de finalidade estética e de escolha primeiramente pessoal, e não uma lei para todos ou um programa de normalização sobre as ações e relações humanas.[457] Antes de agirem conforme uma dada regra, em relação à qual não poderiam falhar, à custa de se favorecer o mal e de se desviar do bem, havia uma preocupação dos antigos em se distribuir culturalmente técnicas e procedimentos para impor a si mesmo uma forma. Não sob uma *regula vitae*, mas sob uma *forma* de vida e para vida, no interior de uma *tekhne tou biou* (*ars vitae*): uma forma que depende de técnicas sobre a ação, mas que se projeta para além das técnicas cultivadas ao repercutir belamente, e eticamente, um modo de agir, um estilo de ser, em meio à variedade de circunstâncias e ações humanas. A vida que se obtém graças à *tekhne* não obedece a uma *regula*, a um *corpus* de regras, mas a uma *forma*, a um estilo de vida. A despeito de obedecer algumas regras para a arte à qual se dedica, o bom arquiteto, por exemplo, faz suficientemente uso de sua liberdade quando dá ao templo uma forma que seja bela na sua singularidade.[458] A *tekhne tou biou*, a aplicação técnica sobre a vida, não corresponde à produção da vida como coisa, sob o exame de certa regra à qual antecipadamente se apelou e se seguiu, antes, exige o trabalho de dar

---

[457] "Eu não acredito que se possa encontrar qualquer normalização, por exemplo, na ética dos estóicos. O motivo, penso, é que o principal objetivo deste tipo de ética era estético. Primeiro, este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos. Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela. Eu não acredito que possamos dizer que este tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população". FOUCAULT, M. "Sobre a genealogia da ética". In: *Michel Foucault...*, p. 254.

[458] "Se existe esta liberdade e uma definição tão ligeira destes exercícios e de seu encadeamento, não se deve esquecer que tudo isso se passa no quadro não de uma regra de vida, mas de uma *tékhne tou bíou* (uma arte de viver). (...) Fazer da própria vida uma *tékhne*, portanto, fazer da própria vida uma obra — obra que (...) seja bela e boa — implica necessariamente a liberade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhne*. Se a *tékhne* devesse ser um *corpus* de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela não houvesse precisamente esta liberdade do sujeito, fazendo atuar sua *tékhne* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida. Não se deve esquecer, justamente, que um dos grandes elementos da espiritualidade cristã será que a vida deve ser vida 'regrada'. A *regula vitae* (a regra da vida) é essencial. (...) Em contrapartida, a vida filosófica, ou a vida tal como é definida, prescrita pelos filósofos, como sendo aquela que se obtém graças à *tékhne*, não obedece a uma *regula* (uma regra): ela obedece a uma *forma* (uma forma). É um estilo de vida, uma espécie de forma que se deve conferir à própria vida. Por exemplo, para construir um belo templo segundo a *tékhne* dos arquitetos, é preciso certamente obedecer a regras, regras técnicas indispensáveis. Mas o bom arquiteto é aquele que faz suficientemente uso de sua liberdade para conferir ao templo uma *forma*, uma forma que é bela. De igual modo, quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhne toû bíou*, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa filtragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra, nem qualquer obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir uma obra bela. A obra bela é aquela que obedece à idéia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida)". FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp.513-514.

beleza à história do que se vê sempre a caminho, no exercício aberto da liberdade, embora capaz de reconhecer, e de reconhecer-se, nos feitos e nas ações daquilo que como obra deixou para trás, sob os princípios que a si mesmo se impôs. Se a cultura cristã privilegiou a renúncia do eu em virtude do amor a Deus, a cultura da Antigüidade permitiu o trabalho de retorno a si, de conversão sobre si mesmo, menos exclusivamente para conhecer a alma, como em Platão, do que para sabiamente criar a força e o lugar onde, embora o mundo em torno se precipite sem que se possa mais agir, ainda se tenha um porto de chegada para novamente se abrir o horizonte do próprio destino. Somente a vida, não a vida que o outro vive, mas a reunião permanente das próprias experiências, pode ser tal porto. Vale lembrar a receita de Bias de Priene, considerado por Sátiros o primeiro entre os Sete Sábios: « Faze da sabedoria a tua provisão para a viagem desde a juventude até a velhice, pois ela merece mais confiança que todos os outros bens ». A sabedoria (*sophia*) é o saber voltado para o viver, capaz de reunir a dispersão das experiências à medida que se vive, entre circunstâncias menos ou mais favoráveis da existência. E Bias sabia que o difícil é suportar « dignamente as mudanças da sorte para pior ».[459]

Das técnicas de escrita a técnicas de interpretação de sonhos, dos sonhos aos exercícios de preparação para os males ou para a morte, os antigos lembram que a vida não é apenas acúmulo, positividade, mas também desperdício, risco de perder o que se reuniu, recomeço do que se perdeu. A questão é como agir mesmo quando a sorte (*tykhe* ou *fatum*) tenha desviado ou invadido o espaço de regularidade entre as escolhas e as ações (considerando, é claro, que possa haver regularidade e que o mundo humano não seja justamente a diferença, o acaso, ou ainda, como chama Clément Rosset, o *real*). Mesmo que a técnica como aplicação não tenha dado conta da inevitabilidade no plano da ação e dos acontecimentos humanos, vale a preparação para a qual se exercitou antes de se deixar entregue ao pior, que sempre pode ser pior quando o acontecimento não é esperado. O pior da sorte pode aniquilar a ação por um tempo, mas não por todo o tempo, por outro lado, o pensamento pode preparar o agir para o pior quando for o caso de vir a enfrentá-lo. É o caso de um dos exercícios de meditação mais importantes na cultura antiga, sobretudo entre os estóicos: *o praemeditatio malorum*.[460]

---

[459] Cf. LAÊRTIOS, D. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, p.35-36.

[460] Foucault comenta um dos exercícios mais célebres da ascética helênica e romana, sobretudo entre os estóicos: a *praemeditatio malorum*. Não se trata de representar o futuro tal como é possível que ele se produza, mas de imaginar que o pior possa acontecer, não distantemente, mas imediatamente, e também não para sofrê-lo, mas para se livrar dele como um mal, modificando para si sua

Duas idéias fundamentais fascinam Foucault no seu retorno aos antigos: a idéia do *bios* como uma peça de arte estética e a idéia de que a ética pode ter existencialmente uma estrutura própria sem relação com o jurídico *per se*, com a lei de um sistema autoritário ou com a norma de um programa disciplinar.[461] Arístipos, filósofo entre os séculos V e IV a.C., perguntado sobre a vantagem que os filósofos levam sobre as demais pessoas, respondeu: « Se todas as leis fossem revogadas, continuaríamos a viver de maneira idêntica ».[462] Não porque os filósofos (antigos) faziam o que bem entendessem, mas porque procuravam entender sobre aquilo que faziam, na ação e no discurso, como uma lei imposta a si mesmo, menos sob o apoio de textos ou Escrituras do que sob a prática refletida da prudência (*phronesis*), a qual, como ensina Aristóteles, reúne racionalmente tanto a disposição prática da ação, quanto a teoria como princípio de reflexão sobre o agir. A autarquia moral não leva, portanto, a uma anarquia política (e ao sonho de uma sociedade sem governo), ao passo que a carência da lei não exige que o modo de vida filosófico seja modificado no seu princípio.

Um dos desafios de nosso tempo, penso, é tentar liberar o pensamento de um elo analítico entre a ética, como reflexão moral e ação moral, e as estruturas políticas, administrativas, econômicas de nossa sociedade, como se as nossas decisões e escolhas pessoais, nos prazeres, no amor, na relação consigo e com os outros, comprometessem o destino público de todos: eis um desafio teórico e uma tarefa prática lançados por Foucault (o desafio, portanto, de liberar o campo moral do domínio do código e a ética da norma).[463] Se as leis da cidade supostamente garantem a conservação de nossa liberdade moderna como prerrogativa da Constituição, e a norma dos pastores constituem a tradição de saberes que examinam e expõem nossa intimidade, cabe à filosofia de nossos dias, entre outras ocupações, e como tarefa ainda da ação e do pensamento, recuperar a tarefa prática da liberdade como desafio teórico e, assim, mostrar as pessoas o quanto « elas

---

representação. Cf. FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).* Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp.130-131.

461 Cf. FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.260.

462 LAÊRTIOS, D. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, p.64.

463 "A minha idéia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas... que não pode ser reativado, mas pode ser útil para análise e para mudar o que ocorre hoje em dia.

"Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta idéia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas" (ou científicas). FOUCAULT, M. "Sobre a genealogia da ética". In: *Michel Foucault...*, pp. 260-261.

podem ser mais livres do que pensam ser ».[464] Não contar com a lei, embora constitucionalmente assegurada a liberdade, para fazer o que bem entender, ou ainda, sem entender o que se faz, nem esperar da norma o valor de sua distinção e produtividade como corpo socialmente *útil e dócil*, mas cuidar de cada gesto, *do que* se fala e *para quem* se fala, de quem se escolhe para conviver uma amizade, no tempo imprevisível de seu acontecimento, de como se dedica aos prazeres do corpo, no limite sempre frágil da condição humana, em suma, de como a si mesmo se destina, no destinar incerto da vida em comum, entre outros modos de agir e pensar. A tais questões, me parece, o pensamento moral retorna por uma falência histórica da lei como valor absoluto sobre as ações, em virtude também de um princípio que Flickinger chama de *mera legalidade da moral,*[465] e por tal retorno é possível rever um lugar para a ética no campo da problematização moral hoje em dia e um sentido estético para a dimensão ética do sujeito, por um trabalho de diferença, e não de identidade, na relação consigo e com os outros, sem apelo a um eu profundo, sempre disposto a revelar o que não se sabia de si mesmo ou um conforto para o que se considera incapaz de fazer no plano da escolha e da ação, e sem recorrência ao exame *de quem* sejam os outros, embora não se suspenda o risco de estar sendo avaliado, na liberdade de sua ação ou no silêncio de seu pensamento.

[464] FOUCAULT, M. « Vérité, pouvoir et soi ». In: *Dits et écrit*, IV, p.779.

[465] Hans-Geog Flickinger se sustenta em Hegel (por exemplo, nos parágrafos, (107, 118, 155 *FdD*) para sua reflexão sobre o pensamento moral articulado no liberalismo, do qual descendemos. Diz Flickinger: « O perigo do confronto direto entre os interesses subjetivos vê-se conjurado pela imposição de um medida meramente quantitativa, ou seja, pela delimitação forçada do conteúdo do agir subjetivo por aquele espaço do livre agir que é garantido pelas disposições legais do agir social. Quem se der conta dessa condição vai agir dentro do padrão moral, fixado pelo direito da moralidade. Em última instância, o princípio da legalidade do agir subjetivo torna-se, assim, o critério da moralidade objetiva, exigindo-se do sujeito moral apenas o respeito pelos meios legais em vigor, sem questionar seu conteúdo material-qualitativo (...) Movimentando-nos, de tal maneira, dentro dos limites legais, não teríamos motivos para nos preocuparmos com os efeitos de nosso agir eventualmente danosos para os demais parceiros (...) Mais uma vez, aprendemos, através da própria filosofia hegeliana, que a idéia da moralidade na época do liberalismo não precisa mais legitimar sua razão de ser em convicções material ou metafisicamente fundadas. Ela a legitima apenas a partir de uma instância a que dou o nome de princípio de mera legalidade da moral ». FLICKINGER, H-G. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp.52-53.

Capítulo 11. A relação entre técnica (*tekhne*) e vida (*bios*) e a arte da moral por meio da *askesis*: o sujeito com a verdade

> Foi um deus, um deus, aquele que primeiro descobriu a regra da existência que se chama agora sabedoria, aquele que trazendo nossa vida, por meio de sua arte, de tão grandes ondas e de tão grandes trevas, colocou-a em lugar tão tranqüilo e em tão clara luz.
>
> Lucrécio, *De rerum natura*.

Vivemos uma época que parece depender da técnica para viver, embora a pergunta sobre a relação entre técnica (*tekhne*) e vida (*bios*) quase não se faça. A progressão da técnica, no entanto, e a disposição de todas as coisas que ela produz para escolhermos, usarmos, gastarmos e descartarmos como "entes à mão",[466] desde o objeto mais simples até nosso próprio corpo, não livra o humano de ser o sujeito de sua própria experiência, de tal modo a fazer de sua vida não o objeto de saberes sobre *o que se é* (pelo desejo sexual, vocação profissional ou habilidade produtiva), mas a criação de sua singularidade no mundo e, portanto, a possibilidade de pensar e agir diferentemente: nas palavras de Nietzsche, *torna-se o que se é*. Frente ao entusiasmo em torno da técnica, a ponto de se convertê-la em um fim em si mesmo, pode a filosofia dar um passo atrás e perguntar: que relações poderíamos fazer entre técnica e vida ou, mais especificamente, de que maneira a aliança entre técnica e vida pode ser medida por uma estética da existência, no campo de problematização moral? (Penso que a noção de estética da existência, antes de ser uma perspectiva de reavaliação do moral, põe em questão o próprio conceito de *estética*, cuja emergência e autonomia como disciplina se deve ao idealismo alemão, no decorrer do qual técnica e arte se separam).[467]

---

[466] Cf. HEIDEGGER, M. "A questão da técnica". In: *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

[467] Diz Marc Jimenez: « 'Autonomia da estética' não tem o mesmo sentido de 'autonomia da arte', mas um certo número de correlações existe entre uma e outra (...) ora, a palavra arte, hedeira desde o século XI, de sua origem latina ars = atividade, habilidade, designa até o século XV, no Ocidente, apenas um número de atividades ligadas à técnica, ao ofício, à perícia, isto é, tarefas essencialmente manuais. A própria idéia de estética, no sentido moderno, aparece somente no momento em que a arte é reconhecida e se reconhece, através de seu conceito, como atividade intelectual, irredutível a qualquer outra tarefa puramente técnica (...) Assim, a estética, que inaugura sua fase moderna a partir de 1750, não se declarou autônoma de um dia para o outro unicamente pela graça do filósofo alemão Baumgarten. Sua fundação, enquanto ciência, é o resultado de um longo processo de emancipação que, pelo menos no Ocidente, concerne ao conjunto da atividade espiritual, intelectual, filosófica e artística, sobretudo a partir da Renascença». JIMENEZ, M.. « O que é estética ? ». Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999. p.32. Cf. também: « *Technique et esthétique* » *: quelle est la question?* In: *Le portique*, n.3, 1999 (http://leportique.revues.org/document292.html? format=print). « D'un autre coté, cette opposition qui fonde l'esthétique, il ne peut être question pour nous de la dépasser ou de la surmonter par un geste simple et naïf qui consisterait à résorber purement et simplement l'opposition en affirmant qu' 'art' et 'technique' sont désormais, pour nous, une seule e même chose. Encore faudrait-il alors définir cette 'chose' unique ». *Ibidem*.

É preciso levar em conta que a palavra grega *tekhne*, donde nos chegou *técnica* em português, possui um sentido ambíguo, pois pode se referir tanto à técnica do artesão como à obra do artista, ou seja, a obra de arte. Por isso não era estranho, entre os gregos, pensar em uma *tekhne tou biou*, uma técnica ou arte da vida, conforme a interpretação de Foucault sobre o uso dos prazeres (*chresis aphrodision*) na *História da sexualidade*.[468] Para Platão a técnica por excelência da vida era a *tekhne politke*,[469] a arte de governo no convívio humano: saber governar a si mesmo para governar os outros, como mostra em *Alcibíades*, saber para politicamente agir. E é interessante também lembrar, no século V a.C., o *Prometeu Acorrentado* de Sófocles, para o qual o homem caminhava cego no mundo antes de receber o fogo, o qual, no *Protágoras* de Platão, dava utilidade às artes (*teckhnai*)[470]: a capacidade humana de criar meios e instrumentos para suportar a privação da natureza, em outras palavras, para suportar a condição do que foi privado na e pela natureza (*physis*). Na *Física* de Aristóteles, a arte, por um lado, completa o que a natureza não é capaz de elaborar, por outro, imita as coisas naturais,[471] de tal modo que a *tekhne* não se separa totalmente da *physis*, embora produza um outro que não estava naturalmente dado. Pode haver uma diferença entre técnica e ação para a *Ética a Nicômacos*, e entre técnica e experiência, do ponto de vista da hierarquização dos saberes na *Metafísica*,[472] o fato é que se os animais que vivem com imagens e memória podem participar, ao menos um pouco, da experiência, apenas o homem dispõe da arte (*tekhne*) e do raciocínio (*logismos*).[473] Entre os saberes possíveis ao homem (considerando as faculdades de saber no livro VI da *Ética* de Aristóteles), a técnica, no pensamento grego, é o saber e o fazer pelos quais se garante a sobrevivência e a vivência do humano enquanto tal no mundo. O que há na técnica como *tekhne* está para além do saber como domínio sobre a coisa que

---

[468] FOUCAULT, M. *L'usage de plaisirs. Histoire de la sexualité*. vol. 2. Paris: Gallimard, 1984.
[469] Cf. PLATÃO. *Protágoras*, 219b. Trad. Carlos Albertos Nunes. Belém: Editora UFPA.
[470] « Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo — pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado — e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política (...) as artes mecânicas chegavam para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem eles, ainda, da arte política, da qual faz parte a arte militar (...) ». *Ibidem*, 321d–322d.
[471] ARISTÓTELES. *Física*, 199a. Trad. Guilhermo R. de Echandia. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.
[472] Há, ainda, uma separação entre técnica (*tekhne*) e ação (*praxis*): a técnica pertence ao domínio da produção e a ação ao domínio da prudência (Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1139b–1140 a.VI. Trad. Mário da Gama Kury. 4.ed. Brasília: Editora UnB, 2001). É mais sábio quem tem arte do aquele que tem apenas a experiência, porque a arte diz respeito ao universal, enquanto a experiência ao particular (sabe-se *o quê*, não o *porquê*), motivo pelo qual a arte pode ensinar, a experiência não Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1, 981a, 982b. Trad. Valentin Garcia Yebra. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
[473] Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1, 980b 26-28.

faz, isso Heidegger muito bem notou, cuja aproximação entre *tekhne* e *melete*[474] abre para pensar uma arte de existência enquanto cuidado de si, tal como se pode ler na genealogia da ética em Foucault. As relações entre o saber, o fazer e o agir no modo de ser humano pertencem, penso, a um trabalho tão extenso à filosofia quanto pretensioso se eu julgasse possível resolvê-lo neste momento. Em todo caso, a perspectiva da técnica como originária à condição humana percorre a história do pensamento de *Prometeu acorrentado* até, por exemplo, a filosofia de Ortega y Gasset, em cuja *Meditação da técnica*, o homem é definido como *ser técnico*. Na tensão à qual se viu lançado para permanecer o quanto possível no mundo, o ser humano não apenas cria condições técnicas para suprimir as urgências e necessidades de seu corpo, como faz de sua vida um programa de ação, ao qual não basta *estar* no mundo, mas *bem-estar*, de modo que seja possível se dedicar àquilo que se deseja ser, que se deseja tornar-se, o que significa também aquilo que se quer fazer da própria vida. O fazer da vida não se reduz à técnica enquanto meio de saber e dominar o ente. "O programa humano é pré-técnico", diz o filósofo. E diz ainda: "Talvez a doença básica de nosso tempo seja uma crise dos desejos e por isso toda a fabulosa potencialidade de nossa técnica parece como se não nos servisse de nada". Mais adiante conclui: "o homem atual não sabe o que ser, falta-lhe imaginação para inventar o argumento da própria vida".[475]

Foucault recupera a relação entre *tekhne* e *bios* sob a preocupação ascética de dar forma à própria vida e, assim, alcançar um modo de ser e estar no mundo. Dentro das quatro perspectivas sobre o que sejam as técnicas tal como Foucault discrimina, produção, sistema de signos, técnicas de poder e técnicas de si,[476]

---

474 Diz Heidegger: « Se visarmos com o termo 'arte' preferencialmente ao poder-fazer no sentido do entender alguma coisa, do *saber* que se sabe se movimentar aí e, com isso, domina a coisa que faz, então isso significa para os gregos *tekhne* (...) Se visarmos, em contrapartida, com o termo 'arte' ao *poder-fazer* no sentido da capacidade de realização exercitada e como que transformada em segunda natureza e um modo fundamental da existência, o poder-fazer como postura de execução, então o grego diz *melete*, *epimeleia*, o caráter de cuidado da ocupação (cf. Platão, *República*, 374). Esse caráter de cuidado é mais do que a solicitude exercitada, é a dominação da decisão conjunta para o ente, o 'cuidado'. Também precisamos conceber a essência da *tekhne* como esse cuidado, a fim de mantê-la livre da interpretação posterior puramente 'técnica'. A unidade de melete e tekhne designa, então, a posição fundamental do de-cidir antecipativo do ser-aí para a fundação do ente a partir dele mesmo ». HEIDEGGER, M. *Nietzsche (I)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.149

475 ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação da técnica*. Trad. Luis Washignton Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Limitada, 1963, pp. 47-49.

476 No ensaio sobre *As técnicas de si*, Foucault enumera quatro sentidos para o campo das técnicas: 1. técnicas de produção, através das quais os objetos são manipulados, transformados, produzidos; 2. técnicas de sistemas de signo, que permitem a utilização dos signos, sentidos e símbolos da significação; 3. técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos a certos fins, objetivando o sujeito; 4. técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sós ou com a ajuda de outros, algumas operações sobre o corpo e sobre a alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser, de modo a se transformar e atingir certo estado, de felicidade, de pureza, sabedoria ou imortalidade. Cf. FOUCAULT, M. "Les techniques de soi". In: *Dits et écrits*, p.784.

ainda que não considere a técnica a condição ontológica para o existir humano, sua genealogia da ética oferece um exemplo histórico para se pensar o sentido da vida como um fazer, como um trabalho sobre o corpo e sobre a *alma* (o modo de ser e pensar), por meio de exercícios práticos para converter o pensamento em ação, sob uma finalidade estética e um desejo moral na relação consigo e com os outros. A técnica como princípio, portanto, de uma prática de si sobre si mesmo, para fins de tranqüilidade, pureza ou imortalidade. É na tensão entre uma moral fundada no conhecimento de si, no legado e na crise do código como referência às ações boas ou más, e uma moral fundada em uma arte de vida, tal como na Antigüidade, é neste ponto entre uma moral « epistêmica » e uma moral « estética » que a atenção de nosso pensamento contemporâneo pode se fixar, não como saída para os problemas decorrentes de nossa *falta ética* ou falta de cuidado ético de si, mas, ao menos, como antítese do que acontece hoje em dia, quando o esvaziamento da lei na moral provoca o esvaziamento do próprio sentido de moral como prática da liberdade, à custa da normalização das condutas. Enquanto agirmos para se evitar o perigo da anormalidade ou para expor a intimidade como um bem em si, enquanto a fuga da normalidade se dá em vista do *tudo é permitido* para quem abdica de medir o que faz porque julga poder fazê-lo, não é possível constituir uma relação consigo, nem de reflexão sobre o que é feito de sua vida, nem muito menos de ação para o que se pretende fazer enquanto vive. « Sê lento para começar a agir », diz o conselho de Bias, « mas persevera firmemente na ação depois de começar ».[477] A lentidão do agir é própria de quem reflete a respeito do que faz, ou pretende fazer, e a perseverança é a virtude que cuida do que começou para bem terminar, embora, como ensina Hannah Arendt em *A condição humana*, não se tenha como calcular todos os efeitos de nossas ações no mundo. O grande problema moral de nosso tempo, para voltar à questão, nas palavras de Erich Fromm, « é a indiferença do homem para consigo mesmo. Ela está no fato de que perdermos o sentido do significado e da individualidade do homem, de que fizemos de nós mesmos os instrumentos de propósitos alheios a nós, de que nos experimentamos e nos tratamos como mercadorias e de que nossos poderes mesmo evadiram-se de nós. Transformamo-nos em objetos e nossos próximos também se transformaram em objetos ».[478]

---

[477] LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.36.
[478] FROMM, E. *Ética y psicoanálisis*. Apud: SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.84

A *tekhne tou biou* não corresponde, em suma, a uma profissão para a vida, nem a habilidade ou produção da vida sobre as coisas.[479] Trata-se de se pensar a vida enquanto a arte de convertê-la em algo o mais belo possível, nos termos gregos da ação (*praxis*) e do pensamento (*logos*). Uma série de procedimentos, receitas, exercícios e conselhos circulava na cultura antiga como condição dessa *tekhne*, dos Sete Sábios a Sócrates, de Sócrates ao helenismo, do helenismo ao estoicismo romano, mediante a qual o homem politicamente livre podia fazer de sua vida uma obra de arte, caso voltasse seu tempo para tal tarefa (a começar pela tarefa de se permitir um tempo livre: sem *skhole* ou *otium* não é possível a criação de si:[480] todo *nec-otiom* é, literalmente, a negação de tal tempo). E as escolas antigas se fundam em uma busca pelo conhecimento, mas sobretudo, como observa Hadot, em virtude de um *modo de viver*.[481] Não era um código ou uma moral imposta, como já dito, mas uma escolha daqueles cujas ações valeriam como exemplo de uma vida belamente vivida. Essa escolha moral e artística pressupunha uma *askesis*, uma ascese, não nos termos de uma ascética cristã, sob a renúncia do eu, mas nos termos de "um exercício de si sobre si", em vista de um modo de ser, em vista de um *êthos*.[482] Para tal cultura, a técnica da vida e a vida como objeto de uma vontade artística, corresponderia tanto a uma atitude moral quanto a uma preocupação estética do homem antigo. A *askesis*, como prática de si, é a condição de possibilidade para um *êthos* belamente louvado, mesmo para além da vida de quem o criou. Tais questões fazem parte do que Foucault denomina *estética da existência* nos seus últimos trabalhos.

Para se pensar uma estética da existência, como técnica de si e prática moral, é necessário, penso, pressupor primeiramente uma técnica para além da produção de coisas (é o produzir e o fazer da própria vida que está em jogo, como o fazer de seus pensamentos às ações e das ações aos pensamentos), tanto quanto o conceito de estética não pode se reduzir à avaliação da obra de arte enquanto mero objeto ou coisa,[483] sob o domínio do que pode ser belo (neste ponto, vale pensar a

---

[479] Nesse sentido há diferença de finalidade, objeto, natureza entre a *tekhne* do médico e a *tekhne* que permite o indivíduo ocupar-se consigo mesmo, o que dá a unidade entre arte de existência e cuidado de si. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p.72. O cuidado de si (*epimeleia heautou*) pode ser pensado, veremos adiante, como uma técnica em vários domínios da vida, na relação com o corpo (*dietética*), com a casa (*econômica*) e com o amor entre os homens e os rapazes (*erótica*).

[480] Vale a lembraça de Sêneca a Lucílio de não abdicar totalmente da vida pública, mas de voltar-se mais freqüentemente a si mesmo para não perder o rumo da própria vida.

[481] Cf. HADOT, P. *Filosofia antiga*. Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

[482] FOUCAULT, M. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, IV, pp.709-714.

[483] Cf. HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

estética voltada para quem produz a obra e a vida como meio para uma obra de arte, tal como Nietzsche pensou). Técnica e estética, moral e existência, correspondem a um trabalho do qual o *bios* é objeto de transformação e princípio de

o saber, a começar por aquele que se ocupa dos gregos, como interpreta Nietzsche.[490]

Na história do pensamento há um predomínio do conhecimento de si e um esquecimento do cuidado de si, como observa Foucault,[491] de tal modo que cuidar de si é em parte ainda pensado como imoral[492] e em seu princípio permanece algo de perturbador para nós, sobretudo quando se trata de fazer de suas formulações (como "retirar-se em si mesmo", "sentir prazer em si"...) o fundamento de uma moral: soa como *dandismo*,[493] ou ainda, como *egoísmo*, na compreensão superficial, e mais *egocêntrica*, do que o termo pode significar. Na cultura antiga, Sócrates é aquele quem cuida do cuidado dos outros,[494] tal como ele próprio se apresenta diante dos juízes em sua *Defesa*,[495] porque, antes de examinar os homens é capaz de examinar a si mesmo: "Uma vida sem exame", diz Sócrates, "não é vida digna de um ser humano".[496] Lembra os atenienses, a ponto de muitas vezes irritá-los, o quanto é necessário cuidar de si. "Procurei-me a mim mesmo", havia dito seu antecessor Heráclito. Ainda que Heráclito não tenha explicitamente usado a noção de *epimeleia heautou*, e que para a lei de seu devir não haja moral mas *jogo* (*Spiel*), como lê Nietzsche,[497] o pensamento de sua filosofia está direcionado a um arte da vida, a uma arte da escuta do *logos* no experimentar das palavras e ações,[498] na unidade entre o prudenciar (*sophronein*) e o conhecer (*gignoskein*)[499]. A busca por si era um trabalho tanto do *êthos* quanto do *daimon* que no humano se reúnem. A morada das ações e pensamentos depende da ventura humana e é apenas na

---

[490] Diz Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos gregos*: os Gregos são « admiráveis na arte de aprender dando frutos; e deveríamos, como eles, aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito (...) quem se ocupa dos Gregos deve lembrar-se sempre de que o desejo imoderado do saber é, em si e em todos os outros tempos, tão bárbaro como o ódio ao saber, e de que os Gregos domaram o seu instinto de conhecimento, em si insaciável, mediante a consideração pela vida e mediante uma necessidade de vida ideal — porque o que aprendiam logo queriam viver ». NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1982.
[491] FOUCAULT, M. « Téchniques de soi ». In: *Dits et écrits*, p.786.
[492] *Ibidem*, p.788.
[493] FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.16.
[494] Cf. *Ibidem*, p.11.
[495] Cf. PLATÃO. « Defesa de Sócrates » (38 a). In: *Os pensadores*, p.27: « Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhe o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar de vós mesmos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato ». *Ibidem*.
[496] *Ibidem*.
[497] « Mas se se quisesse perguntar a Heráclito: 'Porque é que o fogo não é sempre fogo, porque é que agora é água e logo terra?', este responderia simplesmente: 'É um jogo, não se aborda pateticamente e, sobretudo, de um modo moral!' ». NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*, p.51.
[498] Referência ao fragmento B 1 de Heráclito. Cf. HERÁCLITO. In: *Os pensadores*, *op.cit.*, 1978. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.
[499] « A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmos e o prudenciar ». *Ibidem*, B 116.

errância do mundo que é possível constituir um modo de ser, um *êthos*, [500] afinal, não somos como os deuses que gozam da própria perfeição no Olimpo. Por isso, *prudenciar é maior virtude*.[501] Como ensina Donaldo Schüler: "Em situação nova, está-se sujeito a erro por mais que se dominem paixões. E quem não está? No rio da existência nada se repete. Prudenciar é a maior virtude porque andamos no escuro. Fora da ação nada se ilumina. O extraordinário vive na fronteira. Trágica é a vida".[502] Não há ação no mundo sem ventura e desventura, em torno da qual o extraordinário habita nosso modo de ser na fronteira do que se ilumina, do ordinário.

O cuidado de si (*epimeleia heatou*) é o solo a partir do qual se justifica a tarefa de se conhecer e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para as artes da existência no pensamento antigo (clássico e tardio, na leitura de Foucault): não se conhece a si mesmo senão para cuidar melhor de si, assim, viver o mais belamente implica aprender a cuidar de si (no interior da história do cuidado de si o *gnothi seauton* não obedece a mesma função). De Sócrates ao helenismo, Platão e Aristóteles são, em certa medida, exceções, à medida que privilegiam o conhecimento sobre o cuidado de si,[503] mas também isso é discutível, já que suas próprias escolas integravam um *modo de viver*, como mostra Hadot.[504] Em todo caso, nosso preconceito em torno do *cuidar de si mesmo* (*epimeleisthai sautou*) decorre, diz Foucault, em parte, de uma tradição secular que vê na lei externa o fundamento da moral e, em parte, da ascensão do conhecimento de si, como ocupação fundamental do pensamento desde Platão, e que na filosofia moderna prossegue de Descartes a Husserl, sob a égide do sujeito pensante.[505]

Epimeleia heautou era uma palavra muito forte no grego, que designava, fundamentalmente, uma atenção e um cuidado permanente sobre si mesmo, uma técnica que permitia a escolha, entre as coisas que se pode conhecer, através do

---

[500] *Ibidem*. B 119

[501] "Prudenciar é a maior virtude, sabedoria é dizer coisas verdadeiras e, atentos, proceder conforme a natureza". (Heráclito, B 112). In: SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

[502] *Ibidem*, p.177.

[503] Em Platão é o caso do diálogo *Alcibíades*, no qual a finalidade o governo de si conduz ao conhecimento da alma, como mostra Foucault (Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*). No *Timeu*, a saúde, como tudo que é belo e bom, depende da proporção, tanto do corpo como da alma e é por exercício como a ginástica, a música e a filosofia que se atinge tal proporção. E é conhecendo e imitando a estrutura do universo (*Timeu*, 88 d) que aprenderemos a governar a nós mesmos. (Cf. PLATÓN. *Timeu*. Trad. Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1996. Em Aristóteles, poderíamos pensar nas faculdades de saber, na ordem dos quais a *phronesis*, como virtude prática e intelectual, fica atrás da *episteme* ou do *nous*, virtudes primariamente intelectuais. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, VI.

[504] Cf. HADOT, P. *Filosofia antiga*. Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

[505] FOUCAULT, M. « Les téchniques de soi ». In: *Dits et écrits*, p.789.

saber científico, aquelas úteis para a vida.[506] Trata-se de fazer suas as verdades, dos discursos que ouve e reconhece como verdadeiros. Não se trata de decifrar em si mesmo uma verdade, mas de se apropriar dos *logoi*,[507] os preceitos dos mestres, através de uma *askesis*.[508] "O objetivo final da *askesis* não é aceder à realidade deste mundo. Em grego, a palavra que descreve essa atitude é *paraskeuazo* ('preparar-se'): a *askesis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade, e transformá-la em um princípio de ação permanente. A *alêtheia* se torna o *êthos*".[509] Trata-se de constituir para si um equipamento de defesa contra possíveis acontecimentos da vida, para se preparar com algo que não se tem por natureza.[510] Ao passo que os *logoi* (os *veridica dicta* de Plutarco) são os *discursos verdadeiros*, princípios teóricos que permitiam afrontar o real e o futuro sem se deixar abalado: o conhecimento dos princípios que regem o mundo, as leis da vida e da morte, a *canônica* e a *física* de Epicuro, que sustenta as regras de conduta, a exemplo de Sêneca, para suportar a imprevisibilidade dos acontecimentos. É necessário *prokheiron*,[511] *habere in manu*, tais regras até *partem sui facere*, fazer parte de si mesmo: "os discursos verdadeiros não dizem respeito àquilo que somos, a não ser na nossa relação com o mundo, no nosso lugar na ordem da natureza, na nossa dependência ou independência em relação aos acontecimentos que se produzem. Não são, de forma alguma, uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos".[512]

---

[506] « *Epimeleia heautou* é uma palavra muito poderosa no grego, que significa trabalhar ou estar preocupado com alguma coisa. Por exemplo, Xenofonte usava a palavra *epimeleia heautou* para descrever o gerenciamento das terras. A responsabilidade do monarca com relação aos seus cidadãos também era *epimeleia heautou*. Aquilo que um médico faz, durante o atendimento ao paciente, é *epimeleia heautou*. É, portanto, uma palavra muito poderosa, que descreve uma espécie de trabalho, de atividade; implica uma atenção, um saber e uma técnica ». Cf. FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In : *Michel Foucault*...p.268-269.

[507] Os *logoi* são o que Foucault chama os *discursos verdadeiros* ou racionais. Plutarco fala dos *veridica dicta* : são uma espécie de equipamento frente ao futuro e ao real. Na aula de 10 de fevereiro de *Hermenêutica do sujeito*, Foucault fala sobre a distinção entre os conhecimentos úteis e os inúteis e sobre o caráter *ethopoético* do saber (de expressões como *ethopoien* que aparece em Plutarco e Dionísio de Halicanarsso). O conhecimento está em função da formação e transformação do *êthos* de alguém, do modo de existência de um indivíduo. Foucault cita o exemplo da *physiologia* de Epicuro, um saber da natureza voltado para a prática de si. Diz Epicuro: « O estudo da natureza (*physiologia*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens altivos e independentes, que se orgulham de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias ». (Epicteto, *Máximas*, sentença 45). Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp.281-297. Na carta 93 a Lucílio, Sêneca pergunta: « Diz-me cá, por favor: o que achas tu mais justo, seres tu a obedecer à natureza ou a natureza a ti? ». SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, 93, p.475).

[508] FOUCAULT, M. « Les techniques de soi ». In: *Dits et écrits*, p.799.

[509] *Ibidem*, p.800.

[510] FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.400.

[511] EPICTETO. *Entretiens*, III, 10, 1. Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.588.

[512] FOUCAULT, M. « A hermenêutica do sujeito » (1982). In: *Resumo dos cursos*...p.127.

Para lembrar de tais verdades, está pressuposto um jogo pedagógico mais acentuadamente próximo entre mestre e discípulo. O mestre é quem lembra das verdades (*logoi*) para se distinguir entre o que se pode ou não fazer e quando se pode ou não agir. As cartas são um bom exemplo para o trabalho de proximidade entre mestre e discípulo, por meio de um aconselhamento, por um lado, e de um exame, por outro, como instrumento para rememorar o que se está sempre aprendendo. No helenismo e no estoicismo está menos em jogo a dialética pela qual se encontra a verdade da alma, pela reminiscência de si mesmo e pela maiêutica do mestre, do que ativar uma relação agonística consigo a partir de como o outro dispõe e exige do discípulo certas regras de ação, cuja memória deve ser exercitada para se tê-las presente nas ocasiões mais triviais ou inesperadas da vida. Tal memorização se dá pela arte da escuta, pelo hábito da escrita e pela experiência da *anakhoresis eis heautou* (voltar-se para si, retirar-se em si), sob o princípio de uma *mnemotécnica*, cuja origem é pitagórica:[513] uma técnica ativa para converter o que se aprende como verdade, nas circunstâncias mais diversas da vida e para as adversidades mais imprevisíveis do mundo. Os antigos sabiam que a virtude não é virtude (*arete*), não se torna nem se mantém virtude, como excelência do caráter, se não for praticada, lembrada, testada, em suma, vivida nas ações e nos pensamentos, do princípio do dia ao anoitecer. A idéia do bem só faz sentido se se distingue primeiramente o que é bom ou mau para si, o que é útil ou inútil, proveitoso ou dispensável para sua vida: trata-se de uma moral para o agir.[514] A *eudaimonia*, como um bem por si em Aristóteles, é uma atividade permanente da alma, uma *energeia*, que mede pela razão (*ortos logos*) a obra que realiza no próprio viver, como a arte permite a obra do artesão no seu fazer: "é próprio do homem excelente obrar bem e com beleza",[515] pois concorda a *doxa* que a felicidade é "viver bem e bem obrar".[516]

Se os exercícios de pensamento, a *melete* ou *meditatio*, como apresenta Foucault, estavam voltados ao trabalho de antecipar pela imaginação uma possível

---

513 Cf. *Ibidem*, p.129. *Anakhoresis* significa o retiro de um exército, o refúgio de um escravo ou o retiro ao campo. Em Marco Aurélio, o retirar-se ao campo toma a forma de um retiro espiritual. Cf. FOUCAULT, M. « Les techniques de soi ». In: *Dits et écrits*, IV, p.799: « on fait retraite en soi à des fins de découverte — mais non pas la découverte de ses fautes ou de ses sentiments profonds; on fait retraite en soi afin de se remémorer les règles d'action, les principales lois qui définissent la conduite. C'est une formule mnémotechique ». *Ibidem*.

514 O caso de Sócrates, por exemplo. Diz Hadot: « Pode-se dizer, até certo, ponto, que o que interessa a Sócrates não é definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir ». HADOT, P. *Filosofia antiga*, p.64.

515 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, VII, 14.

516 *Ibidem*, VIII, 4.

situação real, a exemplo da *praemeditatio malorum*, os exercícios de ação, as *gymnasia* são treinos efetivos para se controlar representações, como um guardião de si mesmo,[517] que é capaz de separar o que é bom ou mau para si e de saber com o que vale ou não vale se ocupar, assim, evitar o quanto possível ser afetado pelo exterior (saber distinguir, diz Epicteto, o que depende e o que não depende de nós).[518] Foucault cita o exemplo de uma prática pitagórica que aparece no *De genio Socratis* de Plutarco: primeiro, dedicamo-nos a atividades esportivas que abrem o apetite; depois, colocamo-nos à mesa frente aos pratos mais saborosos; e depois de tê-los contemplado, damos aos servos esses pratos, enquanto comemos a comida simples de um pobre.[519] Entre a *meditatio* e a *exercitatio*, há uma série de exercícios que cruza pensamento e ação como a *melete thanatou*, a meditação da morte, que não consiste apenas na evocação de que se vai um dia morrer, antes, corresponde à atualização da morte para valorar retrospectivamente a própria vida, o dia que se viveu, as ações com as quais se ocupou e das quais se retirou ou não algum proveito. "Considerando-se a si mesmo a ponto de morrer, pode-se julgar cada uma das ações que se está cometendo em seu valor próprio", diz Foucault na leitura de Sêneca e Epicteto.[520] O exame de consciência não pretende vigiar a verdade que se oculta na alma, mas rememorar os princípios verdadeiros, os *logoi*, para se viver bem, sem temer os infortúnios da vida ou as ameaças da morte. Vale lembrar a tríade da ética heraclítica: prudenciar como virtude, dizer o verdadeiro como sabedoria e proceder conforme a natureza, logo, conforme também o que se esconde, porque se a natureza, como diz Heráclito, *ama esconder-se*, a verdade, no conselho de Demócrito, *jaz no abismo*. A verdade, portanto, é medida no dizer de quem vive sabiamente, boa parte das vezes a reconhecer seu erro, não como culpa, mas como experiência que prudencia o caminho de quem busca não perder o *logos*, na tensão do mundo enquanto vir a ser. Para os gregos, o *logos* filosófico é um remédio, o discurso que tal como um *pharmakon* cura os males da alma.[521] Em

---

[517] Foucault cita a técnica de controle das representações em Epicteto. Duas metáforas são usadas: a do guardião noturno que não deixa entrar qualquer pessoa na cidade ou na casa, e a do cambista ou verificador de moedas — o *arguronomos*, que olha, pesa, verifica o metal e a efígie. Cf. « A hermenêutica do sujeito ». In: *Resumo dos cursos*, p.133.

[518] EPICTETO. *Máximas, diálogos*..., 98, pp. 61-62.

[519] Cf. FOUCAULT, M. « A hermenêutica do sujeito », In: *Resumo*..., p.131.

[520] *Ibidem*, 134. Marco Aurélio (VII, 69): "a perfeição moral consiste em passar cada dia como se fosse o último". Que cada ação praticada "como se fosse a última". (II, 5). Diz Sêneca na Carta 12 a Lucílio: "Na hora de dormir, digamos com alegria: eu vivi" (Carta 12). Cumpridas as ações do dia, tal como para elas se preparou, cumpri-se gradualmente a realização da própria vida. Cf. *Ibidem*.

[521] A idéia de o discurso ser um *pharmakon* já aparece no *Elogio de Helena* de Górgias, um *pharmakon* que ao mesmo tempo cura e envenena. Górgias compara o poder do discurso sobre a alma (*psykhe*) com o poder que os medicamentos possuem sobre os corpos. Alguns medicamentos interrompem a doença, outros, a vida, assim como alguns discursos agradam, outros alarmam, outros convencem

Epicuro o *logos* aparece como *tetrapharmakon*, quatro remédios que poderiam ser pensados justamente como os *logoi*: 1. Não há o que temer quanto aos deuses. 2. Não há nada a temer quanto à morte. 3. Pode-se alcançar a felicidade. 4. Pode-se suportar a dor.[522] A lógica e a física de Epicuro, como diz Robin, estão para ética como a higiene e a medicina estão para a saúde: são meios para alcançar a meta desejada,[523] no caso do epicurismo, especialmente a *ataraxia*, o prazer de se estar "livre do sofrimento do corpo e das perturbações da alma",[524] sob a moderação nos afetos e a disposição do espírito nos limites impostos pela natureza.

Vários são os exercícios que integram uma ascética no pensamento moral antigo. Da prática do silêncio, por uma ética da escuta diante do mestre,[525] ao dizer-verdadeiro (*parrhesia*) entre os demais humanos, há um percurso durante o qual a ascese (*askesis*), como procedimento técnico e prática moral, constitui o *sujeito de veridicção*, na expressão de Foucault, e assim vincula a verdade ao sujeito,[526] sob uma cautela permanente consigo e com o mundo, já que não se pode nem exatamente prever o sempre possível, nem totalmente negar o já efetivo (o caráter trágico da existência). A ascese filosófica não prevê a renúncia do eu, mas o eu como fim da própria existência: eis uma diferença fundamental entre a *espiritualidade* antiga e a *espiritualidade* cristã. Nietzsche já havia dito que o ideal ascético para os filósofos antigos era um disfarce, uma forma de aparecer e uma condição para existir a partir da *mimeses* de homens contemplativos, o sacerdote, o adivinho, o feiticeiro, para que pudessem provocar "temor e reverência diante de si mesmos"[527] e, mais do que isso, vencerem a luta de seus juízos de valor voltados contra si, contra a crença na sua inovação. Para a *Genealogia da moral* em Nietzsche, o filósofo é historicamente uma inflexão de um antigo ideal, o ideal ascético do sacerdote, que dominou o espírito de nossa cultura ocidental sob a

---

maleficamente, envenenam e enganam a alma. Cf. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Franciso Beja Sardo. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1990.

[522] Cf. PESSANHA, J. A. M. « As delícias do jardim ». In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.58.

[523] ROBIN, L. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Édition Albin Michel, 1948, pp.388-390.

[524] Cf. EPICURO. In: *Os pensadores*, p.25. Diferentemente dos cirenaicos que privilegiavam o prazer em movimento (*voluptas in motu*), ao satisfazer uma necessidade (sede, fome, desejo...), a ética epicurista valorizava o prazer em repouso (*voluptas in stabilitate*), um prazer pleno e isento de pesar e de dor (*indolentia*), pelo exercício da medida nos limites da natureza. Cf. PESSANHA, J.A.M. « As delícias do jardim ». In: *op.cit.*, p.75.

[525] Plutarco escreve *Peri tou akouein* (*Sobre o ouvir*). Uma seita entre os pitagóricos, os *Terapeutas*, ensinava o silêncio aos discípulos durantes cincos anos até começarem a formular perguntas e, em seguida, exercitarem a *parrhesia*, o dizer-verdadeiro. Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, "Aula 17 de março de 1982".

[526] FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p.449.

[527] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Terceira Dissertação », 10, p.104.

égide de valores morais como a negação e o esquecimento de si. A leitura de Foucault sobre os antigos, não recupera a beleza trágica do povo heleno, entre o dionisíaco e o apolíneo, mas permite pensar a aliança genealógica entre o ascetismo e a moral, quando entre os desafios mais importantes da filosofia estava o de ensinar um modo de viver que fosse ao mesmo tempo belo, bom e verdadeiro. As escolas filosóficas se fundavam na *skhole* do homem livre que se dispunha a tal exercício de liberdade, sob regras de conduta e princípios verdadeiros que não redundavam ainda em uma doutrina ou lei de renúncia como relação consigo.

Embora Foucault não considere os gregos moralmente nem admiráveis, nem exemplares,[528] em decorrência de uma sociedade viril e de uma ética do prazer ligada à exclusão do outro,[529] é difícil desconsiderar a reelaboração de seu pensamento sem ter em conta o encontro com os antigos, sob o horizonte do que chamou uma *estética da existência*. A própria pergunta sobre o por que a vida de todos, hoje em dia, não pode se transformar em uma obra de arte,[530] revela um esforço teórico para retirar a estética do domínio do *objeto* na avaliação do que seja artístico e, ao mesmo tempo, expõe quase um sonho helênico de se fazer algo de belo e bom da vida. Aqui Foucault poderia ser provocado pelo viés de suspeita nietzscheano: e quem de nós está preparado para fazer da existência uma obra de arte? Seríamos nobres o suficiente para tal tarefa, sobretudo quando o *bom* está cada vez mais vinculado a códigos de ética e à eficiência de éticas profissionais na economia das empresas e sob a dinâmica do mercado, ao passo que o belo, no domínio teórico, é presa da avaliação crítica de especialistas em arte ou, no domínio da saúde e do corpo, associado a resultados de clínicas de estética e academias?

Em todo caso, talvez a ausência de um pensamento ascético no campo da moral ou, em outros termos, a falta de hábito de se pensar a liberdade como um trabalho e um exercício permanente sobre si mesmo, pelo fato de ter sido integrada a estrutura racional de um suposto sujeito soberano, capaz de criar a lei como sujeito de deveres e obrigações, a ausência, enfim, da ética na experiência e na história de nossa subjetividade, já faz parte de nosso próprio habitar histórico e, talvez, por isso mesmo, a tarefa teórica de restabelecer seu sentido tenha valor e urgência para o presente. A constituição de uma morada histórica entre os outros

[528] FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». In: *Dits et écrits*, p.698.
[529] FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.258.
[530] "O que me surpreende", observa Foucault, "é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?". FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética », p.261.

humanos, no interior da qual é dado a todos a tarefa de transpor os limites circunstanciais no limite temporal de sua liberdade, no uso medido de seus prazeres e na relação reflexiva consigo, é um desafio tanto *ético*, à medida que reclama a fabricação de um *êthos* para si e em torno de si, quanto *político*, caso se comprometa o governo e a sociedade não apenas em projetos de reforma estética das cidades (coisa que às cidades brasileiras muito bem serviria, se artistas, pensadores, engenheiros e políticos assumissem seriamente tal responsabilidade), mas também se deve dispor publicamente às mais variadas técnicas e artes possíveis, tanto profissionalizantes, como a costura e a mecânica, quanto propriamente artísticas, como a música e o cinema, por meio das quais cada um poderia fazer de sua vida mais do que um meio para sobreviver: uma obra de arte, a meta para seu destinar e a recordação de sua existência. A relação entre a estética e a política não implicaria, nesse sentido, fazer uso do espaço público para a propaganda de um partido ou de uma associação qualquer, perigo para o qual Walter Benjamin já alertou[531] e o filme *Arquitetura da destruição*[532] mostra no exemplo dos *artistas degenerados*, cuja arte era publicamente exposta para se avaliar o que não era adequado como obra porque não digno do ideal nazista.

[531] « Eis a *estetização da política*, como prática do fascismo. O comunismo responde com a *politização da arte* ». BENJAMIN, W. « A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica ». In: *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
[532] Título original: « The architecture of doom » (Suécia, 1992) / Direção: Peter Cohen.

Capítulo 12. *Cuidar de si* sem *vigiar e punir*: a escrita como prática de si, o dizer-verdadeiro e a amizade como modo de vida

> Seja qual for o valor dos meus escritos, lê-os como obra de um homem em busca da verdade, não detentor dela, mas em busca contínua e tenaz.
>
> Sêneca. *Cartas a Lucílio* (45).

Entre as práticas de memorização dos antigos estavam a escuta, a leitura e a escrita, além de outras práticas ascéticas como abstinências, meditações, exames de consciência, interpretação dos sonhos, etc. "Nenhuma habilidade técnica ou profissional pode ser adquirida sem exercício", diz Foucault, "nem se pode aprender a arte de viver, a *tekhne tou biou*, sem uma ascese que deve ser tomada como um treinamento de si por si".[533] Embora sobreviva o mito da escrita como *pharmakon*, como remédio e veneno para a memória,[534] no centro da cultura de si, dos gregos aos latinos, a prática da escrita realiza a unidade entre o pensamento e a ação, pela rememorização do que foi aprendido, a ponto de Foucault situar a atividade do *graphein* entre o *meletan*,[535] o exercício de pensamento no meditar, e o *gymnazein*, a prática da ação de exercitar.[536] O bom exemplo dos *hypomnemata*: as anotações pessoais cuja finalidade não era "revelar o não-dito, mas, ao contrário, reunir o já dito", "agrupar o que foi ouvido e lido", unificar "o *logos* fragmentado, transmitido pelo ensino", como meio de manter uma relação consigo, o mais possivelmente perfeita.[537] Não era um diário de confissões, nem uma biografia das aventuras, mas um caderno de anotações, um livro de vida, através do qual se podia voltar ao que se produziu como verdade, nos discursos lidos e ouvidos, nas ações testemunhadas, nas citações transcritas ou nas reflexões lembradas ou

---

533 FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.272.
534 Cf. nota 504. No *Fedro* de Platão, Sócrates conta o mito egípcio no qual o rei Tamus responde ao deus Teut que, com a invenção da escrita, « Tú no has encontrado um medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscências; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma ». Mais adiante, diz Sócrates: « los mejores discursos escritos no son más que una ocasión de reminiscencia para los hombres que ya saben; supóngase que también cree que los discursos destinados a instruir, escritos verdaderamente en el alma, que tienen por objeto lo justo, lo bello, lo bueno, son los únicos donde se encuentram reunidas claridad, perfección y seriedad (...) ». A escrita é sempre um simulacro do discurso originado verdadeiramente na memória da alma, considerando, claro, que Platão tenha também escrito seus diálogos. Cf. PLATÃO. « Fedro ». In: PLATÃO. *Diálogos*. *La República*. Trad. Patricio Azcárate. Madrid: Gráficas Orbe, 1962, pp.289-294.
535 *Meletan* ou *meditatio*: « trata-se não tanto de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa em que se pensa ». Foucault dá o exemplo da *melete thanatou* (meditação da morte): « Meditar sobre a morte é pôr-se a si mesmo, pelo pensamento, na situação (...) ». Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp. 429-430.
536 Cf. *Ibidem*, p.432.
537 *Ibidem*, pp.272-273.

elaboradas.[538] Correspondia a um equipamento prático da memória e da vida, um guia da ação e do pensamento, que podia se transformar numa espécie de tratado incompleto, como é o caso de *Peri euthymias* de Plutarco.[539] E do diário íntimo, dos séculos I e II de nossa era, à autobiografia do século XVI, sob o espírito da Reforma, considerando, claro, o intervalo no cristianismo desde as *Confissões* de Santo Agostinho, a relação entre o sujeito e a verdade passa de "como tornar-se um sujeito de veridicção", através de técnicas como os *hypomnemata*, a "como poder dizer a verdade sobre si mesmo", por uma tecnologia como a confissão.[540]

O escrever, certamente, não se constituiu apenas como uma técnica de vida e para a vida, como também veio a ser um modo de vida e mesmo, a custa muitas vezes da redução da experiência e da arte de escrever, um meio de vida, uma profissão (desde a do escriba[541]). Se os tragediógrafos antigos escreviam para verem encenadas suas tragédias aos olhos de todos no *theatrum*, sob os princípios da unidade da fábula e da continuidade da ação, o romance moderno pode contar a tragédia que move e reúne a ação plurívoca de seus personagens, na introspecção que transpõe cada drama vivido à solidão de seu leitor. Mas os antigos também contavam com seus poetas, que escreveram o canto de uma tradição, com seus historiadores, cuja pesquisa (*historia*) recolhia narrativas de reis e escravos, e também com seus "novelistas", como Longo em seu *Dáphnis e Cloé* dos primeiros séculos de nossa era. O *dizer a verdade e toda a verdade*, um dos títulos de uma espécie de *hypomnemata* de Ernesto Sabato, a propósito do *Escritor e seus fantasmas*, o dizer a verdade, repito, se converte no modo como alguém se entrega verdadeiramente ao trabalho com a palavra, pela necessidade de enfrentá-la e dela fazer sua vocação, com aquela sinceridade de artista "que não pode não escrever", diz a citação de Gide que Sabato guarda em seu livro.[542] Aliás, sobre tal necessidade para quem escolhe ser escritor, Rilke, nas *Cartas para um jovem escritor*, já alertava no início do século XX: "Investigue o motivo que o manda

[538] *Ibidem*, p.272.
[539] *Ibidem*, p.435.
[540] *Ibidem*.
[541] A origem do escriba remonta à cultura egípcia, na qual a invenção da escrita, por volta de 3000 a.C., coincide com sua história. O escriba fazia parte de uma elite e passava por uma escola para aprender primeiramente a ler sua tradição e, assim, tanto atender a trabalhos administrativos como conservar sua tradição na forma de narrativas, poemas amorosos, hinos religiosos... Cf. BAINES, J.; MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*, II. Trad. Maria Emília Vidigal. Madrid: Edições del Prado, 1996, pp.198-201.
[542] Cf. SABATO, E. *O escritor e seus fantasmas*, p.68. A citação de Gide em Sábato: « A coisa mais difícil, quando se começa a escrever, é ser sincero. É preciso sacudir esta idéia e definir o que é a sinceridade artística. Eu penso isto, provisoriamente: que a palavra jamais precede a idéia. Ou melhor: que a palavra seja sempre uma necessidade para ela; é preciso que ela seja irresistível, insuprimível, e o mesmo é válido para a frase, para a obra toda. E para a vida inteira do artista, é preciso que sua vocação seja irresistível, que ele não possa não escrever ». *Ibidem*.

escrever; examine se estende suas raízes pelos recantos mais profundos de sua alma; confesse a si mesmo: morreria, se lhe fosse vedado escrever? Isto, acima de tudo, pergunte a si mesmo na hora mais tranqüila de sua noite: 'Sou mesmo forçado a escrever?'. Escave dentro de si uma resposta profunda. Se for afirmativa, se puder contestar àquela pergunta severa por um forte e simples 'sou', então construa a sua vida de acordo com essa necessidade".[543] Ainda que na tradição do exame e do dizer verdadeiro, de Rilke a Sabato, a verdade do escritor se desloca para necessidade de escrever e de se convencer de tal necessidade enquanto artista, especialmente quando sua verdade está na ficção. Nietzsche já ensinava, na forma de uma receita, como alguém se torna um bom novelista: "pela diligente seriedade do artesão". Não está tanto em jogo a consulta à profundidade da alma, nem sequer de saber se se tem ou não talento para escrever, mas se se é capaz de pôr em prática a tarefa que a escrita reclama no seu cotidiano,[544] para, num momento qualquer, livrar-se do que reconhece como obra.

O escrever é, portanto, uma prática de si e um modo de relacionar consigo que, na cultura antiga, valia como meio de dar unidade ao *logos* na sua múltipla possibilidade, como canto, narrativa, drama... No caso dos *hypomnemata*, se por algum motivo resultassem em um tratado, ou no objeto de um tratado, não era em virtude de tal obra que nele escrevia quem sonhava em ser lido por outros a propósito de si mesmo. O *ergon* dos *hypomnemata* era a vida de quem de si mesmo fazia a memória de seus testemunhos e reflexões, acerca de discursos e ações que poderiam contribuir na ascese de sua própria verdade com os outros. O eu é a matéria e a finalidade da escrita. O exemplo das correspondências também é interessante nesse sentido: acabavam por servir ao público e não somente àquele que consultou o mestre, como Lucílio em relação a Sêneca. A obra resultava de uma relação consigo no interior da qual o mestre era ao mesmo tempo o filósofo que aconselhava e o amigo que, embora não obrigasse o outro a dizer a verdade (bastava que o outro se calasse e aprendesse a ouvir[545]), reclamava a virtude nas ações e a mestria de si na relação consigo, como um juiz sobre o efeito de suas ações, e não sobre as boas ou más intenções de sua alma. Na ascética pagã não há um eu em vista do qual a obra é feita, e do qual a verdade se extrai, mas o obrar de

[543] RILKE, R.M. *Cartas a um jovem escritor*. Trad. Paulo Rónai e Cecília Meireles. São Paulo: Globo, 2001, p.26.
[544] Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 163, p.125.
[545] Acrescenta Foucault: « Aquele que é conduzido à verdade pelo discurso do mestre não tem que dizer a verdade sobre si mesmo. Sequer tem que dizer a verdade. E uma vez que não tem que dizer a verdade, não tem que falar. É preciso e basta que se cale. Na história do Ocidente, quem é dirigido e quem é conduzido só passará a ter o direito de falar no interior da obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, isto é, na obrigação da confissão ». FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, pp.437-438.

um eu que se mantém ativo enquanto capaz de se transformar em vista, por exemplo, da beleza de seu caráter ou da tranqüilidade de sua alma.

Há uma diferença de Foucault com Sartre que é bom ressaltar para este ponto e para se pensar o quanto a perspectiva de uma ascética na moral antiga pode nos valer como lição ética e estética: Foucault evita a noção moral de *autenticidade*, de ser nosso verdadeiro eu, quando se trata de pensar a criação de si mesmo: "não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo à atividade criativa".[546] Contra o postulado do atributo, diz Ortega y Gasset: não pensar *o homem é um pintor*, mas *o pintor é um homem*, pois é através do pintar, como relação consigo, que sua humanidade, como diferença, se torna possível. Não referir, portanto, a atividade criativa a um suposto sujeito autêntico. O resultado da obra é efeito da diferença que se produziu na relação consigo. A obra não retorna ao eu, antes é o eu que se transforma e se constitui no obrar do qual pode ou não resultar uma obra propriamente dita, um carta, uma novela, um pensamento. Foucault admite em seguida que seu ponto de vista está mais próximo de Nietzsche do que de Sartre, quando o entrevistador lembra o aforismo a respeito de *dar estilo a seu caráter* n' *A gaia ciência*.[547]

Há diferenças e proximidades entre Foucault e Nietzsche que dariam temas para tantas outras teses e dissertações. O que eu gostaria de pensar é o quanto a relação estética da vida, à parte uma *metafísica do artista*, se opõe a uma moral cuja genealogia Nietzsche fez: a moral como obediência à lei e negação de si, a moral como culpa e má-consciência, sob o ideal ascético do sacerdote. Em contrapartida, a genealogia da ética que Foucault escreve, a qual poderíamos interpretar como uma genealogia da *moral nobre* (autárquica) entre os antigos (*os autarkes* e os *aristoi*), recupera a aliança entre arte e vida, *tekhne e bios*, sem comprometer o sentido de se viver moralmente, mais do que isso, reavalia o campo do moral através de um cuidado e de uma transformação de si, que a *ascética* da

---

[546] "Acredito que, do ponto de vista teórico, Sartre evita a idéia do eu como alguma coisa que nos é dada; mas através da noção moral de autenticidade, ele retorna à idéia de que temos que ser nós mesmos — ser verdadeiramente o nosso próprio eu. Penso que a única conseqüência prática aceitável do que Sartre afirmou é reunir seu ponto de vista teórico com a prática da criatividade – e não da autenticidade. A partir da idéia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma conseqüência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte. Em sua análise de Baudelaire, Flaubert etc., é interessante observar que Sartre refere o trabalho de criação a um certa relação consigo mesmo — o autor consigo mesmo — que tem a forma da autenticidade ou não-autenticidade. Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo à atividade criativa". FOUCAULT, M. "Sobre a genealogia da ética". In: *Michel Foucault...*, pp.261-262.

[547] *Ibidem*, p.262.

existência experimenta na relação com outros, seja em uma relação pedagógica, erótica ou de amizade. Afinal entre os antigos, penso, poderia haver uma relação que fosse ao mesmo tempo de *paideia*, de *eros* e de *philia*, como no caso de *Alcibíades*, quando Sócrates se mostra como o amante do não mais mancebo Alcibíades,[548] o amante que deseja por amizade (ao saber) ensinar. Claro, no *Banquete*, Alcibíades aparece como o amante não correspondido e Sócrates como o mestre que não se deixa envolver eroticamente, e nas *Memoráveis* de Xenofonte há uma distinção clara entre erotismo e amizade, no momento em que Sócrates proíbe boca contra boca na conquista dos amigos.[549] O mais importante é que não há técnica da vida humanamente realizada caso não seja capaz de criar um *êthos* em torno daquele que pratica algum fazer. O fazer bem feito não é suficiente se no domínio da ação e do pensamento, e não somente da produção e do resultado, haja prejuízos tão graves ao outro que a resposta acabe por prejudicar o próprio fazer da vida entre outros, ainda que tal retorno demore nos ciclos humanos do tempo. O bom artesão pode fazer coisas belas, mas para ele próprio ser bom e belo é necessário cuidar das virtudes humanas, a justiça, a coragem, a sabedoria, para além da arte que realiza.

A associação entre *tekhne* e *phronesis*, separada na faculdade dos saberes da alma (*psykhe*) de Aristóteles, é preservada entre os antigos e levada pelos séculos até o título de um obra que serve como receita de vida e regra de ação: *Oráculo Manual y Arte de prudencia*, do espanhol Baltazar Gracián, de 1647. A prudência é uma arte que reverte no cuidado de quem vive entre os outros, cuidado no agir e no pensar (logo, no ouvir, no falar, no retirar-se...). Ensinar a fazer prudentemente a vida: eis o trabalho para um oráculo manual, uma verdade às mãos desde que não se afaste os ouvidos para o que nele é dito,[550] pois, como todo o oráculo grego, a

---

[548] O problema da idade crítica de Alcibíades, a idade na qual se corre o risco de não ser mais amado: é o caso de Alcibíades que dispensou, como belo que era, todos seus enamorados e, assim, « envelheceu ». Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.43.

[549] XENOFONTE. « Memoráveis » (II, 32-33). In: SÓCRATES (Col. *Os pensadores*), p.33. Em todo caso, *philia*, *paideia* e *eros* são noções que se mantêm próximas para os gregos na formação entre o mestre e o discípulo. Jean-Claude Fraisse cita *Lísias* de Platão como exemplo: « Ils sont ses amis, c'est-à-dire qu'ils l'aiment et sont aimés, au sens où, comme veut le *Lysis*, ils restent assez proches du Bien pour y aspirer, par une affinité essentielle dont leur ardeur, même fourvoyée, est le signe. Mais cette amitié envers le Bien ne serait pas ce qu'elle est si elle n'etait d'abord amitié envers un sage, qui n' est d'abord amitié envers un sage, qui n'est pas seulement une effigie de l'utile en soi, mais un homme qui a besoin de disciples comme ces disciples ont besoin de lui ». FRAISSE, J-C. « Philia e erôs: amitié philosophique ». In: *Idem*, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974, pp.151-167.

[550] Saber escutar quem sabe é um dos títulos de *A arte da prudência* de Gracián: « (...) Alguns seriam sábios se não acreditassem sê-lo. Por isso, os poucos oráculos da prudência vivem ociosos porque ninguém os consulta. Pedir conselho não diminui a grandeza nem a capacidade de ninguém. Ao contrário, fortalece a reputação. É bom ouvir a razão para evitar o ataque da má sorte ». GRACIÁN, B. *A arte da prudência*. Rio de janeiro: Sextante, 2006, p.67.

verdade nem é totalmente desvelada, nem tão somente prescrita: ela só se completa no caminho de quem sua vida se dispõe a errar. “O senhor”, diz Heráclito, “de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais”.[551]

Saber ouvir e também saber falar fazem parte uma arte de si para a vida. Gracián fala de ambos.[552] Sobre a arte de falar Foucault recupera a noção de *parrhesia* ou *libertas*, dizer-verdadeiro, franco-falar. Dizer a verdade não é apenas empolar palavras e juntar belos dizeres, mas falar oportunamente (a noção de *kairos* serve para o agir e para o falar).[553] A técnica do dizer e a ética da palavra se encontram na experiência da *parrhesia* entre os antigos. Não se trata da fala do mercado, dos artesãos, vendedores, mas da fala política, excelentemente pública, que atravessa o *logos* grego e abre o diálogo quando há prudência no ouvi-la e para ouvi-la. Pois saber falar, ao mesmo tempo, é saber ouvir o outro no que o outro tem a dizer, mas, se nada tem a dizer, a melhor fala é a do silêncio. *Sile aut dic meliores silentio*. “Cala ou dize coisas melhores do que o silêncio”, diz o ditado latino. Etimologicamente *parrhesia* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, liberdade de palavra): na relação entre mestre e discípulo, é o que corresponde “do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo”, diz Foucault. “É a abertura que faz com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro”. Por isso a *parrhesia* é tanto uma técnica quanto uma ética, uma arte e uma moral.[554] É o discurso da anti-lisonja,[555] à medida que não mantém o outro na

---

[551] HERÁCLITO. B 43. In: *Os pensadores*, p.88.

[552] Para a arte de ouvir, o aforismo acima citado de Gracián, além de *Não escutar a si mesmo* (GRACIÁN, B. *A arte da prudência*, p.57). Para a arte de falar, *Falar com prudência*: « (...) Deve-se falar como nos testamentos: quanto menos palavras, menos processos. Pratique com o que não é fundamental para estar preparado para os momentos importantes (...) Quem está sempre disposto a falar corre o risco de ser vencido e convencido ». GRACIÁN, B. *A arte da prudência*, p.62.

[553] Foucault fala da relação entre *parrhesia* e *kairos*, conforme Filodemo (*Peri parrhesia*), filósofo epicurista entre os séculos I a.C. e I d.C., além de Quintiliano sobre a retórica em *Institutio Oratoria*, obra na qual oferece algumas regras para a prática da *libertas*. Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.464 e p.468). E em *O uso dos prazeres*, Foucault dedica um lugar ao *kairos* no interior da noção de *cheris*, uso (« como convém ») que, por sua vez, integra o *chresis aphrodision*, o uso dos prazeres. Cf. FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, pp.51-59.

[554] FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp. 440-442. Em Tales já há uma diferença, sob a forma de receita, entre as palavras do sábio e dos homens loquazes: « Muitas palavras não revelam opinião sábia. Procura uma única sabedoria, escolhe um único bem, pois assim calarás as línguas inquietas dos homens loquazes ». (LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.21). E Sólon disse: « A fala é o espelho dos atos » (*Ibidem*, p.27). E Demócrito: « Pois a palavra é a sombra da ação ». (B 145, in: *Os pensadores*, p.132). Sêneca dedica a carta 40 a Lucílio à questão da eloqüência e do falar: « Como pode então para governar os espíritos uma eloqüência incapaz de governar-se a si própria? ». SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, p.137.

[555] Diz Foucault: na *parresia* há « alguém que fala e que fala ao outro, mas fala ao outro de tal modo que o outro, diferentemente do que acontecerá na lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma (...) A meta final da *parrhesia* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala — como é o caso da lisonja ». FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.458.

dependência de sua fala, como a figura histórica do diretor latino no interior de uma grande família ou, mais tarde, a do conselheiro do Príncipe.[556] A *parrhesia* aposta na autonomia do outro quanto a seu dizer, justamente porque ao outro se confia um discurso verdadeiro que foi internalizado[557] e que se incorporou ao *êthos* do discípulo, de cujo silêncio pode-se ouvir o que tem daqui em diante a dizer.

Além de saber ouvir, ou melhor, de ter aprendido a ouvir a ponto de ter se tornado autônomo, o mestre da arte da *parrhesia* deve saber a quem falar e em que momento falar. Os conselhos são comuns na filosofia do cuidado de si, embora, como diz Tales, conhecer a si mesmo seja o mais difícil e dar conselhos aos outros seja o mais fácil.[558] E não se pode impedir que entre mestre e discípulo, relação de conselhos e recomendações, haja uma relação afetiva como a amizade, no interior da qual seja preservada uma *ética da palavra*.[559] O mestre escolhe a quem dizer e o discípulo se reconhece enquanto tal por ter a quem ouvir e com quem aprender. A história da amizade entre mestre e discípulo atravessa a história do pensamento dos Sete Sábios às escolas filosóficas e Foucault também a leva em conta. Dizendo com as palavras de Deleuze, a amizade é interior à filosofia, não se pode saber o que é a filosofia sem viver essa questão obscura, e sem respondê-la, mesmo se for difícil.[560] Não havia distância que pudesse separar a decisão de ambas as partes em aprender e ensinar (se possível, e no limite, sem que mais houvesse a distinção entre quem aprende e quem ensina, como entre os epicuristas, de cujo primeiro mestre as lições e os exemplos eram conservados). A epístola é uma técnica de escrita fundamental para a sobrevivência e para o sentido de tal cultura. Tales escreve a Sólon que se em Atenas ele é governado por um tirano, em Mileto será recebido por amigos, e se resolver ir a Priene, a convite de Bias, "irei morar lá e juntar-me a ti", diz Tales a Sólon.[561] As cartas se intensificam no Império entre discípulos, mestres e amigos, como uma arte cujo exercício integra o próprio exercício moral da amizade. Em Platão e Aristóteles havia um equilíbrio entre as concepções de verdade, política e vida privada, ao passo que no helenismo e paganismo há uma concentração na vida moral[562] (é no Jardim de Epicuro ou no exílio de Sêneca que a filosofia se realiza: em busca de verdades úteis mais do que na investigação sobre a natureza da alma ou do *movente não-movido*). Se aprender

[556] Ver tais exemplos em Galeno e Marco Aurélio citados por Foucault: Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp.459-460.
[557] *Ibidem*, p.458.
[558] LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, p.22.
[559] Sobre a relação entre *parrhesia* e *philia*: Cf. *Hermenêutica do sujeito*, p.169.
[560] DELEUZE, G. *Apud*: ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault* (Epígrafe).
[561] LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.24.
[562] Cf. FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». *Dits et écrits*, p.699.

a governar a si mesmo, no tempo de transição entre a juventude e a vida adulta, era o fundamento do cuidado de si platônico, à medida que preparava para o governo político dos outros, na Antigüidade tardia, em contrapartida, cuidar de si (*cura sui*) é um princípio para a vida inteira, em virtude do qual, algumas vezes, era preciso se afastar das atividades públicas para ser possível o filosofar. Sêneca dá bons conselhos a Lucílio neste sentido. A amizade (*philia* ou *amicitia*) é, portanto, uma questão filosoficamente ética, que a relação com o outro, e a mediação do outro, ensina à convivência consigo, para a qual a comunidade política (*homonoia*) serve como condição de possibilidade.[563] Por outro lado, quanto mais o homem sabe bastar-se (mantém sua *autarkeia*), mais excelentes são suas amizades. Um dos problemas em torno da *philia* era saber o quanto um homem feliz, por bastar a si mesmo, necessitaria de um amigo, já que como possuidor dos mais caros bens e virtudes poderia sabiamente permanecer só:[564] contudo, ensina Aristóteles na *Ética a Nicômacos*, seria uma contradição se o homem feliz possuísse os bens que lhe completam o viver sem o bem que completaria sua ascese na ética das virtudes humanas, a amizade. Além disso, se a natureza aproxima os homens, não seria natural não se ter um amigo com que pudesse justamente compartilhar e manter a memória das virtudes consigo no exercício da virtude a dois, como é o caso da *philia*. Na amizade entre os sábios, a amizade perfeita, nem a *hexis*, a disposição, nem a *eunoia*, benevolência, são suficientes caso não haja e*nergeia*, uma atividade através da qual a utilidade entre os amigos se torna mais real tanto quanto maior o prazer.[565] Mais há amizade, quanto mais é praticada de ambas as partes, no momento oportuno para bem aproveitá-la e sem demasiada distância para não perdê-la totalmente de vista, enquanto seu retorno ainda permite a experiência que o outro oferece para além do esperado e do já vivido, nas palavras e ações, pelos

---

[563] Desde Empédocles a amizade é pensada na cultura grega (Homero, na poesia, já mencionava o *oikeiotes*, o camarada), mas Aristóteles é um marco para a reflexão ética da *philia*: « Aristote traite d'un problème qui n'est plus ni cosmologique, ni métaphysique, ni même directement politique, mais spécifiquement éthique, et cela ressort, à ses yeux, du sens même du mot *philia* ». (FRAISSE, J-C. *Philia*, p.193). E mais adiante, Fraisse comenta a relação entre *homonoia* e *philia*: « Si elle (*homonoia*) permet la vie commune, c' est la vie commune que, effectivement réalisée, permet à la *philia* de s'épanouir » *Ibidem*, p.200.

[564]No cinismo de Diógenes há uma relação entre o bem dos sábios e o bem dos deuses, mediada pela amizade: « Tudo pertence aos deuses; os sábios são amigos dos deuses; os bens dos amigos são comuns; logo, tudo pertence aos sábios ». LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.161.

[565] FRAISSE, J-C. *Philia*, pp.222-223. Em Aristóteles, a amizade se constitui e se distingue por utilidade, prazer e virtude. A amizade por excelência, dos sábios, dá unidade aos três pólos. Outra questão para a filosofia antiga era se amizade se fundava na utilidade ou não. Em Epicuro, por exemplo, a amizade começa pela utilidade mas continua por virtude, conforme a *Sentença Vaticana*, 24 (Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, pp.237-238). Cícero já se opõe a esse pensamento: a amizade começa pela benevolência, mesmo etimogicamente *amicitia* vem *amor* (*De finibus*, II, 78) e, por natureza, não apenas o homem, mas já o animal, tende a se aproximar e a se juntar aos outros, sob um instinto desinteresssado.

fatos narrados ou feitos concluídos, pelo conviver *em obra*. A franqueza mede a relação da amizade e mantém viva a experiência de não repeti-la. Como diz Plutarco, a "franqueza é o caráter e a linguagem da amizade", que consiste tanto em elogiar quanto em censurar o amigo,[566] na ocasião em que se considerar justo fazê-lo.

A escrita como prática de si e o dizer-verdadeiro conservam ativamente a amizade mesmo na distância, pela arte da correspondência, tal como praticada entre os antigos. Se o escrever permite uma transformação de si pelos dizeres que se reconhece e se reflete como verdadeiros, a exemplo dos *hypomnemata*, a amizade conserva uma ética da palavra pela escuta do outro e pela possibilidade também de se dizer (ou escrever) inteiramente o que pensa, à custa, muitas vezes, do rompimento. Escrever e viver a amizade são uma experiência, se experiência significa algo do que se sai transformado após vivê-la, tal como Foucault a pensa quando pensa o que significa escrever um livro.[567] O exame de si mesmo não se faz sem o mestre e o amigo, menos como condutores da alma do que como companheiros da virtude, em cuja ascética não se exclui uma erótica, a exemplo de Marco Aurélio e Frontão.[568]

Quando uma solidão encontra a outra, por contingências que não excluem a virtude, nascem os amigos. Quando excelentes as amizades, há uma *agonística* (uma *boa éris*, como em Hesíodo[569]), uma vez que se está em jogo não é tanto a afirmação do que se é, nem a espera de que o outro diga o que se supõe ser, mas a troca de um vazio a que se cabe sempre preencher, enquanto a vida permanece em obra. Um bom amigo exige dar singularidade ao que já *em si* é singular: àquele encontro de pensamentos que lembram o quanto se está só em um mundo cuja falta de sentido reclama o sentido da própria existência, mesmo que seja para permanecer na pergunta do sentido que há em se estar vivo. A filosofia começa pela *philia*. *Koina ta ton philon* diziam os pitagóricos: *as coisas dos amigos são comuns*. As "coisas" (*ta*) não são apenas bens ou propriedades, mas a consciência da própria

---

566 Cf. PLUTARCO. *Como distinguir o amigo do bajulador*. Trad. Célia Gambini. São Paulo: Scrinium, 1997, pp.15-19.

567 Diz Foucault: "Une expérience est quelquer chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. (...) Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et nos pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant". FOUCAULT, M. "Entretien avec Michel Foucault". In: *Dits et écrits*, pp.41-42.

568 FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, p.795.

569 Cf. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

falta, da incompletude, que reclama de cada qual o bastar a si mesmo. Mais do que um *outro eu*,[570] o amigo talvez seja aquele que nos conduza aos outros de nós mesmos. “Eu e mim, estamos sempre em colóquio por demais acalorado; como poderia suportar-se tal coisa sem um amigo? / Sempre, para o eremita, o amigo é o terceiro; e o terceiro é a cortiça que não deixa o colóquio dos dois ir para o fundo”.[571] *Assim falou Zaratustra*. A amizade reparte, nesse sentido, um modo de vida, como observou Foucault.[572] “Amizade, isto é, a soma de todas as coisas mediante as quais se pode obter um prazer mútuo”.[573] Trata-se de uma das formas que se dá ao cuidado de si.[574] Viver esteticamente o si é experimentar os outros que de si não se esperava. A relação ética consigo aprende com os amigos a não temer o caminho que a leva para além de suas mais habituais paisagens, nas quais não se encontra efetivamente um lugar, nem se mede um tempo, porque é próprio de uma condição cujo existir abre a cada tempo, e a cada lugar, o mistério de existir e a tarefa de justificá-lo no cuidado das coisas mais simples, não como coisas propriamente ditas, mas como valores, desejos, importâncias, e que pode estar entre os objetos e sua história, à medida que com o outro é possível algum sentido no mundo compartilhar.

[570] Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, IX, 1166 a, p.178.
[571] NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.82.
[572] Cf. FOUCAULT, M. « De l’ amitié comme mode de vie ». In: *Dits et écrits*, IV, p.164.
[573] *Ibidem*.
[574] FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.239.

Epílogo

No lugar de uma experiência com a verdade, a partir do quê e de como, por exemplo, a verdade prescreve e desvela no homem grego o reflexo de sua dúvida, a relação com a verdade, no Ocidente moderno, se dá através do conhecimento, cujo valor se justifica na própria vontade de saber que inventa tantos objetos quantas ciências possíveis para dar conta do fenômeno humano, seja nos domínios da vida social, do trabalho ou do comportamento. O pensamento de Nietzsche recupera o sentido da relação entre verdade e experiência na dimensão temporal, histórica e física da vida que está em curso e que a cada instante se realiza, portanto perde, ganha, recupera e inventa o sentido sempre precário para si mesma, entre outras forças e entre outros sentidos que no mundo se realizam, à custa muitas vezes de violência e de injustiça, do *sem-sentido*. Na gênese de tal pensamento, Foucault, por sua vez, reativa a aliança entre sujeito e verdade, não sob o princípio do conhecimento como o acesso privilegiado à verdade do sujeito pensante e cognoscente (diante da *evidência* cartesiana), mas, antes, sob um trabalho ascético para o qual a verdade reclama a transformação do próprio sujeito no seu modo de ser, pensar e agir, em vista seja da tranqüilidade da alma, do prazer consigo, da beatitude (a depender das filosofias e das épocas às quais estão ligadas)... Se a filosofia, diz Foucault, é o pensamento que se interroga sobre o acesso do sujeito à verdade (as condições e os limites para tal acesso), a relação entre sujeito e verdade por meio de uma *askesis* pode ser chamada de "espiritualidade". Os antigos, desde Sócrates, exercitaram a filosofia como espiritualidade no interior de um fenômeno cultural, um acontecimento histórico, a *epimeleia heatou*, a preocupação consigo, o cuidado de si.[575] A sobreposição no decorrer do Ocidente do *gnothi seauton* sobre o princípio do *epimeleia heautou* não eliminou, contudo, dos helênicos e dos romanos até Baltazar Gracián, de Gracián a Nietzsche, de Nietzsche a Fernando Savater, a filosofia como preocupação consigo, como tarefa criticamente ética do pensamento sobre a ação e da ação sobre o pensamento. A filosofia, portanto, não como obra ou meio para a salvação, seja do corpo ou da alma, nem princípio sistemático de conhecimento, mas como uma *tekhne* para ação, um saber à mão, que sustenta uma ética como cuidado de si.

Aplicação técnica sobre si mesmo, é bom sublinhar, não significa tomar a si como um objeto de produção bem ou mal sucedido, ao longo das séries e

[575] Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, « Aula 6 de janeiro de 1982 ».

contingências da vida. Corresponde, ao contrário, a um exercício de pensamento e de ação, de atenção sobre si mesmo, para justamente aprender o melhor a ser feito e pensado em situações distintas ao longo da existência, por piores que elas sejam. O que é possível fazer e como é possível agir quando uma parte considerável de si pertence ao mundo, às vicissitudes do mundo, como é o próprio corpo, sujeito à doença e à morte? Eis uma pergunta ética. O domínio sobre si não exclui pensar o que não pode ser dominado, ao contrário, pressupõe exercitar-se para o quanto se pode depender ou não das mudanças inesperadas da *tykhe*, os golpes da fortuna. Nada é mais distante ao homem grego, como diz Jean-Pierre Vernant, do que o *cogito* cartesiano: o pensamento está no mundo, ao contrário de o mundo ser uma representação do pensamento.[576] Se Foucault fala em sujeito moral nos gregos é para diferenciar da subjetividade moderna do *cogito*, uma vez que a moral antiga exigia práticas para o domínio do si no mundo e não a evidência de uma interioridade pensante diante do mundo.

A *Genealogia da moral* de Nietzsche abriu o horizonte, no pensamento de Foucault, para a crítica da vontade de verdade (sobre o *homem* como sujeito e objeto de suas experiências). Mas a interpretação da ascese segundo o modelo grego (*askesis*), pelo qual a arte da existência corresponde a um cuidado de si moral, permitiu a Foucault não apenas recuperar o sentido do *ascetismo* para quem é filósofo, tal como Nietzsche se perguntava na *Genealogia da moral*

concepções “que haviam ligado o ascetismo ao ideal de uma razão transcendental modelada na lei, na ciência ou na teologia, que Foucault procurou afastar-se, em sua tentativa de resgatar o princípio socrático de que fazer filosofia crítica é interessar-se por si mesmo”.[579]

É sabido que Foucault não pretendia empregar (e muito menos pregar) a ética antiga nos nossos dias,[580] mesmo porque, como genealogista da moral, seus trabalhos mostraram de que maneira as ações e as escolhas mais individuais, em uma palavra, a dimensão ética do sujeito foi, ao longo da era moderna, estrategicamente reduzida por técnicas políticas e qualificada por ciências do comportamento. Contudo, embora a moral grega esteja morta, e Foucault o sabia, “um detalhe dessa moral”, diz Paul Veyne, “a saber, a idéia de um trabalho de si sobre si, pareceu-lhe suscetível de tomar um sentido atual (...) o eu, tomando a si mesmo como obra a cumprir, poderia sustentar uma moral que nem a tradição nem a razão apóiam mais; artista de si mesmo, ele gozaria dessa autonomia que a modernidade não pode mais omitir (...). Enfim, se o eu nos liberta da idéia que entre a moral e a sociedade, ou aquilo que assim chamamos, há um liame analítico ou necessário, então não é preciso mais esperar a Revolução para começar a nos atualizar: o eu é a nova possibilidade estratégica”.[581] O eu que não se encontra, obviamente, fechado em si mesmo. É na relação com os outros que se reconhece o domínio e o trabalho sobre si mesmo e que se aprende a cuidar de si. O exercício de liberdade se amplia quanto mais se mede o encontro de forças na experiência de um tempo que não quer se ver perdido, nem controlado, como é o caso da amizade.

---

importância. Depois começa se pôr a questão: “mas o que fazem os homens juntos?”. “Estou seguro, de fato, de ter razão: o desaparecimento da amizade enquanto relação social e o fato da homossexualidade ter sido declarada problema social, político e médico, fazem parte do mesmo processo”. FOUCAULT, M. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”. In: *Dits et écrits*, IV, p. 744.

[579]

PARTE V – FOUCAULT ALÉM DE NIETZSCHE: AVALIAÇÃO DA MORAL COMO ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Prólogo

A denúncia nietzscheana do imoralismo da moral moderna (de herança cristã) permite a abertura para um outro sentido à moral. Se o combate da época de Nietzsche se dirigiu às formas e aos perigos pelos quais a moral conservava seu domínio, como sintoma da vontade de poder e da vontade de verdade, em Foucault, a narrativa das formas de poder e saber sobre o sujeito pode ser lida como o efeito de relações entre os homens na história do Ocidente, menos sob a separação moral do bem e do mal do que entre o normal e o patológico, o são e o doente, o útil e o inútil, conteúdos valorativos e portanto, em certa medida, ainda *morais* (embora Foucault não faça uma história dos sistemas morais é possível, como tentei mostrar, ler em sua obra uma *genealogia da moral*, como sujeição e repartição do sujeito moderno de saber e de poder e como subjetivação ascética por uma prática ética do homem antigo). Contudo, a recorrência à estética da existência dos antigos permite reverter os valores nas relações humanas da atualidade, em termos de sujeito e objeto de poderes e saberes, o que significa rever o próprio sentido de moral: como relação consigo e prática refletida da liberdade e, ao mesmo tempo, como resistência às identidades sobre o corpo: logo, como domínio de si para ser o que ainda não é e recusa à exposição de quem os outros nos julgam e convencem ser. Foucault cita Montaigne ao falar de uma ética e estética do eu e toda uma vertente do século XIX entre os quais Stiner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire... e poderíamos ainda citar Kierkegaard. No decorrer de seu curso no Collège de France, Foucault pergunta:

> é possível, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)? Enfim, haveria aí uma questão (...) o que eu gostaria de assinalar é que, de qualquer maneira, quando vemos hoje a significação e pensamento que conferimos a expressões — ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, ser si mesmo, ser autêntico, etc. — quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma destas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados

> em si mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.[582]

Talvez a conversão da moral, e dos valores morais, em ética, em trabalho de si para consigo, seja o ponto de apoio para a resistência do poder político como norma, como cuidado e acompanhamento *do que* e *como* faz, pensa e decide o sujeito de sua própria vida. O preço e as condições para tal desafio, que é sempre de cada um quando se trata de transformar a si mesmo, são ainda nebulosos, sobretudo em sociedades como a nossa para a qual o sentido de bem e de mal é difícil de ser ultrapassado, a começar por nossa incapacidade de inventar o bem e enfrentar o que pode ser mal ao longo de uma condição que nos faz humanos e que, por isso mesmo, modifica temporalmente a interpretação do que é um bem ou um mal (a dor, como humanamente sempre possível e iminente, é a todo tempo negada, removida e suprimida pelos mais diversos tratamentos ou diversões, ao passo que o prazer é inesgotavelmente oferecido, e contudo, nem a dor, nem o prazer, são um bem ou um mal em si). É difícil não associar a escolha de alguém viver só à vida de uma pessoa infeliz (quando, entre os antigos, feliz e sábio era quem se bastava), apenas porque se dedica a viver solitariamente o sentido do que a si mesmo impõe, embora possa reconhecer a fragilidade de tudo o que no mundo (humano) se pretenda sentido e ainda que seu exercício de solidão não signifique o isolamento de todos e de tudo.

O preço e as condições, sob as armadilhas do biopoder, são nebulosos, mas o limite de uma ética e de uma estética de si deve estar, sem dúvida, no outro, na dignidade do outro, caso tal dignidade seja reconhecida em si mesmo. Afinal, quem constitui e trabalha pela medida do próprio caráter sabe que no enfrentamento e na diferença das relações humanas há também uma medida e que tal medida não pode ser ultrapassada, à custa de uma dor que não é culpa, e que, portanto, não conduz ao sacrifício de si, mas que necessariamente se reverte em reflexão na prática da liberdade. O quanto o outro se faz menos ou mais digno de sua dignidade humana é um juízo sempre perigoso de ser feito, já que pertence primeiramente ao outro. O outro, em todo caso, não é o inferno ou a

[582] FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.306.

> adversidade para se tornar quem se é, pois não seria possível pensar o mundo sem os outros que já estavam antes de estarmos e que continuam enquanto estamos. O outro é, assim, a condição de possibilidade para o fazer de quem somos e nos tornamos, uma vez que tanto nos tornamos em relação ao outro, quanto somos a possibilidade de relação para o outro, embora a decisão sobre o que deve ser feito de si seja intransferivelmente de cada um de nós. (Se o outro nos oprime a ponto de não se poder viver como se desejaria, pode-se, no limite, fugir ou escolher a morte). Como condição de possibilidade para si mesmo, o outro nem sempre é a condição para a proximidade enquanto outro: Entre mim e o outro, escreveu Kafka, há um deserto infinito que não posso cruzar.

A moral enquanto valor sobre a ação a partir do outro e para o outro, como altruísmo e lei para todos, é colocada em questão na obra de Nietzsche, sob a contraposição de um egoísmo criador de valores e uma relação estética de si para o mundo e do mundo para si. A idéia de uma forma de moral aceitável por todos e feita para todos, no sentido de lei e obediência, parece catastrófica, diz Foucault, ao passo que a busca de estilos tão diferentes quanto possíveis, tal como a moral era vivida e valorizada entre os antigos, pode ser válida à experiência da moral como ética atualmente[583] (para os estilos possíveis de vida, o grupo pode servir de expressão e identidade, embora a estilização da existência não se reduza à identidade, porque está justamente voltada à prática da diferença, na relação consigo e com os outros). A arte de viver, concedida a uma pequena parcela do mundo antigo, não é um antídoto que nosso tempo agora pode usar contra os séculos de poder pastoral e seu mais recente modelo, o *biopoder*. Contudo, pode ajudar a "refletir sobre um novo tipo de conduta de vida, sobre o uso que se faz dos prazeres e sobre o cuidado que se recebe de si mesmo, longe de toda norma e de todo controle social, com o único sentido de levar uma bela vida", comenta Rochlitz.[584] E ainda que seja uma nostalgia, e a nostalgia em relação a outras épocas seja uma invenção nossa, como diz Foucault, é bom experimentá-la, "desde que seja uma maneira de manter uma relação refletida e positiva com o

---

583 Foucault observa que no cristianismo há o confisco da moral pela teoria do sujeito: « Or, une expérience morale essenciellement centrée sur le sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante. Et par là même un certain nombre de questions se posent à nous dans les termes mêmes où elles se posaient dans l'Antiquité. La recherche de styles d'existence aussi différents que possibles les uns des autres me paraît l'un des points par lesquels la recherche contemporaine a pu s'inaugurer autrefois dans des groupes singuliers. La recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde — en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre — me paraît catastrophique ». FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». In: *Dits et écrits*, p.706.

584 ROCHLITZ, R. "Esthétique de l'existence". In: *Michel Foucault. Rencontre internationale*. Paris: Éditions du Seuil, 1989, p.291.

presente".[585] A experiência da moral grega e latina pode ser restabelecida desde que se saiba o que de tal experiência se pode salvar e o que, ao contrário, pode ser abandonado. Entre a proximidade e a diferença da moral antiga e da moral contemporânea se abre um horizonte possível para se pensar e praticar a ética na atualidade.[586]

À medida que os códigos morais perdem sua eficácia sobre a vida moral no presente e, ao mesmo tempo, a norma oferece supostas liberdades à custa de conhecer e controlar a identidade de quem as procura, o sentido de moral se desloca para a forma ética de relação consigo e a ética se torna o espaço no qual a liberdade pode ser praticada a despeito da norma, embora sem ter como evitar seus perigos e avaliações sobre o humano. O desafio de constituir um modo de vida, um estilo de existência, consigo e com os outros, pode servir não exatamente de modelo a ser seguido (já que os estilos de vida são múltiplos), mas como abertura para experiências às quais nenhuma norma, nenhuma previsão de caráter ou qualificação do desejo, pode alcançar. A relação da amizade é um bom exemplo (enquanto exercício estético e ascético de si mesmo). Permanentemente lúdica para não abdicar do prazer e verdadeiramente crítica para preservar a lucidez dos interlocutores, a amizade abre um espaço de cumplicidade sem a obrigação de se dizer a verdade sobre si mesmo, nem o constrangimento do silêncio entre ambas as partes. O prazer da companhia se completa no interesse de continuar o diálogo até o limite do possível, quando cada solidão encontra a oportunidade e o sentido para retornar ao projeto de seu ser e estar no mundo. Que norma alcançaria a singularidade de tal experiência, e de tal prática, tanto lúdica quanto verdadeira? (Levando em conta, claro, que as amizades podem ser rompidas, como qualquer relação humana). Penso que a reflexão da estética da existência na atualidade pode encontrar não apenas pela arte, como em Baudelaire, o ascetismo da liberdade no combate à trivialidade (do biopoder, no nosso tempo) sobre a vida de todos. A relação da amizade pode valer, politicamente, como ponto de fuga e princípio de

---

[585] FOUCAULT, M. "Vérité, pouvoir et soi". In: *Dits et écrit*, v.IV, op. cit., p.780. Em outro lugar, diz Foucault: "não se trata de "encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas". FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.276.

[586] Sobre a questão da proximidade e da diferença entre moral antiga e contemporânea: Cf. FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». In: *Dits et écrits*, p.701). « Essayer de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excelence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre » (*Ibidem*, p.702). Diz ainda Foucault: « Toute l'expérience grecque peut être reprise un peu de la même façon en tenant compte chaque fois des différences de contexte et en indiquant la part de cette expérience que l'on peut peut-être sauver et celle que l'on peut au contraire abandoner ». *Ibidem*, p.702.

resistência aos mecanismos de controle da norma e, eticamente, como um exercício de liberdade das palavras e das ações, como domínio do que se diz e do que se pensa, pelo qual é possível *tornar-se* quem se é *com* outro.

A tarefa política da filosofia é também ética: a crítica contra os fenômenos de dominação pressupõe a atitude socrática de que cada um se ocupe consigo mesmo.[587] E o inverso é verdadeiro: assumir o exercício da própria liberdade exige a atenção sobre as formas de controle a respeito do que se fala ou faz entre os outros, afinal, diz Foucault, "tudo é perigoso".[588] Como somos governados pelos outros e como podemos nos governar, são as duas questões que atravessam o discurso genealógico de Foucault, político e ético, cuja tarefa, como pensador, é ensinar às pessoas como elas podem ser mais livres do que pensam ser. Diagnosticar historicamente a constituição de nosso modo de agir, pensar e se relacionar, por exigir de si mesmo e para permitir a si mesmo um outro modo de ser na abertura histórica do tempo em comum, quem sabe seja uma das formas de se manter viva a filosofia hoje em dia, quando a *vida filosófica* (que não se reduz à vida de especialistas em filosofia), ou a filosofia como modo de vida, é cada vez menos justificada por si, e a atividade do pensar como digna de ser vivida é encoberta pela concorrência dos saberes que expõem seus objetos e apresentam seus resultados, no domínio das coisas naturais e humanas.

A questão karamazoviana *se Deus não existe, tudo é permitido*, aponta para as duas faces do niilismo moderno: o passivo ou reativo, que autoriza, no limite, a aniquilação do outro, porque no lugar de Deus, após sua morte, está o juízo da razão, a verdade, a consciência... como autoridades que legitimam a soberania do sujeito diante do mundo; e, na outra face, está o niilismo ativo, para o qual a memória do ausente exige a imaginação do que a si mesmo falta ser feito, para continuar sendo tal como deseja ser na pluralidade do mundo humano. O acontecimento contemporâneo nomeado *morte de Deus* é formulado no *Livro do*

---

587 "Na sua vertente crítica — entendo crítica em sentido amplo —, a filosofia é justamente o que põe em questão todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e sob qualquer forma que se apresente — político, econômico, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: 'Ocupa-te de ti mesmo', isto é: 'Funda-te na liberdade, pelo auto-domínio'". FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". In: *Dits et écrits*, p.729.

588 No lugar da história das soluções, a genealogia das problematizações: « Eu não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de outro problema levantado em outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que eu quero fazer não é a história das soluções (...) Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações*. Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso (...) Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista ». FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.256.

desassossego de Fernando Pessoa, embora ele não fale nem de morte, nem de Deus, mas penso que valha como expressão de nossa época:

> O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranqüilidade que nos dar na ordem política (...) Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram 'positividade', essas gerações criticaram toda a moral, esquadrinharam todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza de nenhuma, e a dor de não haver essa certeza. Uma sociedade assim indisciplinada nos seus fundamentos culturais não podia, evidentemente, ser senão vítima, na política, dessa indisciplina: e assim foi que acordamos para um mundo ávido de novidades sociais, e com alegria ia à conquista de uma liberdade que não sabia o que era, de um progresso que nunca se definira.[589]

Se houve um *poder disciplinar*, tal como é descrito em *Vigiar e punir*, é porque novas relações de poder tiveram de ser inventadas para politicamente se dar conta de uma indisciplina da qual ainda somos vítimas, e que podemos chamar de uma *indisciplina ética*, uma indisciplina do *êthos*, em cujo vazio se reflete o vazio de Deus e o vazio de uma moral que sustente a razão de o mundo ser tal como é. Tal vazio deu lugar à normalização do comportamento que o saber político, sob a forma terapêutica, exigiu para o desenvolvimento econômico das sociedades modernas, a ponto de se criar em torno dos corpos uma série de instituições (pedagógicas, hospitalares, criminais, psiquiátricas...), que, apoiadas em conhecimentos a respeito do humano, permitiram o governo dos vivos e o crescimento do capital. O otimismo de uma liberdade sem rumo e a « positividade » de um progresso sem sentido, como legado dos séculos XIX e XX, cobriram o sentido para si mesmo, humanamente simbólico, do fazer, agir e falar entre os outros, pela vontade de produzir e de se tornar produtivo para os outros, de tal modo que o sentido do que se faz como obra se separa daquilo que se produz como trabalho (a conseqüente separação entre vida e obra e entre arte e vida). O trabalho em nosso tempo permite, além da sobrevivência, as condições para usufruir os produtos oferecidos por outros como objetos de consumo, e a finalidade da própria existência, seja para sua distração ou simplesmente para poder mais do que os outros, os quais, embora trabalhem e produzam, não possam o que só alguns podem. O vazio, em todo caso, entre o fazer e o viver decorre, penso, do que Heidegger chamou de o *esquecimento do ser* (a ausência da questão do ser é cotidianamente constatada e compensada na produção de entes no mundo), justamente porque o ser, como diz Paul Veyne, "está

[589] PESSOA, F. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp.187-188.

às voltas de uma leveza insuportável, pois não resta nenhuma autoridade que possa prescrever e na qual se possa crer, nem natureza, nem deus, nem tradição, nem imperativo kantiano".[590] O cuidado do ser enquanto o que se faz e se reconhece na história de cada vida, como o *êthos* em torno de si, parece-me uma tarefa urgente para o pensamento ético e político de nosso tempo. A reflexão estética de Nietzsche e o pensamento ético de Foucault conduzem, penso, a uma reavaliação da moral em vista de uma ética como amor-próprio, a exemplo do que Fernando Savater defende e que tento expor nesta tese como hipótese para sua conclusão.

[590] "(...) en que el Ser se há vuelto de una levedad insoportable, pues no queda ninguna autoridad que pueda prescribir y en la qual se pueda creer, ni naturaleza, ni tradición, ni imperativo kantiano". VEYNE, P. *Séneca y el estoicismo*. Traducción Mónica Utrilla. México: Fundo de Cultura Econômica, 1995, p.13.

Capítulo 13. Egoísmo contra *identidades*: a avaliação da moral como estética da existência e ética como amor-próprio

> Queres, porém, seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto! (...) Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente deve teu olho informar-me: livre *para quê*?.
> F.Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*.

Assim como nosso tempo herdou uma suspeita a propósito do cuidado de si,[591] não menos perturbador parece o pensamento de defesa ao egoísmo e ao amor-próprio,[592] sobretudo com pretensão a valores morais. Em Plutarco, a desmedida do amor-próprio, o qual em si não poderia ser reprovado, pode gerar um inimigo (da virtude e dos deuses) sob a aparência de amigo: o lisonjeador.[593] E na história moral do cristianismo, o imperativo do « ama ao próximo como a ti mesmo » enfatizou de tal modo o próximo (no limite da renúncia: Deus) que se ocultou a primeira dificuldade e a considerável nobreza humana: amar a si mesmo. Ou seja, de que modo é possível cultivar o amor de si sem se deixar afetar por um esnobismo mal disfarçado ou por uma arrogância evidente a cada gesto e palavra? Como amar a si, em suma, sem egocentrismo, amar e reconhecer a condição na qual como mortal se está lançado e para a qual o sentido é sempre precário, dado que boa parte do mundo, como ensinavam os antigos, não nos pertence, não nos serve inteiramente de propriedade e de comando, a começar pelo corpo, fadado às vicissitudes da natureza e das paixões. *Non est tuum, fortuna quod fecit tuum*.[594] O princípio de amor ao próximo, em todo caso, inflacionou de tal modo o amor que seu valor foi rebaixado, sem se livrar da dificuldade que é cultivar aquilo que é de seu próprio interesse e que, como tudo na terra, não está livre de sua contradição e angústia, de seu fracasso e de sua vitória, cujo juízo pertence unicamente a quem

---

591 FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.16.

592 O conceito de amor-próprio é mais antigo, da palavra *philautia* dos gregos (aqui é usado com apoio na obra de Fernando Savater *Ética como amor-próprio*, na qual reflete sobre a duplicidade, positiva e negativa, tanto no caso do amor-próprio como do egoísmo. A noção de egoísmo é mais recente, de Wolf, em seus *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homem* (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*), livro no qual menciona uma « raríssima seita dos egoístas » surgida fazia pouco tempo em Paris e que professava, segundo Savater, « uma espécie de ultraberkelianismo solipsista, sustentando que só eu existo e tudo o mais faz parte de meu sonho » (SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*, p.40). Kant, na sua *Antropologia* (livro I, §2), distingüe três tipos de egoístas: o *lógico* (para o qual sua opinião basta), o *estético* (que se contenta com seu gosto) e, por fim, o egoísta *moral* (que refere todos os fins práticos a si mesmo). Cf. *Ibidem*. Procurarei recuperar o sentido de egoísmo na sua dimensão estética, como interpretado a partir de Nietzsche, aliado ao sentido de amor-próprio, reinterpretado na ética de Savater e próximo do sentido de moral como ética e *rapport à soi*, em Foucault.

593 PLUTARCO. *Como distinguir o bajulador do amigo*. Trad. Célia Gambini. São Paulo: Scrinium Editora, 1997.

594 Publílio Siro: « Não é teu o que a fortuna fez teu ». In: SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Vale também lembrar um aforismo de Nietzsche sobre o *perigo da felicidade*: « Agora tudo está saindo bem para mim, agora amo qualquer destino. Quem quer ser meu destino? ». NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 103, p.73.

vive, e não sobre quem morre (como juízo final). Afinal, como já disse Freud: « Enquanto a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão ».[595]

No fundamento da moral moderna se encontra o altruísmo como o valor da ação e a obediência ao outro (Deus, comunidade, lei...) se torna o critério para o « instinto gregário do indivíduo », tal como genealogicamente Nietzsche revelou.[596] (A oposição entre « egoísmo » e « altruísmo » já é sintoma de uma decadência dos valores aristocráticos, através dos quais o *bom* é afirmado e mantido de si para si e não esperado do juízo alheio, conforme a utilidade da ação). Mas antes de se levar por qualquer preconceito a propósito do egoísmo ou do amor-próprio como valores morais para uma ética, é aconselhável recorrer ao velho Aristóteles, que, na sua *Ética a Nicômacos*,[597] já distingue a *philautia* (amor-próprio) em duas modalidades: aquela que busca interesses egoístas como a honra, os prazeres e o dinheiro, e aquela que busca os verdadeiros bens, os bens pelos quais se realiza mais perfeitamente o humano do animal homem, a exemplo da amizade na sua promessa de plenitude.[598] Para Voltaire, o amor-próprio é o instrumento de nossa conservação no mundo: « Necessitamo-lo. É-nos caro. Deleita-nos. E cumpre sempre ocultá-lo ».[599] E para La Rochefoucauld, mesmo quando nós preferimos nossos amigos a nós mesmos, nada fazemos senão aderir a nosso gosto e prazer, e é justamente por essa preferência que a amizade pode ser verdadeira e perfeita.[600] A exigência do gosto e os critérios para o prazer são, contudo, tão particulares que a dependência de uma opinião para reprová-los ou sustentá-los aparenta sempre a incapacidade de decidi-los e assumi-los ao longo de uma vida. É na reunião das experiências e na abertura das diferentes circunstâncias que o egoísmo, como vontade estética, hierarquiza e desenvolve o gosto no ímpeto originário de suas

---

595 Diz Freud: "(...) a mais recente das ordens culturais do superego, o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo (...) O mandamento 'Ama teu próximo como a ti mesmo' constitui um dos procedimentos não psicológicos do superego cultural. É impossível cumprir esse mandamento; uma inflação tão enorme de amor só pode rebaixar seu valor, sem se livrar da dificuldade. A civilização não presta atenção a tudo isso: ela meramente nos adverte que quanto mais difícil é obedecer ao preceito, mais meritório é proceder assim (...) Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade! (...) Enquanto a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão (...)". FREUD, S. *O mal-estar da civilização*, in: *op.cit.*, p.192.

596 Sobre o não-egoísmo como valor moral. Cf. *Genealogia da moral*, 26.

597 Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, IX, 8.

598 Tal ambigüidade é própria do amor-próprio, como observa Savater (SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*, p.34). Santo Agostinho separou o *probus amor sui* do *improbus amor sui*. *Ibidem*.

599 VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Líbero Rangel de Tarso. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1975.

600 Aforismo 81. Cf. *L'amitié*, p.125. La Rochefoucald defende que o interesse produz a amizade (aforismo 85, p.126) e o mérito dos amigos é julgado pela medida de nosso amor-próprio, conforme a maneira que nossos amigos vive conosco (aforismo 88, *ibidem*).

várias impressões e vivências, enquanto o amor-próprio avalia eticamente, na relação consigo, a direção e o proveito de seus prazeres.

O filósofo espanhol Fernando Savater defende a *Ética como amor-próprio*, amor, em cujo princípio se encontra um *instinto* e um *projeto*:

> O amor-próprio não é o amor a nossas propriedades, mas o amor ao que nos é próprio. Claro, apropriar-se de certas coisas e de certa maneira é próprio dos humanos, pelo que um determinado tipo afinado e estilizado de propriedade é parte inconsútil do propriamente humano. Ou seja, sem apropriação não há humanidade, mas a apropriação não esgota a humanidade. Quanto ao que propriamente nos é próprio, não se trata de algo dado de uma vez por todas e fechado para sempre, que só caberia descobrir e acatar, mas de algo que vai chegando interminavelmente a ser a partir do que é, algo que é necessário propor e debater. No amor-próprio se encerra um *instinto* e um *projeto*: a moral não consiste em sacrificar o primeiro ao segundo, nem em submeter o segundo ao primeiro, mas sim em transcrever em termos cada vez mais abertos e intensos o exigido pelo primeiro e o escolhido pelo segundo.[601]

Como em Nietzsche, não se trata de um eu egocêntrico, que pressupõe *o que se é* antecipadamente ou o conhecimento de si como finalidade, mas de um eu que pratica a arte do *amor de si*, a exemplo de *Ecce homo*, logo, que se cultiva no estar-em-obra e que cultiva o seu obrar: assim, cuida do que realiza como *instinto* e *projeto*, necessidade de fazer o que faz para si e liberdade para criar o que sabe não ter prontamente dado consigo. Se por um lado o pensamento de Nietzsche luta contra a moral tal como imperativo sobre as ações humanas, por outro lado, a valorização da nobreza de caráter e da singularidade estética da vida abre uma dimensão à moral que o imoralismo da moral vigente não reconhece: aliás, é um atentado contra o gosto a pretensão da moral não-egoísta fazer uma ação valer para todos da mesma maneira, diz Nietzsche.[602] Com o retorno de Foucault aos antigos, fica mais claro pensar que conteúdo (ético e estético) pode ser dado à moral quando o Deus que a sustentava e o código que a legitimava entraram em crise, a ponto de exigir não apenas o altruísmo e a abnegação de si, como insiste Nietzsche, mas de se ter convertido em vontade de conhecimento sobre o corpo e sobre a alma (um governo sobre o *êthos* dos vivos), à custa da normalização das condutas e da intimidade do homem moderno. A política como a arte de governar a si mesmo, se converte na estratégia de governo dos outros, sem que esses outros que somos nós

[601] SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*, p.87.
[602] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 221, p.127.

saibam como, nem por quem, nem de que lugar, são governados na microfísica de seu cotidiano: a vontade de obediência se dissolve na vontade de polícia que é de todos e de ninguém (vigia-se não apenas por ser vigiado, mas também para ser vigiado, para se mostrar). Quanto mais o tempo de vida se torna tempo de trabalho, e o tempo de trabalho, tempo de produção, mais nos julgamos livres para, sobretudo, gozarmos do que se produziu, no passatempo de nossos lazeres: no tédio comum de tal ciclo e na ocupação de todos que viram nossas, mesmo no descanso, se movimenta a vida do homem contemporâneo. « A atividade maquinal e o que dela é próprio », já dizia Nietzsche, « a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para 'impessoalidade', para o esquecimento de si, para a 'incuria sui' », [603] tudo isso soa como o eco da abnegação sacerdotal na genealogia da alma moderna (do cuidado de si como atividade moral voltada ao governo de si e dos outros passa-se ao *cura sui* como imperativo ético,[604] do imperativo pessoal latino passa-se à condução do outro pelo exame do pastor e do pastor à abdicação de si mesmo para avaliar o que é bom ou mau, melhor ou pior, na relação consigo: *incuria sui*).

---

[603] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, « Terceira Dissertação », 18, p.124.

[604] « Em *Alcebíades* de Platão, isto fica muito claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si por causa própria, começa com os epicuristas — torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio etc.: todos têm que cuidar de si ». « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.260). O imperativo ético do cuidado de si não se equilave, contudo, a uma lei universal: « (...) na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado, como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adequado. O cuidado de si implica sempre uma escolha de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros ». FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.139.

Entre a moral antiga e a moral cristã há continuidades, sem dúvida:[605] técnicas como o exame de consciência e restrições ao sexo fora do casamento integram a história do cristianismo, contudo, não mais sob o princípio do cuidado de si e da estilização da existência, mas sob o dogma da renúncia do eu em vida pela promessa de um *post mortem*: Deus, além, eternidade... Mesmo os exercícios de abstinência estão ligados, a exemplo do epicurismo, a uma estética do prazer, anota Foucault.[606] Francisco Ortega faz uma boa síntese acerca de tal inversão na história da moral, com base na quádrupla perspectiva que Foucault elabora para a compreensão da moralidade enquanto modo de se conduzir: substância ética, forma de sujeição, elaboração do trabalho ético e teleologia do sujeito moral. Não mais os *aphrodisia* (atos, desejos e prazeres), a *chresis aphrodision* (o uso dos prazeres), a *enkrateia* (o domínio de si) e a beleza (*kalos*) como finalidade do *êthos*, porém: « *substância ética*: a carne, os desejos, etc.; *forma de sujeição*: a lei divina; *ascese*: autodecifração, hermenêutica do desejo; *telos*: pureza, auto-renúncia ».[607] O conceito de moral, sob os quatro domínios do *ser* moral (para uma analogia aristotélica), se modifica de tal modo que o agir moralmente, ao longo da história, tende a se voltar mais à adequação da lei, entre o proibido e o permitido, sob a forma de uma obediência recompensadora que nega o corpo pela salvação da alma, do que à memória da ação sob o mandamento reflexivo de si mesmo, através do

---

[605] Foucault fala em « morais cristãs » e não em « moral cristã » (FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p.29), mesmo porque o cristianismo foi uma religião e não uma moral (FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, 313). No curso de 1982, Foucault enumera três modelos de práticas de si: 1. platônico (reminiscência); 2. helenístico (auto-finalização em relação a si); 3. cristão (exegese e renúncia de si). O modelo do meio, o helenístico, é sobreposto pelos outros dois na história da relação moral consigo ao longo do Ocidente. (*Ibidem*, p.314). Peter Brown (*The making of Late Antiquity*) faz uma história da ascensão do cristianismo pelo aparecimento de novas formas de vida, novas estilizações de si: A « simplicidade do coração » (*singleness of heart*) dos hebreus é retomada em vista de uma abstinência e uma conjugalização das relações sexuais (elementos já presentes na ética estóica dos primeiros séculos, como mostra Foucault em *O cuidado de si*), por conta de se ver no sexo o signo da *queda*. Surge uma « estética da virgindade » no século III como símbolo da pureza da alma. A *anacoresis* é praticada pelo « homem do deserto », o anacoreta, que se isola não apenas para se livrar das tentações, mas para investigar as regiões privadas de sua alma pelo auto-exame. A « carne » será o meio para a introspecção do « homem de desejo » em Agostinho, em vista de uma hermenêutica dos desejos, dos pensamentos, segredos... Cf. ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. Cf. também FOUCAULT, M. « Les techniques de soi ». In: *Dits et écrits*, IV: sobre as noções de *examologesis*, *exagoreusis*, técnicas de auto-exame, purificação e decifração de si já apropriadas do pensamento pagão, porém em vista da salvação da alma e de uma renúncia de si, segundo a ética cristã da carne: « Quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, tanto mais devemos renunciar a nós mesmos; e quanto mais queremos renunciar a nós mesmos, tanto mais devemos trazer à luz a verdade sobre nós mesmos ». (FOUCAULT, M. « Sexualité et solitude ». In: *Dits et écrits*, IV, p.172. Cf. também FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». In: *Dits et écrits*, p.706). Segundo Michael Mahon, o código de restrição ou proibição morais, não foi inventado no cristianismo. O exemplo do problema do sexo restrito à procriação no estoicismo: « the notion associated with the Christianity that sexual expression should be restricted to procreation originated with the Stoics. In order to integrate itself into the Roman Empire Christianity opted to subscribe to this principle ». MAHON, M. *Foucault's Nietzschean genealogy*. New York: State University of New York Press, 1992, p.170.

[606] Cf. nota de rodapé em FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.521.

[607] ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p.95.

qual as paixões são avaliadas e comedidas, nos atos e nas palavras. O que Savater chama de a « ambigüidade do amor-próprio »,[608] Foucault denomina de o « paradoxo do cuidado de si »,[609] no sentido de que tanto o amor-próprio como o cuidado de si são ainda julgados negativamente como egoísmo, reclusão em si mesmo ou exclusão do outro, pela herança de uma história moral que os perdeu de vista enquanto critério para o valor da ação. Logo, diz Foucault, todo o rigor moral da cultura de si, na qual a obrigação de se ocupar consigo mesmo era vista como algo positivo, de Sócrates a Gregório de Nissa, veio ser assentado pelo cristianismo e pelo mundo moderno em uma moral do não-egoísmo.[610] Nietzsche falou em uma moral do *désintéressement*, mas pode realmente o agir moral, agir evidentemente humano, ser desinteressado? (Não há, diz Savater, « uma ética altruísta, na conotação forte do termo, o que imporia ao sujeito agir por um motivo distinto do melhor para si mesmo: só seria altruísta, nesse sentido, agir por algum móvel contrário ou simplesmente distinto a meu necessário querer ser humano »).[611] Mesmo o desinteresse pregado no cristianismo como valor moral não seria o mais interessado, quando no princípio de sua renúncia se move uma *vita ad aeternum*? Entre os antigos, a moral não estava diretamente associada nem a uma religião, nem ao *corpus* de uma lei, ensina Foucault, de tal maneira que o problema do que acontece depois da morte, por exemplo, ou se existe Deus, não tinha importância ao valor da ação de quem escolhia viver moralmente,[612] já que se contava com uma arte do viver (*tekhne tou biou*), para a qual mesmo a morte, antes de ser um meio para outra existência, revertia simbolicamente na forma de juízo prático a respeito do quanto dada ação ou ocupação é desejada para si mesmo e por si mesma, a exemplo de Sêneca e Epicteto.[613] Talvez nosso problema na atualidade seja

---

608 SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*, p.34.

609 Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.17.

610 Cf. *Ibidem*, p.17. « Estas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reaclimatadas, transportadas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob uma forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma 'moderna' de uma obrigação para com os outros — quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. (...) Portanto, todos estes temas, todos estes códigos do rigor moral, nascidos que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno numa moral do não-egoísmo. É este conjunto de paradoxos, creio, que constitui uma das razões pelas quais o tema do cuidado de si veio sendo um tanto desconsiderado, acabando por desaparecer da preocupação dos historiadores ». *Ibidem*, pp.17-18.

611 SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*, pp.30-31.

612 FOUCAULT, M. « Sobre a genealogia da ética ». In: *Michel Foucault...*, p.255.

613 Carta 26 a Lucílio de Sêneca usa o imperativo *Medita na morte!* de Epicuro e escreve: « Eu, pelo menos, como se já estivesse próximo o momento decisivo, esse dia supremo que há-de pronunciar o juízo definitivo, sobre toda a minha vida, vou-me observando e dizendo para mim mesmo estas palavras: (..) Não interessa a apreciação dos outros: é sempre incerta, há sempre divisão de opiniões. Não interessa os estudos realizados durante a vida: somente a morte pronunciará sobre nós o juízo definitivo (...) ». SÊNECA, L.A. *Cartas a Lucílio*, p.99. E, a despeito de conceber a a alma do mundo

semelhante, continua Foucault, uma vez que a maior parte das pessoas não acredita em uma ética que se apóie na religião, nem deseja que a lei interfira na vida privada, nas escolhas pessoais de cada um.[614] Contudo, em que medida ainda se necessita não exatamente da religião ou da lei, mas da ciência, do discurso verdadeiro sobre o que se é, para poder saber o que faz ou não faz da vida, ou para justificar o que fez ou não fez, ou o que sente e deseja, ou que deseja mas não realiza? A quantos orientadores vocacionais ou terapeutas de casais não apelamos antes de se decidir sobre qualquer coisa cuja escolha seria intransferível se não se supusesse presa do que o outro, como especialista da *alma*, oferece para a si mesmo descobrir?[615] Por um lado, a moral se separa da condição de acesso à verdade, ou seja, basta a evidência cartesiana das *Meditações* para conhecer a verdade, sem que para isso seja preciso ser e agir eticamente.[616] Por outro lado, a ascensão da ciência moderna como discurso verdadeiro sobre o sujeito invadiu de

próprios especialistas oferecem. É uma idéia que Foucault recusa e para a qual pode ser útil a genealogia da ética antiga como diferença em relação ao que acontece hoje em dia,[617] ao modo como somos e nos relacionamos.

A gênese da moral moderna passa, portanto, primeiro por uma codificação da experiência moral (sobre as técnicas do cuidado de si) e, depois, por uma normalização do *êthos*: o modo de cada um se conduzir em relação a si mesmo e ao outro. « A partir do momento em que a cultura de si foi tomada pelo cristianismo, ela foi, de certo modo, operacionalizada para o exercício de um poder pastoral, na medida em que a *epimeleia heautou* se transformou essencialmente em *epimeleia tonallon* — o cuidado dos outros — que era função do pastor ».[618] Do governo de si ao governo das almas e ao governo dos vivos: os comportamentos individuais e os fenômenos de uma dada população. O pastor, obviamente, exercita um poder menos religioso do que científico sobre a vida dos homens vivos: sobre o modo de ser, pensar e se relacionar, nascer e morrer, mas também sobre o modo de produzir e consumir, morar ou comer, sentir prazer, reproduzir, etc. A intimidade de cada um é o princípio da ação política que o saber administra sobre a totalidade dos viventes, muitas vezes, pela escolha de quem deixa se governar (supondo-se livre para consultar quem possa orientá-lo: um médico ou um psicólogo ou um terapeuta ou mesmo os remédios disponíveis pelo mercado dos laboratórios). É nesse sentido que *o mundo é um grande hospício* para Foucault: « os governantes são os psicólogos, o povo, os pacientes »: o poder encontra no saber terapêutico a estratégia para regular os efeitos perversos de seu próprio investimento.[619] Quanto mais o poder oferece (curas, tratamentos, soluções), mais ele retira dos governados o que precisa para se exercer enquanto poder. E quanto mais os governados expõem a vida que vivem ao poder que distribui suas aptidões e controla suas forças, mais se os conhece para saber como aproveitá-los e o que desejam e, satisfeitos os seus desejos, garante-se em parte a expectativa de suas ações. Eis a dinâmica do poder, porque, como diz Hannah Arendt, antecipando Foucault: o

[617] "A minha idéia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos, etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia — e para mudá-lo". *Ibidem*.

[618] *Ibidem*, p.276.

[619] O poder, após a queda do absolutismo monárquico no século XIX, apoiou-se primeiro no saber sobre os processos econômicos, políticos, demográficos, através dos quais se garantiria o desenvolvimento econômico. Quando, no decorrer dos anos, se constatou que tal desenvolvimento produziu efeitos negativos sobre a vida dos indivíduos, a sabedoria do poder se voltou à correção de quem a ele não se adequava, segundo uma « ortopedia social », diz Foucault: « O mundo é um grande hospício, onde os governantes são os psicólogos, e o povo, os pacientes (...) o poder político está em vias de adquirir uma nova função, que é a terapêutica ». Cf. FOUCAULT, M. « Le monde est un grand asile ». In: *Dits et écrits*, II, 126, pp.433-434.

poder é sempre « um potencial de poder, não é uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força ». Poder é *potentia* de poder.[620] (E não há necessariamente equilíbrio nas relações de poder: não se pode negar os males que as sociedades atuais continuam a produzir, decorrentes das próprias ofertas que o poder promete sem ser a todos possíveis, contra o que uma violência difusa reage, a exemplo das pequenas às grandes cidades brasileiras, violência que o poder anuncia e desvia a atenção, separando o fenômeno, muitas vezes, como um caso à parte, individual, para, justamente, não problematizá-lo).

Se Deus não se justifica mais como o poder e a verdade absolutos, o poder dos pastores, ao contrário de diminuir, se difundiu proporcionalmente às identidades que administra em termos políticos: depressivos, maníacos, hetero, homo, bi ou metrossexuais, compulsivos, paranóicos, viciados, esquizofrênicos, e segue assim adiante o rol da tipologia sobre os fenômenos da *psykhe* humana, que a norma precisa admitir para dar conta do que produz e, ao mesmo tempo, para manter visível o território, em termos de comportamento, entre o que é permitido na sua diferença, embora se lucre quando possível e se trate quando necessário, e o que deve ser separado para um acompanhamento mais exaustivo, pelo perigo que a si mesmo ou aos outros pode trazer. A difusão de tal espécie de poder é o sintoma de uma relação fragilmente precária consigo mesmo, na nossa sociedade. O limite nunca é bem sabido quando todas as soluções são possíveis e todas as diferenças passíveis de tratamento. A máxima do poeta Fernando Pessoa espanta pela verdade: « Na vida de hoje, o mundo só pertence aos estúpidos, aos insensíveis e aos agitados. O direito a viver e a triunfar conquista-se hoje quase pelos mesmos processos por que se conquista o internamento num manicômio: a incapacidade de pensar, a amoralidade, e a hiperexcitação ».[621] O comprometimento com a norma para as decisões a propósito de si mesmo corresponde às identidades com as quais se quer identificar e pelas quais, no limite, chega-se a matar o outro ou a morrer simbolicamente em vida (a « morte psíquica », que pode ocorrer dentro ou fora de

[620] Continua Hannah Arendt a distinção entre *poder* e *força* (no caso de Foucault, ambos os conceitos muitas vezes usados indistintamente): « Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam ». H. Arendt recorre ao equivalente da palavra em grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com seus derivados modernos (no alemão Macht vem de *mögen* e *möglich*, e não *machen*), para indicar o caráter de potencialidade do poder (ARENDT, H. *A condição humana*, p.212). Cf. também relação entre *poder* e *palavra*: « O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais (...) ». *Ibidem*.
[621] PESSOA, F. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.188.

uma instituição[622]). *Incapacidade de pensar, amoralidade e hiperexcitação*: *o mundo é um grande hospício*.

Por mais diversas que sejam as identidades, o poder da norma não apenas as sustenta como diversidade, por um discurso hermenêutica e empiricamente verdadeiro, como, para manter seu domínio, acrescenta novos comportamentos como anormais ou normaliza antigas patologias, sem que se obrigue a internação do indivíduo (convive-se, por exemplo, cada vez mais « normalmente » com « doenças » como a síndrome do pânico e a depressão, que se normalizam nas lutas políticas e nas convenções morais e sociais entre as pessoas). Contudo, se a identidade é um jogo, pode ela favorecer relações de prazer e de amizade, diz Foucault. Mas se o que se faz é pensado contra ou a favor de uma identidade, pode haver o perigo de se converter em regra ética universal, em lei. « Se devemos nos colocar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto somos seres únicos. Mas as relações que devemos ter com nós mesmos não são relações de identidade; devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito enfadonho ser sempre o mesmo ».[623] (Nesse ponto, Foucault lembra a máxima de La Rochefoucauld: « Não agrada por muito tempo quem tem sempre o mesmo espírito »).[624] A identidade, como estratégia lúdica de prazer ou tática de luta (e resistência),[625] tem sua utilidade, mas como modelo permanente para outros, ou mesmo para si, não serve, apenas limita a experiência do que se pode ser. Porque, embora o eu busque se identificar com aquilo mesmo que projeta, como desejo de ser, jamais é possível reduzi-lo a uma identidade, e é esse *estar em aberto* do humano que pode ser dignamente reconhecido nos humanos como princípio ético. Savater define, em *A tarefa do herói,* o egoísmo como o querer-se do querer, o amor

---

[622] O psicanalista Eugène Enriquez fala sobre os indivíduos tão normais, frente às leis e à moral, que estão à mercê de uma ruptura que não saberiam enfrentar (estão « mortos »): « Indivíduos socialmente instituídos, que vivem no espaço social e que criaram um impasse no seu espaço psíquico ou que o alimentaram exclusivamente com as proibições e as injunções dos valores societais e parentais, estão mortos para si mesmos; porque são tão incapazes de se questionar e de duvidar quanto de questionar, de transformar o mundo no qual devem viver. São incapazes de criação ». ENRIQUEZ, E. « O trabalho da morte nas instituições ». In: *A instituição e as instituições*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991, p.61.

[623] FOUCAULT, M. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”. In: *Dits et écrits*, IV, p.739.

[624] LA ROCHEFOUCAULD. *Máximas e reflexões*, 413, p.77.

[625] « A resistência toma sempre apoio, na realidade, sobre a situação que ela combate. No movimento homossexual, por exemplo, a definição médica da homossexualidade constituiu um instrumento muito importante para combater a opressão da qual era vítima a homossexualidade no fim do século XIX e início do século XX. Essa medicalização, que era um meio de opressão, foi também um instrumento de resistência, já que as pessoas podiam dizer: ‘Se nós somos doentes, então por que nos condenam, por que nos menosprezam?’, etc. Claro, este discurso nos parece hoje bastante ingênuo, mas na época era muito importante ». *Ibidem*, p.741.

do eu pelo possível[626] e na obra *Ética como amor-próprio* faz uma relação entre a invenção de si e a dignidade humana: « Os limites do querer (ser) humano poderiam ser formulados assim: *o homem não pode se inventar totalmente, mas tampouco pode deixar totalmente de se inventar*. O que chamamos de dignidade humana não é precisamente nada do que o homem já tem, mas o que ainda lhe falta; e o que lhe falta é sem dúvida a única coisa que lhe resta, a saber, o que lhe *falta fazer*. A dignidade do homem, que é outra denominação para sua capacidade, estriba-se em seu querer (ser), ou seja, em seu *esse in fieri* ».[627]

O trabalho de inventar esteticamente a si mesmo leva ao reconhecimento do que ao outro falta fazer, como sua dignidade. A questão é se perguntar como é possível inventar-se, ao menos parcialmente, quando o mundo atual normaliza a pluralidade das ações humanas e administra todas as identidades possíveis, em outras palavras, identifica-nos para sujeitar, não apenas coercitivamente, mas pelo incentivo dado a cada um para se conhecer e ser o que julga ser. Se o princípio do cuidado de si foi marginalizado pelo predomínio do conhecimento de si, não é difícil se convencer que este momento histórico reclama o desafio de se repensar ética e politicamente o lugar da relação consigo, quando a exacerbação de um individualismo egocêntrico perde a realização da própria liberdade na irreflexão do que julga poder fazer, sem limites para as suas ações e palavras, nem o reconhecimento do que efetivamente deixou como obra, na história de sua vida. O eu é a *nova possibilidade estratégica*, para lembrar Paul Veyne a propósito da genealogia ética de Foucault, pela qual, embora não tenha pretendido reinstalar a moral antiga no mundo contemporâneo, restabelece o sentido de moral como relação consigo, como um trabalho do eu sobre si mesmo, como ética, para a atualidade. E o sentido da relação consigo pode ser preenchido não pela verdade que em si é necessário descobrir, mas por um egoísmo cujo ponto de partida estético, o desejo de fazer da vida uma obra arte, encontra sua direção no amor-próprio, no amor do que lhe falta fazer, como algo humanamente digno de sua diferença. O que falta fazer pertence ao caminho de cada um que é o caminho de todos e a compreensão de uma verdade tão universalmente humana só é possível se se dispõe a fazer uma experiência singular da própria vida. A ética, penso, não se

[626] Cf. SAVATER, F. *La tarea del heroe*. Barcelona: Ediciones Destino, 1992, p.106. Mais adiante, coincidindo com a questão colocada por Foucault no fim de seu curso *Hermenêutica do sujeito* quanto a Hegel, diz Savater: « El egoísmo nunca puede ser considerado desde fuera, siempre es sujeto, subjetividad, expresándose por medio de la negación de la identidad, su recreación y el inevitable distanciamiento de lo idéntico: no hay ciencia del yo, sólo puede haber leyendas acerca de él. Así lo entendió el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* y tal es el fundamento de toda filosofía narrativa (...) ». *Ibidem*.

[627] SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*, p.22.

funda no racionalmente dado *a priori* como imperativo para todas as ações, mas antes, começa na virtude de se fazer causa da própria diferença, o outro de si mesmo, no jogo das escolhas e das ações, em torno do qual o outro, enquanto *os outros*, é a abertura e o limite do que não se fecha, nem pertence, a si mesmo. Aliás, se a experiência se produz no desprendimento de si como ficção,[628] a verdade, penso, se faz asceticamente no reconhecimento de tal diferença na relação consigo, de tal modo que o sujeito, como diz Agamben, se torna o sujeito da própria dessubjetivação.[629] « Seu eu conheço a verdade me transformarei. Talvez me salve ou morra »,[630] complementa Foucault. O valor do que se cultiva como seu por jamais tê-lo prontamente dado é o princípio para se admitir o mundo na sua completa diferença, e mesmo adversidade, no proveito da qual se torna possível realizar quem se deseja ser, porque o *quem* é justamente a tensão entre o querer fazer e o que é feito, entre o desejo e a realização, a ficção e a verdade, da própria vida (logo, não depende de uma vontade que simplesmente escolhe tais meios para tais fins, já que a vida se realiza no mundo entre outros, ou seja, o mundo das ações e das decisões pressupõe a casualidade das relações humanas). Penso que a genealogia de Nietzsche contribui para a destruição de um sentido único à moral e a genealogia de Foucault não apenas diagnostica historicamente o domínio da vontade de verdade sobre a ação e o pensamento do sujeito moderno, pela repartição e armadilha de suas várias identidades, como também recupera dos antigos o valor da moral como ética, cujo princípio estético pode servir de resistência aos mecanismos de controle sobre a vida, pela direção irrepetivelmente única, e histórica, de uma existência.

---

628 Uma experiência não é nem verdadeira nem falsa, diz Foucault: é sempre uma ficção, é algo que se fabrica a si mesmo, que não existe antes e que existirá depois. Foucault cita Nietzsche, Blanchot, Bataille contra a tradição fenomenológica no que corresponde a relação do sujeito consigo e com o mundo através da experiência. Cf. FOUCAULT, M. "Entretien avec Michel Foucault". *Dits et écrits*, IV, p.45.

629 "Voilà, il me semble que la question de l'art de vivre: comment être en rapport avec cette puissance impersonnelle? Comment le sujet saura être en rapport avec sa puissance, qui ne lui appartient pas, qui le dépasse? C'est un problème poétique, pour ainsi dire. Les Romains appelaient cela le génie, principe impersonnel fécond, qui permet d'engendrer une vie. Là aussi, c'est un modèle possible. Le sujet ne serait ni le sujet conscient, ni la puissance impersonelle, mais ce qui se tient entre les deux. La désubjectivation n'a pas seulement un aspect sombre, obscur. Elle n'est pas simplement la destruction de toute subjectivité. Il y aussi cet autre pôle, plus fécond et poétique, où le sujet n'est que le sujet de sa propre désubjectivation". AGAMBEN, G. *Une biopolitique mineure*. Par Stany Grelet and Mathie Potte-Bonneville. Publié dans Vacarme 10 hiver 2000. Disponível em: http://vacarme.eu.org/article255.html. Acessado em janeiro de 2007.

630 FOUCAULT, M. « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins ». *Dits et écrits*, IV, p.535.

Epílogo

O egoísmo estético de Nietzsche e a genealogia da moral como lei e verdade sobre o sujeito contribui para a genealogia moral em Foucault como estética da existência, sob a atualização da experiência ascética e ética da verdade a partir de si mesmo, sem supor o eu como identidade permanente, nem sua obra como reflexo do que já antecipadamente representa para si e para os outros, posto ser a obra um meio para reconhecer a diferença na relação consigo, enquanto o *eu*, o lugar de conflito para o desejo de se pôr em obra e ser outro: "como um *eu* insaciável do *não-eu*", para lembrar Baudelaire.[631] (Em Foucault: o conhecimento do que somos para recusar o que somos, enquanto identidades históricas, e assim se fazer outro, como experiência possível, cujo modelo estético talvez seja um de seus méritos em relação a Nietzsche, como observa Nythamar Fernandes de Oliveira.[632] Obra, digo, no sentido de algo feito das artes e dos artifícios humanos, como a síntese de um pensamento e a escrita de uma carta. (Claro, da perspectiva das ações poderíamos também considerar a obra de uma amizade, a obra de uma relação de amor, a obra de uma história narrada que segue na memória de quem a ouviu à medida que se transforma na imaginação de quem a conta). Em todo caso, a obra da ação e do pensamento, enquanto agir e pensar, é sempre um obrar e só se transforma em *algo* feito efetivamente, como obra (*ergon*), caso obedeça aos princípios do artesanato, cujo processo e resultado faz do artifício das artes a sustentação do mundo humano, como demonstra Hannah Arendt em *A condição humana*, pela fabricação de utensílios a pensamentos, objetos ou histórias. Sem dúvida, o obrar da amizade pode ser expressado e mantido através de obras (uma música, uma correspondência...), o que, em certa medida, aproxima o fazer do agir, a obra do obrar e a arte da vida. Ser a obra sem o artista (ser a condição para o obrar) e desprender-se de si para avaliar o que viveu como obra, na arte e na ação, logo, na experiência solitária de se fazer outro com outros:[633] eis o desafio de uma estética da existência.[634]

---

631 BAUDELAIRE, C. "O pintor da vida moderna". In: *Obras completas*, p.854.

632 Diz Nythamar F. de Oliveira: « Foucault' merit, as far as political thought is concerned, thus consists in having one's character (FW §290), political existence is ethically constituted through different processes of self-overcoming that resist massive normalization (State-controlled ideology, religious faith). A self-stylizing askésis implies a unity of character (ethos) that cannot be reduced to any particular institutionalized discourse or practice ». OLIVEIRA, N. F. *On the genealogy of modernity*. New York: Nova Science Publishers, Inc, 2003, p.115.

633 Diz Foucault: "Uma experiência é algo que se faz inteiramente só, mas que não se pode fazer plenamente senão na medida em que ela se livrará da pura subjetividade e onde os outros poderão, eu

A dimensão estética de Nietzsche, para a qual o egoísmo é a condição de possibilidade para a arte de uma vida contra o imperativo moral, e a genealogia ética de Foucault, em virtude da qual se recupera na Antigüidade uma aliança entre *tekhne* e *bios*, *tekhne* e *êthos*, ambos os pensamentos, em suma, retornam à atualidade para dar aos valores morais, senão um fundamento ontológico, ao menos uma sustentação teórica através de um amor-próprio, nas palavras de Savater, como *instinto* e *projeto*, como desejo de ser o que ainda não é, cujo conflito nem o altruísmo da ação ou a obediência a uma lei, nem o conhecimento do sujeito qualificado pela norma e submetido a uma verdade que o separa internamente de si mesmo, podem resolver, uma vez que corresponde ao trabalho de uma vida em cuja solidão se efetiva a singularidade de uma obra e em cujo obrar uma história se inscreve, como abertura da imaginação e unidade da memória, que a si mesma inventa e retorna, produz a diferença do que já foi e dá direção ao que ainda não é. A questão radicalmente ética não é *livre de quê*, para lembrar Zaratustra, mas livre *para quê*. Ao falar sobre liberação e práticas de liberdade, Foucault concebe as relações de poder medidas por práticas éticas de liberdade.[635] Uma vez que se está liberado, enquanto povo ou indivíduo, de uma ordem ou de uma lei ou de uma vontade pessoal, o problema é como praticar a liberdade, sem que se abdique de ponderar as várias circunstâncias nem deixe de se arriscar as escolhas e ações, por um interesse estético que reverta em uma postura ética do próprio destinar, ou seja, que reverta em um modo de ser, fazer e agir capaz de transformar a si mesmo e, ao mesmo tempo, de se reconhecer em tal transformação. *Êthos anthropo daimon*,

---

não digo a agarrar, mas ao menos a cruzar e a atravessar". FOUCAULT, M. "Entretien avec Michel Foucault". In: *Dits et ècrits*, IV, p.47.

[634] Diz acertadamente Agamben: "(...) when your life becomes a work of art, you are not the cause of it. I mean that at this point you feel your own life and yourself as something 'thought', but the subject, the author, is no longer there. The construction of life coincides with what Foucault referred to as 'se deprendre de soi'. And this is also Nietzsche's idea of a work of art without the artist". (Giorgio Agamben, *Life, a work of art without an author: the state of exception, the administration of disorder and private life*, by Ulrich Raulff from German Law Journal, vol. 5. n. 5, 1 May 2004. Disponível em: www.germanlawjournal.com/print.php?id=437. Acesso em janeiro de 2007.

[635] O tema da liberação, em Foucault, tem a ver com a dominação em termos de relações humanas de poder, o que não significa de *prisão*. Inversamente, não é liberando o que é preso que se exercita a liberdade, como a questão do desejo freudiano. « Concordo então com você », diz Foucault a H.Becker em 1984, « que a liberação talvez seja a condição política ou histórica para uma prática da liberdade. Se se toma o exemplo da sexualidade, é claro que foi preciso um certo número de liberações em relação ao poder do macho, que foi preciso liberar-se de uma moral opressiva tanto no que diz respeito à heterossexualidade quanto à homossexualidade; mas esta liberação não fez surgir o ser pleno e feliz de uma sexualidade em que o sujeito alcançaria uma relação plena e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, que convém controlar por práticas de liberdade ». E mais adiante: « o problema ético que é aquele da prática da liberdade: como é que se pode praticar a liberdade? Na ordem da sexualidade, é evidente que é liberando seu desejo que se saberá como se conduzir eticamente na relação de prazer com os outros ». Cf. FOUCAULT, M. « L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, IV.

lembra Heráclito:[636] Ético é o destino e o destino é o ético no homem. Ético é o cumprimento de nosso destinar no mundo, de nosso *daimon*, e o destino é o caminho no qual nossa vida, à medida que se cumpre, encontra sua morada, sua ética. "O modo de ser característico de nosso habitar, nosso ser no mundo, é o nosso destino (...) O ethos e a destinação são comuns ao ser humano, o modo de ser que caracteriza o humano é o seu daimon, o seu theos", esclarece Nythamar de Oliveira.[637] Agamben observa que as palavras francesas *résister* e *rester* possuem a mesma raiz,[638] como resistir e residir no português. Residir consigo, constituir sua morada com outros, é uma forma ética de resistir politicamente ao domínio da normalização no mundo da vida, que nos destina historicamente enquanto modos de ser.

Foucault observa que o sentido de moral como código de regras já desapareceu. Por outro lado, a juridificação da moral por meio de *códigos de ética*, e por parte de vários domínios como no direito, na administração, na medicina, é o sintoma da crise da ética, e do *êthos*, como modo de agir e se conduzir no mundo. O universo moral na atualidade, assegurado não apenas por meio da heteronomia de normas e penas jurídicas, mas através da normalização do agir e do pensar, mostra o quanto a reflexão ética carece daquilo mesmo que a sustentaria: o enfrentamento das próprias escolhas e ações no drama que se vive, *drama* porque é necessário humanamente agir, entre outras escolhas e ações, antes de profissionalmente se comportar: ou seja, agir como *sujeito autônomo*, em termos kantianos, e como fim em si mesmo, não como sujeito a uma lei ou por meio da norma. A genealogia do desejo na *História da sexualidade* leva a uma genealogia da ética do mundo pagão, no interior do qual se revela um novo horizonte moral para Foucault. Não está em jogo o par permitido/proibido do código, nem o normal/anormal das ciências, mas uma forma particular de relação consigo e de domínio de si. E é isso que interessa: pensar que nem sempre a moral, no caso em torno do sexo, esteve ligada às leis de Deus (pelo pecado da *carne*) ou à lei do desejo (pelo dispositivo da *sexualidade*), e portanto, nem sempre esteve vinculada à religião, à lei ou à ciência. (Penso, aliás, que se pode ler na crítica de Nietzsche à chamada *moral cristã*, a associação entre moral e religião, já que o cristianismo era primeiramente uma religião, como observa Foucault: contudo, mesmo livre de Deus, a experiência moral, no processo de secularização, é ocupada pela lei e, na modernidade, pela norma).

---

[636] HERÁCLITO, B.119. In: *Os pensadores*.
[637] OLIVEIRA, N. *Tractatus ethico-politicus. Genealogia do ethos moderno.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p.20.
[638] AGAMBEN,G. *Une biopolitique mineure*, in: *op.cit.*, 2000.

Na dinâmica histórica das relações humanas "há sempre a possibilidade de transformar as coisas",[639] porque o fato de estarmos *no* poder (e não sob o Poder), como pensa Foucault, não significa que "estamos sempre presos, mas, ao contrário, que somos sempre livres".[640] As relações políticas de poder são uma perspectiva das relações humanas, as quais não correspondem apenas a jogos de dominação,[641] mas também a jogos éticos de liberdade, através dos quais se exercita a ação no trânsito e na diferença das relações "com o mínimo de dominação possível",[642] em cuja dinâmica um trabalho de si sobre si mesmo assegura o que se é enquanto se torna e, ao mesmo tempo, permite desprender-se de si para ser outro entre outros. *Tornar-se o que se é* e desejar ser outro são imagens que se refletem no interior de um mesmo princípio: o que se deseja é o ser que ainda não é e o ser que se é, somente é, enquanto desejo de sê-lo (e todo desejo, é desejo de *um outro*, como já ensinou Platão no *Banquete*[643]). A apropriação de si mesmo pressupõe fazer inclusive das ações alheias o instinto de seu projeto, porque o *si mesmo* só se define à medida que se dá uma direção às experiências que se realiza no mundo com outros. Evidentemente, é uma tarefa que sempre recomeça: a reflexão sobre escolhas e ações encontra seu limite na prática da própria liberdade, no movimento da qual se age enquanto se relaciona, e se escolhe, enquanto se age entre outros. Nem sempre o resultado é previsto ou querido e, ainda assim, é necessário admiti-lo como necessário, como ensina Nietzsche, para também querê-lo (o que talvez seja o mais difícil e, talvez por isso, o mais *belo* nas ações humanas). O caráter trágico da

---

639 FOUCAULT, M. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité". In: *Dits et écrits*, IV, p.740.

640 *Ibidem*.

641 O que Foucault ensina é que as relações de poder não correspondem apenas a estados de dominação, mas a jogos estratégicos entre liberdades, no interior dos quais uns procuram determinar a conduta dos outros, e estes daqueles. O poder político não está em toda parte, mas nas relações humanas há um feixe de relações complexas que, por meios econômicos, políticos ou militares, por parte de um grupo ou de um indivíduo, pode se tornar um estado de dominação, a ponto de não permitir a mobilidade das relações entre as pessoas (Cf. FOUCAULT, M. « L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». In: *Dits et écrits*, pp.725-728). "Je ne connais pas du tout l'anthropologie, mais on peut imaginer qu'il y a des sociétés dans lesquelles la façon dont on mène la conduite des autres est tellement bien réglée à l'avance que tous les jeux en quelque sorte sont faits. En revanche, dans une société comme la nôtre — c'est très évident dans le relations familiales par exemple, dans le relations sexuelles ou affectives —, les jeux peuvent être extrêmement nombreux et par conséquent l'envie de déterminer la conduite des autres est d'autant plus grande. Cependant, plus les gens sont libres les uns par rapport aux autres, plus est grande l'envie chez les uns et les autres de déterminer la conduite des autres. Plus le jeu est ouvert, plus il est attirant et fascinant". *Ibidem*, p.729.

642 Cf. *Ibidem*, p.727.

643 PLATÃO. « O Banquete », 200a-b. É quando Sócrates se dirige a Agatão e lhe pergunta: « Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não? — Perfeitamente — respondeu o outro. — E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem? — Quando não tem, como é bem provável — disse Agatão. — Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade ». *Ibidem*.

existência ensina a arte de se fazer tal como se é, ao converter mesmo o não esperado e o não querido em outro, já que inevitavelmente vividos. O pensamento trágico está na fronteira onde a ética e a estética se encontram e, nesse sentido, não apenas é possível ler a gênese da modernidade na filosofia trágica e sobre o trágico, como fez Roberto Machado,[644] mas também restabelecer o sentido do trágico como *atitude de modernidade*, quando o otimismo de nossa época promete cada vez mais vida a se viver, com base no que a garantia e o avanço da técnica oferecem. A técnica como meio de produção e satisfação das necessidades ou dos caprichos da existência, tal como a cirurgia plástica para emagrecer (muitas vezes em risco da própria vida), não dá conta do que a vida pode humanamente realizar, como tarefa artística sobre si mesma, enquanto faz, fala ou age. As técnicas de existência entre os antigos eram dirigidas ao fazer da vida como obra de arte, no plano da ação e do pensamento, do *êthos* como morada e destinar, *daimon*. Penso ser possível recuperar o conceito de *homo faber* não delimitado pelo que o humano é capaz de fabricar e produzir através da técnica, como compreende Hannah Arendt.[645] O que fabrica o *homo faber* também se projeta nas ações e nos pensamentos, a exemplo do que produz simbolicamente a obra de arte no espectador. Além do mais, as epístolas, por exemplo, e os cadernos de anotações, os *hypomenmata*, eram técnicas que não apenas fabricavam algo escrito, mas pela escrita modificavam reflexivamente as ações e os pensamentos daqueles para quem o caminho da verdade impunha um cuidado ético e estético consigo e com os outros. O *homo faber* fabrica também a si mesmo enquanto humano, não com a segurança do processo técnico em relação a seu produto final, mas com a insegurança própria do viver cujo fim é inevitável e em cujo destinar um *êthos* se inventa e se reconhece, menos como autor do que como espectador permanente de si mesmo ao longo das mudanças ocorridas entre o querido e o realizado pelas escolhas e ações, o que, do ponto de vista ético, confere ao fazer da vida um fim em si mesmo, justamente pelo

---

644 Cf. MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

645 Está sempre em jogo, para Hannah Arendt de *A condição humana*, a diferença entre o homem laborante (*animal laborans*), o *homo faber* e o homem político, da ação e do discurso. « É 'em nome da' serventia em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de 'para quê' (...) ». E mais adiante: « Na medida em que é *homo faber*, o homem 'instrumentaliza' e este emprego das coisas como instrumentos implica em rebaixar *todas* as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente (...) » Cf. os capítulos 20 e 21, especialmente, de ARENDT, H. *A condição humana*, pp.166-172. « O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua existência, nem ao homem de ação, que sempre depende de seus semelhantes. A sós com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, contemplando o trabalho de suas mãos, pode destruí-lo livremente ». *Ibidem*, p.157.

fato de que as ações *se fazem* irrepetivelmente únicas para quem vive entre os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente, como tal texto se pretende uma tese, foi-me necessário, ao longo de sua escrita, estabelecer hipóteses, na reunião e na argumentação das quais poderia convencer primeiramente a mim mesmo de que o empenho filosófico em torno de dois pensamentos, Nietzsche e Foucault, valeria de fato uma tese. Exponho as principais conclusões dessas hipóteses para o leitor:

1. Se na genealogia de Nietzsche a moral é sintoma da vontade de poder (e da vida ascética), em Foucault, as relações de poder não possuem conteúdos ou juízos propriamente *morais*, contudo, em sua genealogia da *alma moderna* (*Vigiar e punir*) e em sua genealogia do desejo (*História da sexualidade*), é possível ler uma *genealogia da moral* (moderna), como o próprio Foucault posteriormente admite, levando em conta a marca grandiosa da expressão nietzscheana. Penso que estejam em jogo, para tal genealogia, *valores* sobre a utilidade dos corpos normalizados e sobre a normalidade dos prazeres pelos quais, historicamente, o sujeito se torna *sujeito de sexualidade*. A questão da sexualidade é, aliás, explicitamente investigada por Foucault através da preocupação moral que se forma em torno do sexo, pela qual discursos e formas de controle são inventadas como incitação e decifração do desejo, sob cuja avaliação o ser humano é identificado *sexualmente*: não apenas os prazeres do sexo são reduzidos à verdade do desejo, como também os prazeres humanos são mais freqüentemente associados ao sexo;
2. Se as relações de poder determinam valores capazes de repartir o sujeito e, ao mesmo tempo, de individualizá-lo (como doente, louco, heterossexual...), é por conta de relações de saber que se assegura o que cada um é enquanto identidade, enquanto se comporta e sente, age e pensa, em uma palavra, *vive*. Aqui, a genealogia da moral de Foucault poderia ser interpretada como uma genealogia nietzscheana da vontade de verdade, já que a evidência da verdade como estrutura do sujeito pensante e o valor do conhecimento como fim em si mesmo criaram, na modernidade, condições epistemológicas para estabelecer não apenas objetos, mas também sujeitos, em torno dos mais variados fenômenos humanos, e do comportamento humano, nos quais se reconhece a gênese de relações tais como entre a doença mental e a psiquiatria, a delinqüência e a criminologia, a adolescência e a psicologia, etc...;

3. O egoísmo estético, em Nietzsche, se volta contra o imperativo moral. Por outro lado, a moral pode ser concebida como *moral nobre* em alguns momentos de sua obra (como mencionado em *Além do bem e do mal*, há uma diferença entre as morais porque há uma diferença dos humanos entre si). Foucault faz a genealogia de tal diferença *moral* no seu retorno à filosofia prática antiga, através da qual pode associar técnica (*tehkne*) e vida (*bios*), arte (*tekhne*) e moral (*êthos*), ascese (*askesis*) e verdade (*aletheia*). O retorno de tal diferença genealógica ao presente serve para reavaliar tecnicamente a vida, eticamente a moral e asceticamente a verdade, sem associar a verdade do sujeito à experiência do conhecimento (das ciências humanas), uma vez que a transformação ascética de si depende de um domínio ético e um reconhecimento estético, na relação consigo, sobre as ações e os pensamentos no mundo entre outros.

Se a genealogia em Nietzsche diagnostica a moral como lei sobre as ações e o solo a partir do qual a vontade de verdade cresce e se emancipa gradativamente da vida, penso ser possível defender a tese de que há uma inversão na obra de Foucault sob a perspectiva de uma história da moral: de uma genealogia da moral como vontade de verdade, através da normalização biopolítica dos corpos, para uma genealogia da moral como ética, segundo uma estética da existência. A reflexão de uma ética no interior de uma estética da existência desloca o valor imperativo e heterônomo da moral, na atualidade, para o amor-próprio como princípio de avaliação autárquica em vista do que se deseja fazer na história da própria vida, a despeito das contingências histórias que nos levam a ser quem somos enquanto identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Foucault:

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

_____. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *Dits et écrits* (4 vols.). Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da sexualidade*. vol. 1. *A vontade de saber.* Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade*. vol. *2. O uso dos prazeres.* Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade*. vol. *3. O cuidado de si.* Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da loucura na idade clássica.* Trad. José Teixeira Coelho Neto. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972.

_____. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*. vol.1. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *L' usage de plaisirs. Histoire de la sexualité*. vol. 2. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*. v. 3. Paris, Gallimard, 1988.

_____. *L'ordre du discours (leçon inaugurale du Collège de France).* Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Microfísica do poder.* Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrvm Philosoficvm*. Trad. Jorge de Lima Barreto. 4.ed. São Paulo: Princípio, 1987.

_____. *Os anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).* Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Surveiller et punir - Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975.

_____. *Tecnologias del yo e otros textos afines*. Trad. e introd. Miguel Morey. Barcelona, Paidós Ibérica – SA., 1996.

_____. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramalhete. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

Obras sobre Foucault:

ARAÚJO, I.L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

BAUDRILLARD, J. *Esquecer Foucault*. Trad. Claudio Mesquita e Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. *The final Foucault*. London: The MIT Press, 1988.

BLANCHOT, M. *Foucault como o imagino*. Trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d' Água, s/d.

BRANCO, G.C.; NEVES, L.F.B. (orgs.) *Michel Foucault: da arqueologia do saber à estética da existência*. Rio de Janeiro: Nau/Londrina: CEFIL, 1998.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DIAS, E. *La constituición del sujeto moral en época de crisis*. In: Cuadernos de Ética, n.9, junho de 1990.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1991.

EWALD, F. Foucault. *A norma e o direito*. Lisboa: Comunicação e Linguagem, 1993,

FONSECA, M.A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 1995.

GARLICK, S. « The beauty of friendship: Foucault, masculinity and the work of art ». In: *Philosophy & Social Criticism*. Vol.28 n.5. London: SAGE Publications, 2002.

GIACOIA JÚNIOR, O. « Foucault ». In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (0rgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GROS (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HADOT, P. "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'". In: *Michel Foucault. Rencontre Internationale*. Paris (9, 10, 11 janvier 1988): Seuil (coll. Des Travaux), 1989, pp.261-270.

MAHON, M. *Foucault's Nietzschean Genealogy: truth, power, and the subject*. New York: State University of New York, 1992.

MARTIN, L.H.; GUTMAN, H.; HUTTON, P.H. *Technologies of the self – A seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988.

NÈGRE, F. "L' esthétique de l' existence chez Foucault". In: *Raison presente*, n.120, 1999.

OLIVEIRA, N. F. "A hermenêutica radical de Michel Foucault". In *Filosofia Hermenêutica*. Orgs. Róbson R. dos Reis, Ronai P. da Rocha. Santa Maria: Ed. Da UFSM, 2000.

_____. *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *On genealogy of modernity: Foucault's social philosophy*. New York: Nova Science Publishers, Inc, 2003.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PORTOCARRERO, V.; BRANCO, G.C. (org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

PRADO FILHO, K. *Michel Foucault: uma história política da verdade*. Florianópolis: Insular, 2006.

RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. "Foucault: l'éthique et l'oeuvre". In: *Michel Foucault. Rencontre Internationale*. Paris (9, 10, 11 janvier 1988): Seuil (coll. Des Travaux), 1989, pp.288-301.

ROCHLITZ, R. "Esthétique de l'existence". In: *Michel Foucault. Rencontre Internationale*. Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (coll. Des Travaux), 1989, pp.288-301.

SOUZA, Sandra C. *A Ética de Michel Foucault*. Belém: Cejup, 2000.

VEIGA-NETO, A. « Compreensão e rebeldia sobre nós mesmos ». In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, 2006. Disponível em: <www.unisinos.br/ihu>.

_____. *Foucaul & a educação*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. *Governabilidade ou governamentalidade?* In: <www.ufrgs.br/faced/alfredo/governo1.htm>.

_____; RAGO, M. (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. (Org.) *Revista Educação (Foucault).* n. 3. São Paulo: Editora Segmento, 2007.

VEYNE, P. "Le dernier Foucault et sa morale". In: *Critique*, 471/472, Paris, 1986.

_____. "Foucault revoluciona a história". In*: Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

_____. *Écrits posthumes, automne 1884-1885*. Paris: Galimard, 1980.

_____. *Estética y teoría de las artes*. Prólogo e trad. Augustín Izquierdo. Madrid: Editorial Techos, 1999.

_____. *Fragments posthumes, automne 1869 – printemps 1872*. Trad. M. Haar, P. Lacouc-Labarthe e J. L. Nancy. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Fragments posthumes, début 1888-début 1889*. Trad. J. C. Hémery. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Kritische Ausgabe*. Mazzino Montinari; Giorgio Colli. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.

_____. *Le crépuscule des idoles*. Trad. H. Albert. Paris: Denoël/Gonthier, 1970.

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O livro do filósofo.* Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Editora Moraes LTDA., 1987.

_____. *O nascimento da tragédia.* Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *La voluntad de poder.* 12. ed. Trad. Aníbal Froufre. Madrid: Editorial EDAF, 2004.

Obras sobre Nietzsche:

ALVES, M. *Camus: entre o sim e o não a Nietzsche.* Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.

BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

CASANOVA, F. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

COLOMBANI, A. « L'egoisme nietzchéen face à la morale des 'premiers' ». In: *Sens Public*: Disponível em: http://sens-public.org/imprimersans.php3?id_article=295. Acessado em: agosto de 2006.

CRAGNOLINI, M. "Nietzsche, la moral y el nihilismo". In: *Cuadernos de ética*, n. 9, junho de 1990.

DANTO, A. *Nietzsche as philosopher.* New York: Columbia University Press, 1980.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2005.

FINK, E. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Minuit, 1965.

GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *Cinco aulas sobre Nietzsche*. Disponível em: <www.rubedo. psc.br/artigosb/curniti2. htm>. Acesso em: abril de 2007.

_____. « O último homem e a técnica moderna ». In: *Natureza humana:revista internacional de filosofia e práticas clínicas*. v.1, n.1. São Paulo: EDUC, 1999.

_____. « O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão ». In: *Cadernos Nietzsche*, 3 (1997). Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn3_ giacoia_p.htm. Acessado em: março de 2007.

GOETZ, B. "Le 'dernier homme' de Nietzsche". In: *Le portique*, n.1, 1998.

GRANIER, J. M. *Le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Le Seuil, 1966.

HALÉVY, D. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HÉBER-SUFFRIN, P. *O « Zaratustra » de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. v.1/2. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

_____. *Nietzsche* (vol.1). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. « La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto' ». In: _____. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

HENRY, M. *A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche*. Trad. Antonio José Silva e Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Éditions Galillé, 1983.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, S. *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. 2. ed. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NEHAMAS, A. "Nietzsche, modernity, aestheticism". In: *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Edited by Magnus and Higgins, 1998.

_____. *Nietzsche. Life as literature*. Massachusetts : Harvard University Press, 1995.

ONATE, A.M. *Entre eu e si: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

Obras de apoio ao tema:

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AGAMBEM, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.* Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALVES, M.; DOMINGUES, C. (orgs.). *A cidade escrita*. Itajaí : UNIVALI, 2005

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARISTÓTELES. "Arte poética". In: ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. 2. ed. Trad. Roberto de Oliveira Brandão. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: UnB, 2001.

_____. *Física*. Trad. Guilhermo R. de Echandia. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.

_____. *Metafísica*. Trad. Valentin Garcia Yebra. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1970.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BAUDELAIRE, C. *Obras completas*. Org. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

_____. *Ecrits esthétiques*. Paris: Union Générale d'Editons, col.10-18, 1986.

_____. *Escritos sobre arte*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 1998.

_____. *O poema do haxixe*. Trad. A. P. Marie Cambe. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton, 1994.

BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*. Trad. Lucia Guidicini e Alessandro B. Contessa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BENJAMIN, W. « A Paris do Segundo Império em Baudelaire ». In: _____. Org. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1985.

_____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. « O autor como produtor ». In: _____. Org. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1985.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CAMUS, A. *Essais*. Paris: NRF/Gallimard, 1993. ("Bibliotèque de la Pléiade").

_____. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.

_____. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

CAYGILL, H. *Dicionário de Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rev. Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CATROGA, F. "A semântica da secularização". In: *Entre deuses e Césares*. Coimbra: Almedina, 2006.

CÍCERO. *Sobre o destino*. Trad. José Rodrigues Secibra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmansche Verlagsbuchhandlung, 1961.

EAGLETON, T. *A ideologia da estética*. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

EPICTETO. *Máximas, diálogos, pensamientos, exhortaciones y consejos*. Trad. Frederico Climent Terrer. Barcelona: R. Maynadé, 1922.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERRY, L. *Homo aestheticus: the invention of taste in the democratic age*. Translated by Robert de Loaiza. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

FRAISSE, J-C. *Philia. La notion d' amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974.

FREUD, S. *Mal estar da civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1966.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico na modernidade*. Trad. Maria Antonia Espadinha Soares e Maria Helena Rodrigues Carvalho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HADOT, P. *Filosofia antiga*. 2. ed. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2004

HEGEL, G. *Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico ou o ideal*. Trad. Orlando Vitorino. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (col. Os Pensadores, v.I).

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HERMANN, N. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HOBBES, T. "Leviatã". In: *Os pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HORÁCIO. "Arte poética". In: *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

HUGO, V. *Do grotesco e do sublime*. Trad. Celia Berretini. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1989.

HUXLEY, A. *As portas da percepção. Céu e inferno*. Trad. Osvaldo de Araújo Souza. 12. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

KAÉS, R; BLEGER, J.; ENRIQUEZ, E.; FORNARI, F.; FUSTIER, P.; ROUSSILON, R.; VIDAL, J-P. *A instituição e as instituições*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (*Os pensadores*).

KESSLER, M. "La vie est-elle une oeuvre d'art". In: *Le penseur de notre temps*, n.210, 2003.

KIERKEGAARD, S.A. *Diário de um sedutor*. Trad. Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. *Os Pensadores*).

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JASPERS, K. *Filosofia*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Ediciones de La Universidad de Puerto Rico, 1958.

JIMENEZ, M. *O que é estética?* Trad. Fulvia Moretto. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

_____. "Le défi esthétique de l'art technologique". In: *Le portique*, n. 3, 1999. Disponível em: <http://leportique.revues.org/document293.html?format= print>.

LAÉRTIO, D.

LONGO. *Daphnis et Chloé*. Trad. Jean-René Vieillefond. Paris: Les Belles lettres, 1987.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MANN, T. *Schopenhauer*. Trad. Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1960.

NANCY, J-L. "Techniques du présent". Entretien avec Benoît Goetz. In: *Le portique*, n. 3, 1999.

NOVAES, A. (org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORTEGA Y GASSET, J. A *desumanização da arte*. Trad. Ricardo Araújo. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. "Idéias estéticas". In: *Estética de la razón vital*. Prologado y ordenado por José Edmundo Clemente. Buenos Aires: La Reja, 1956.

_____. *Meditação da técnica*. Trad. Luis Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Limitada, 1963.

_____. *Obras completas*. Madrid: Rev. do Occidente, 1969-1971 (11 v.).

_____. *O homem e a gente*. 2. ed. Trad. J. Carlos Lisboa. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano

PESSANHA, J. A. M. « As delícias do jardim ». In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.58.

PESSOA, F. *Alguma prosa*. Org. Cleonice Berardinelli. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PLATÃO. « Banquete ». Trad. José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (col. *Os pensadores*).

_____. *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar e Francisco Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990.

_____. *Timeu*. Trad. Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1996

PLUTARCO. *Como distinguir o bajulador do amigo*. Trad. Célia Gambini. São Paulo: Scrinium Editora, 1997.

RESWEBER, J-P. "Des lieux communs de la modernité". In: *Le portique*, n.1, 1998.

RIBEIRO, L. F. B. "Sócrates e a gênese da subjetividade". In: PHILIPPI, J. N. (org.). *Legalidade e subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002.

ROSENFIELD, D. (Org.). *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

ROSSET, C. A *lógica do pior*. Trad. Fernando J. Faguntes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1984.

_____. *O real e seu duplo*. Trad. José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM, 1998.

SAVATER, F. *Ética com amor-próprio*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *La tarea del héroe*. Barcelona: Ediciones Destino, 1992.

SEEL, M. "L'esthétique comme partie d'une éthique différenciée". Trad. Claude Thérien. Apud. *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996: "Ästhetik als Teil einer differenzierten Ethik, Zwölf Kurze Kommentare", p.11-35. Disponível em: <http://www. ugter. ca/ae/vol_2/seel. html >.

SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: E.P.U., 1991.

SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre : L&PM, 2000.

SÊNECA, L.A. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. Sobre a brevidade da vida. Trad. Willian L. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SENNETT, R. *The conscience of the eye*. New York: W.W. Norton & Company, 1990

SPENCER, H. *O que é moral?* São Paulo: Brasiliense, 1991.

SOUZA, R. T. *Totalidade & desagregação: sobre a fronteira do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Trad. E.F. Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1982.

VALCÁRCEL, A. *Ética contra estética*. Trad. Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva: SESC, 2005.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo