



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 8, Vol. 2 (2014)
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Título: Filosofia e experimentação: exercícios espirituais em Nietzsche e Foucault

Philosophy and experimentation: the spiritual exercises in Nietzsche and Foucault

Filosofía y experimentación: ejercicios espirituales en Nietzsche y Foucault

Aline Ribeiro Nascimento¹

Heliana de Barros Conde Rodrigues²

Resumo

O artigo pretende mostrar que os exercícios espirituais, conforme os denomina Hadot, não apenas unem os textos da filosofia antiga como foram praticados por Nietzsche e Foucault. Os exercícios espirituais constituíam práticas de si que visavam a criar condições para que alguém se colocasse em ação na confecção da própria existência, afirmando assim um singular modo de vida. Nietzsche e Foucault, mediante seus experimentos com as formas como o pensamento ocidental se apresentou na história, tanto retomaram essa discussão da filosofia antiga como a encarnaram em suas trajetórias existenciais. O compromisso com a liberdade de pensamento por eles assumido prossegue uma desejável fonte de inquietação para as práticas educativas no contemporâneo.

Palavras chave: Pierre Hadot; exercícios espirituais; Nietzsche; Foucault.

¹ Pós-doutoranda em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

² Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (USP). Professora Associada do Departamento de Psicologia Social e Institucional/Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Abstract

The paper aims to show that the spiritual exercises, following Hadot's words, unite the texts of ancient philosophy as well as were practiced by Nietzsche and Foucault. The spiritual exercises were forms of the care of the self that intended to create conditions for someone to act in the making of his own existence, affirming a unique way of life. Through experiments with the ways in which Western thought is presented in the history, Nietzsche and Foucault have resumed the discussion of ancient philosophy and have embodied that discussion in their existential trajectories. Their commitment to freedom of thought remains a desirable source of concern for the educational practices in contemporary times.

Keywords: Pierre Hadot; spiritual exercises; Nietzsche; Foucault.

Resumen

El artículo pretende demostrar que los ejercicios espirituales, de acuerdo como los denomina Hadot, no sólo unen los textos de la filosofía antigua como también fueron practicados por Nietzsche y Foucault. Los ejercicios espirituales constituían prácticas de si orientadas a crear las condiciones para que alguien ponga en acción la elaboración de su propia existencia, afirmando así una forma de vida única. Nietzsche y Foucault a través de sus experimentos con las formas en que el pensamiento occidental se presenta en la historia, ambos reanudaron la discusión de la filosofía antigua como la encarnan en sus trayectorias existenciales. El compromiso con la libertad de pensamiento por ellos asumido prosigue en una fuente deseable de inquietud por las prácticas educativas en el contemporáneo.

Palabras-clave: Pierre Hadot; ejercicios espirituales; Nietzsche; Foucault.

Introdução

Considerar que a filosofia é um modo de vida, como pensavam os filósofos antigos, não significa que adotemos servilmente todas as atitudes e, sobretudo, todos os propósitos dos filósofos antigos. Como muito bem falou Nietzsche, são experiências nas quais pode haver êxito, porém também fracasso; e que podem mostrar-nos o que caberia bem fazer, porém também o que caberia bem evitar (HADOT, 2009:226)

Este artigo tem por intuito abordar brevemente alguns textos da filosofia antiga para, a partir deles, explorar eventuais efeitos no modo como Nietzsche e Foucault desenvolveram suas trajetórias de vida e pensamento. Por esse motivo, tais textos serão discutidos de forma bastante geral, sem que nos preocupemos em detalhar as diferentes escolas filosóficas a que estão ligados e mesmo o particular destino que cada uma delas ofereceu a seus praticantes, apontando-lhes possíveis caminhos na construção de si. Melhor dizendo, os textos serão tratados por nós, especificamente, como experimentos dos quais Nietzsche e Foucault se utilizaram para problematizar o que significa "pensar de outra maneira".

Nessa direção, buscaremos apreender aquilo que une os textos da filosofia antiga, ou seja, a proposta de criar condições para que o indivíduo se coloque em ação, como sujeito, na confecção/condução da própria existência. Assim procedendo, tentaremos mostrar que aquilo que Hadot denomina "exercício espiritual" está bem próximo da forma como Nietzsche praticou filosofia e dos eventuais efeitos dessa prática em Foucault. Sob tal perspectiva, Nietzsche e

Foucault poderiam ser caracterizados de forma análoga à que Hadot (2006:228) utiliza para descrever os filósofos antigos: "para eles a própria filosofia é entendida, antes de mais nada, como uma forma de vida e não como discurso". Cumpre ressaltar, em acréscimo, que Hadot (2009:87) foi leitor de Nietzsche, encantando-se com o modo como este último lidava com as metamorfoses do espírito, com sua capacidade plástica de superar-se a si mesmo, sua "riqueza interior", seus "aforismos cheios de perspicácia e lucidez".

Ainda segundo Hadot (2006; 2009), o alvo da filosofia antiga era o de criar condições para que modos de vida singulares se efetivassem através de uma prática cotidiana, voluntária e pessoal. Através de certas técnicas, perseguiram-se fins educativos concretos, equipando os praticantes, em pensamento e ação, para enfrentar as metamorfoses do mundo e do espírito. Esses exercícios, cumpre frisar, não se confundiam com práticas de moralização; tampouco se identificavam a um mero sistema de conceitos e proposições sobre a realidade, reservado aos especialistas do discurso filosófico.

Foucault encontra Hadot – modificações

No outono de 1980, ao entrar em contato com o artigo Exercícios Espirituais, publicado em 1977, e com uma comunicação a Congresso, datada de 1953, acerca da *epistrophe* e da *metanoia* na história da filosofia, Foucault ficou tão encantado com o que leu, que, sem conhecer Hadot pessoalmente, telefonou-lhe e o convidou a candidatar-se a uma cadeira no Collège de France (HADOT, 2006:251). O encantamento foucaultiano derivava da singular concepção de Hadot sobre os textos antigos: a eles retornando, possibilitava-se o contato com uma cultura diferente da nossa, na qual o acento recaía em exercícios de si sobre si mesmo. Tendo por meta transformar a existência, tais exercícios ajudavam Foucault a problematizar a experiência do pensar em sua íntima relação com a emergência de modos de subjetivação singulares. Esses modos, nos períodos focalizados por Hadot, diferiam radicalmente da concepção moderna, ou seja, de nossa preocupação e obrigação com a verdade, de nossas práticas de sujeição e, ainda, de uma ideia normativa do homem, tomada como universal.

A leitura de Hadot e dos textos que lhe serviam de base - os dos autores da Antiguidade grego-romana (do séc V a.c aos séculos IV-V d.c) como Platão, Sêneca, Marco Aurélio, Diógenes Laércio, Epicteto, Galeno, Plutarco, Epicuro etc - favoreceram a nova direção que Foucault começava a imprimir a suas pesquisas. O acento passava a recair sobre o que ele viria a chamar de genealogia da ética; ou, como afirmou em entrevista, sobre uma genealogia do sujeito inspirada na filosofia de Nietzsche. Isto porque, diferentemente da maioria dos filósofos, que preferem pensar um sujeito sem história, Nietzsche coloca em destaque, pela primeira vez, a historicidade do sujeito. Vale acrescentar que, na mesma entrevista, Foucault ainda singulariza a prática de certos historiadores, os das mentalidades, frente à daqueles que preferem limitar-se à história dos objetos.(FOUCAULT, 2004: 636).

Essas novas ferramentas mudaram o rumo das pesquisas foucaultianas a ponto de fazê-lo introduzir o segundo volume da *História da Sexualidade* com um texto intitulado "Modificações". Nele, expõe as forças em jogo no deslocamento teórico que se fez necessário,

levando-o a analisar a genealogia da ética, ou melhor, as "artes da existência": trata-se, agora, de "pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito".(FOUCAULT, 1984:11). Essa mudança de eixo temático esteve igualmente presente nas aulas dos anos 1980 no Collège de France (cursos Do governo dos vivos, Subjetividade e verdade, Hermenêutica do sujeito, O Governo de si e dos outros e A Coragem da verdade).

Nietzsche e os antigos

Nessa inflexão, Foucault está próximo a Nietzsche em diversos aspectos. Quando adentramos as obras de Nietzsche, ficam evidentes as relações com a filosofia antiga e os experimentos efetivados a partir dela. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche (2006:101) afirma ter visto nos antigos um mundo para o qual "buscou acessos e para o qual talvez tenha encontrado um novo acesso", dando-lhe um sentido de "estilo". Já em *Ecce Homo*, dirá que seus livros ocasionalmente atingiram "o mais alto que se pode atingir na terra: o cinismo" (NIETZSCHE, 1995:56). Em outro momento, no *Nascimento da Tragédia*, seção 14, atribui aos cínicos a invenção de um novo estilo que, contudo, não se submete à regra de pureza e uniformidade de estilos, chamando-os de humoristas da Antiguidade. Em alguns aforismos, ao longo de vários livros, fala de Epicteto, de Epicuro, do estoicismo etc. Em *Aurora*, no aforismo 546, elogia Epicteto como o filósofo antigo da mais severa valentia: mesmo na condição de escravo, Epicteto não tinha um espírito escravo, de modo que, nele, o cristianismo jamais faria morada, porque só atinge "os fracos da vontade e da razão". No aforismo 295 da seção "O andarilho e sua sombra" de *Humano Demasiado Humano II*, diz que Epicuro é "o inventor de um modo heróico-idílico de filosofar", [isto é], "permanentemente sentia a si no mundo e o mundo em si". E em *Ecce Homo*, na seção sobre o *Nascimento da Tragédia*, ressalta que o estoicismo teria herdado de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais, ou seja, os traços da doutrina do eterno retorno, "do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas".

Em outro momento, na seção 54 de *O Anticristo*³, Nietzsche compara Zaratustra ao cético: sabendo que as convicções são prisões, Zaratustra busca os grandes espíritos, aqueles que sabem duvidar de tudo o que pode aprisionar a força e, junto com ela, a vontade de experimentação. Para tanto, dirige-se ao que chama de ceticismo dos fortes, ou seja, clama pelo ceticismo criador e não pelo ceticismo dos fracos, dos que não conseguem mais criar porque são movidos ora pela vontade de nada, típica do cristianismo em sua moral de renúncia, ora pelo nada de vontade, típica do homem moderno. Nessa linha, em uma sequência de aforismos (208 a 211) de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche elogiará o "ceticismo

³ "Que ninguém se deixe induzir ao erro: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A força, a liberdade que vem da força e da plenitude do espírito, demonstra-se pelo ceticismo. No tocante a tudo o que é princípio de valor e não valor, os homens de convicções não se tomam em conta. Convicções são prisões. Não se vê bastante longe, não se vê por baixo delas; mas, para poder falar de valor e não-valor, há que ver por baixo de si, atrás de si, quinhentas convicções...Um espírito que quer ser algo grande, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético. A liberdade relativamente a toda a espécie de convicções pertence à força, o poder olhar livremente".

dos fortes, um ceticismo que sirva à criatividade, que de novo aplaine o caminho para os filósofos do futuro, "homens do experimento".

Percebe-se que, em Nietzsche, são vários os apelos aos antigos. No entanto, mais do que mostrar a presença do pensamento antigo na escrita de Nietzsche, talvez o importante seja perceber o quanto tal filosofia estava nele encarnada e o quanto podemos, hoje, perceber uma convergência com os temas abordados por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*. Tal convergência é apreensível sobretudo quando, em *Ecce Homo*, Nietzsche (1995:48) traz à cena o "elogio ao cultivo de si", ao "amor a si", em contraposição ao imperativo "conhece-te a ti mesmo", que "expresso moralmente: amar ao próximo, viver para os outros(...) pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade". Nesse momento buscava explicar, ao leitor de seus livros, o que significava "tornar-se o que se é", alertando: que "alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é". Ou seja, na perspectiva nietzscheana, só é possível construir uma arte de preservação de si mesmo se houver superação de toda moral do conhece-te a ti mesmo - a que se alastrou pela história, separando-nos de nossa força. Como, então, se construiria "um si"? Justamente como tempo histórico e como singularidade que depende de um corpo que se rebela contra esse tempo - o que fica expresso na fórmula existencial "ser um *décadent* e seu contrário", também presente em *Ecce Homo*.

Não sem motivos, portanto, Nietzsche (2008b: 499-500) dirá experimental a sua filosofia. O aforismo 276 de *A Gaia Ciência* dá nuances ao adjetivo, ao propor que o estado supremo que um filósofo pode alcançar é permanecer dionisíaco em relação à existência. Para tanto, a fórmula seria o *amor fati*, isto é, querer cada vez mais "*aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas (...) ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!*". Em *Ecce Homo*, por sua vez, o *amor fati* emerge como a fórmula para a grandeza do homem: "nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo, mas *amá-lo* (NIETZSCHE, 1995: 51) - exercício totalmente inspirado na ética antiga.

A todo momento, como é perceptível em seus livros, Nietzsche realizava práticas consigo que lhe possibilitavam extrair cada vez mais potência de seu pensamento, por meio de uma constante disciplina da vontade. Todos sabem que Nietzsche tinha uma saúde frágil, a qual, inclusive, o afastou da Universidade; porém encontrou uma forma de transformar a doença em signo de força. Daí dizer ele, no aforismo 295 de *A Gaia Ciência*: "sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda a minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixaram muitas portas para escapar aos hábitos duradouros." Contra as dores lancinantes, dois remédios: grandes caminhadas e grandes solidões, fuga das excitações, das solicitações e da agitação do mundo (GROS, 2010:22). As condições da vida de Nietzsche lhe possibilitaram, conforme assinala Blanchot (2001:31), criar "um pensamento intinerante, que se realiza por fragmentos, ou seja, por afirmações separadas e que exigem a separação". Além disso, a confecção de *Assim falou Zaratustra* jamais seria aceita na universidade novecentista, porque estava fora da palavra acadêmica: afinal, "[a] maneira de ser

junto e pensar junto de acordo com a divisão mestre e discípulo que a universidade pretende (talvez erradamente) manter é aqui rechaçada".

Como vemos, Nietzsche encarnou a filosofia como uma forma de vida, como preocupação com a constituição de uma vida bela. Mas ainda cumpre frisar a esse respeito: **vida bela, e não vida perfeita**, sem tensão, como extrairíamos da imagem da vida verdadeira, fora deste mundo, tecida por Platão e amplificada pelo cristianismo - os principais alvos de Nietzsche, por sinal, ao longo de suas obras. A dimensão artística (beleza) da vida reside na sua capacidade abundante de, a todo instante, nos ofertar instrumentos para que nos criemos junto a eles. Mas, para que alcancemos essa dimensão estética da vida, há que se acolher desafios, tais como os presentes no primeiro discurso de Zaratustra, as três metamorfoses do espírito (camelo, leão, criança), que expressam o processo pelo qual Zaratustra precisou passar para alcançar a transmutação dos valores. Mas para se manter forte nesse processo, não se pode perder de vista que a vida é virtude dádiosa - como dirá o próprio Zaratustra, em outro momento. Tais instrumentos, que são virtudes dádiosas da vida, incluem paisagens, pessoas, clima, histórias, mas igualmente o deserto, a sombra, a solidão, a tempestade, o peso etc. Quando combinados num afeto de comando ativo, que diz sim a tudo, isso nos força a pensar, a sentir, num jogo que nos transforma e que se transforma em novos jogos. O subtítulo de *Ecce Homo*, "como tornar-se o que se é", fala dessa plenitude do exercício do cuidado de si como relação estreita entre ética e estética da existência, ou seja, fazer da vontade de vida, que deseja mais potência, uma filosofia.

Aprendemos com Nietzsche que nosso modo de existir estará atrelado à qualidade das forças que se apoderam do nosso pensamento. Cabe-nos a tarefa de selecionar essas forças, de caminhar na estrada daquelas que amplificam a potência do pensamento. Vida e pensamento andam juntos, portanto, e podemos usar esse caminho para estar, simultaneamente, no tempo e fora dele - para nos tornarmos intempestivos. Na seção do *Ecce Homo* intitulada "Por que sou inteligente", Nietzsche nos mostra os exercícios que fez consigo para alcançar esse intento, acentuando, entre eles, a alimentação, os lugares, o clima, os tipos de distração, bem como as regras de prudência que estabeleceu para si relacionadas a tudo que o desviasse dos instintos sãos.

Vida bela seria, então, aquela tecida numa arte de **bem viver** (plano processual e facultativo), o que, por sua vez, implicaria afirmar a vida tal como ela é. Ou seja, implicaria encontrar, nela mesma, as referências para nela *viver bem*, para ultrapassar os afetos que aprisionam o pensamento. Para tanto, conta singularmente a qualidade dos agenciamentos que vamos tecendo, em nossos encontros, para que assim as transformemos em ferramentas que colorem a vida, que lhe dão movimento, pulsar. Diferentemente, uma **vida perfeita** seria aquela pautada na arte do **bom viver** ou da **vida boa (um modelo de vida)** - vida estática tecida a partir de regras exteriores que cumpro sem questionar por que as cumpro, pois aprendi a acreditar que, dessa maneira, não correrei riscos (pensamento socrático-cristão, moral de renúncia).

Porém essa última crença - crença em uma vida pautada na moral do dever ser (e não na ética do devir, que só é, sendo), essa vida modelar, em suma - nos afasta de nós mesmos. Ela não nos permite ocupar-nos de nós mesmos porque produz um aprendizado do não pensar nos processos de vida, nos infinitos desenhos singulares que emergem na (e como) história, nos efeitos desses desenhos nos corpos, no modo como nos subjetivamos a partir da tensão que esse jogo produz em sua superfície. Com isso, não deixamos a vida fazer morada em nós e não estabelecemos qualquer governo sobre nós mesmos - afinal, apenas obedecemos a uma lei fora de nós ou a afetos de medo em nós. Aprendemos que viver é ser governado pelo medo dos outros e pelo medo que passamos a deixar crescer em nós; ou seja, somos governados por aqueles que, por medo de viver, elegem uma lei moral transcendente, acima da vida. Torna-se norma de nossa conduta algo ditado por homens, ditos "homens bons", que só visam a conservar-se na vida, acreditando, no entanto, poder viver *fora dela* - como ocorre no discurso moral, cristão, ou mesmo científico, moderno, burguês. Qualquer um deles normatiza a existência com regras exteriores, tratados, modelos de vida, de segurança etc.; com um suposto controle, enfim, de todos os processos - o que nos distancia das regras imanentes. Estas últimas só emergem quando nos abrimos aos encontros com os instrumentos dadivosos da vida: aqueles que aumentam nossa capacidade de deslocamento em função das composições afetivas que nos tonificam.

Nietzsche, Foucault e a espiritualidade

Em linhas *muito* gerais, é essa a lição nietzschiana para a filosofia e, talvez primordialmente, para a história de nossas práticas cotidianas. Estas devem ser transmutadas para que não nos percamos de nós mesmos, processo que é chamado por Nietzsche (2008a:9) de "cura espiritual". Essa prática de si também poderia ser denominada "exercício espiritual". Pois, numa perspectiva foucaultiana, a espiritualidade é definida como "aquilo que se refere precisamente ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser" (FOUCAULT, 2012: 273).

A exploração, por Foucault, do pensamento helenístico-romano faculta, inclusive, um entendimento mais nuançado da doutrina da saúde em Nietzsche. Ele nos mostra (FOUCAULT, 2011:4) que embora a cultura moderna se assente na prescrição délfica "Conhece-te a ti mesmo" (gnôthi seautón), considerada a fórmula fundadora das relações entre sujeito e verdade, é o cuidado de si (epimeleia heautou) que melhor expressa o modo de ser e de viver greco-romano. Tal modo pode ser sinteticamente definido como ocupar-se de si mesmo, preocupar-se consigo; ou mesmo como prática refletida da liberdade, se pensarmos em termos foucaultianos, e como ética da força, se o fizermos em termos nietzschianos. Ao nos colocar diante dessas duas perspectivas - a do conhecimento de si (que vigora até hoje na cultura ocidental) e a do cuidado de si (que foi esquecida pela cultura, desviada, desqualificada, tornada menor, embora fosse a que mais se destacava na filosofia antiga) -, Foucault traz elementos importantes para que possamos problematizar a constituição de uma hermenêutica do sujeito como chave exclusiva de acesso à verdade (FOUCAULT, 2014: 215).

Nessa linha de debate, conforme comenta Gros (2012), Foucault nos faculta entender que embora tenha predominado, em nossa cultura, a questão do "*quem somos nós?*", a questão grega inicial é a do cuidado de si, à qual se encontra subordinada a do conhecimento de si. O sujeito do cuidado de si se constitui como sujeito de ação, sujeito ético e político, sujeito que se reinventa. Isso nos lança a um questionamento fundamental e permanentemente atual: *o que estamos fazendo de nós mesmos?*. Ou seja – retomando de chofre a terminologia nietzschiana -, diferentemente do sujeito cristão e do sujeito moderno, com sua "moral de rebanho", o indivíduo greco-romano deve constituir-se como sujeito moral de suas próprias ações, totalmente implicado com a vida e com o estilo a ela conferido.

Estética da existência e exercícios espirituais

Foucault encontrou, portanto, um modo dar visibilidade ao que gregos e romanos pensavam como vida bela a partir dos exercícios espirituais, tão bem delineados por Hadot. No pensamento antigo, para constituir uma vida bela, era necessário que nos víssemos como capazes de criar a nós próprios como obras de arte. Conjunto de práticas, de exercícios, de procedimentos cotidianos que relacionavam ética com estética da existência, os exercícios espirituais estavam aptos a atrelar modos de existência e criação de si. Nesse sentido, criar a nós mesmos como obras de arte não é seguir um modelo de beleza, uma moral preestabelecida, qualquer que seja ela; mas descobrir, na relação entre corpo e vida, a potência da afirmação do cuidado. Cuidado, aqui, é cuidado com a vida e consigo mesmo, encontro da beleza que une homem e mundo, discriminação daquilo de que devemos efetivamente nos ocupar porque é útil para constituir um modo de existência belo, e não meramente retórico ou decorativo.

A partir da frequentação dos filósofos da cultura de si, Foucault vai, segundo Gros (2012), elaborar uma nova imagem do sujeito: o sujeito não é objeto de um conhecimento possível, não está condenado a ser ele mesmo, ou seja, ao deciframento indefinido de seus pensamentos; não reside numa natureza espiritual, nem num dom original do ser; ele se constitui na ação, no modo de agir no mundo e com os outros, a partir de técnicas e exercícios. O sujeito é, pois, modo de subjetivação.

Como vimos, ainda que de forma breve, Nietzsche pensa a mesma coisa e, por isso, faz de si mesmo um experimento de filosofia. Poderíamos também dizer que o que está em jogo, aqui, é uma nova espécie de cuidado com a verdade, próxima da interrogação presente em *Ecce Homo*, ou seja: quanta verdade suporta um espírito? A tal pergunta se poderia responder ironicamente, dizendo: cada um tem a verdade que merece! Ou então, pensando em termos de modos de subjetivação, qual Foucault em seus últimos escritos, tentar deslindar a história das relações entre subjetivação, verdade e poder⁴ (FOUCAULT, 2012:235). Ou mesmo, quem sabe, ir ainda mais longe e, novamente em aliança com Foucault, responder à interrogação nietzscheana com uma nova pergunta: "Por que nos preocupamos mais com a

⁴ Entrevista concedida a François Ewald, em 1984.

verdade, aliás, mais do que conosco? E por que somente cuidamos de nós mesmos através da preocupação com a verdade?" (FOUCAULT, 2012: 274)

Foucault procurou seguir os fios dessa história como genealogista; logo, não tinha por objetivo fazer história da filosofia, mas, como alguém atento ao presente, visava a interrogar por que, em nossa sociedade, a arte se transformara em algo relacionado apenas a objetos e não à vida. A esse respeito, por sinal, indagava: "Não poderia a vida de todos se transformar em obra de arte?" (FOUCAULT, 2014: 222). Quanto a isso, cumpre lembrar que Nietzsche encontrou, na filosofia antiga, sobretudo em Roma, a emergência do que chamou de homens exceção⁵ - tipos artísticos, também denominados frutos maduros, porém tardios, que, ao serem trazidos a nós pelos documentos da nossa própria história, poderiam ajudar-nos a transformar, a equivocar, as formas de vida decorrentes do rumo assumido pela história do pensamento ocidental. Isto porque a moral defendida por esses homens, para governarem a si mesmos e aos outros, era uma moral nobre que, diferentemente da moral universal escrava-cristã, prescindia de instância transcendente. Também Foucault buscava encontrar, na ética antiga, pistas que nos permitissem experimentações distintas seja da adoção de uma moral universal, seja da adesão, orgulhosa ou conformada, ao individualismo liberal moderno. Também procurava no pensamento antigo problematizações políticas relativas ao governo que pudessem nos livrar, ao menos em parte, da dependência direta das forças fora de nós: Estado, Igreja, Justiça etc.

No texto *O Sujeito e o Poder*, um de seus últimos trabalhos, afirma a esse respeito que a ontologia do presente nos convoca, hoje, não a indagar o que somos neste momento preciso da história, mas a "*recusar o que somos*". E acrescenta:

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, 2014: 128).

Cabe retornar, neste momento, a uma passagem apresentada acima: aquela em que Nietzsche compara Zarathustra ao cético e clama pelo ceticismo dos fortes, convidando os filósofos do futuro a serem "homens do experimento". Tal passagem nos ajuda a inferir que esse ceticismo dos fortes – o que consegue "ver por baixo de si", "atrás de si", como se formam as convicções para, assim, encontrar a força de poder olhar livremente e falar livremente - é aquele que Foucault acolheu como sua tarefa: tarefa de construção de um pensamento crítico capaz de diagnosticar as forças do presente a partir de uma problematização permanente daquilo que nos tornamos a partir delas e que funciona como evidência inquestionada. Nesse sentido, convergimos com Rajchman (1987) quando descreve Foucault como aquele que duvida dos nossos dogmatismos e antropologias filosóficas, reinventando o ceticismo em nosso tempo através de uma nova espécie de análise histórica, cujo motor é o infundável questionamento da experiência constituída. E nos reunimos também a Veyne (2009), segundo

⁵ Essa discussão encontra-se em *Alem do Bem e do mal* e também no *Genealogia da Moral*.

o qual o próprio Foucault se confessava cético por não acreditar em verdades demasiado gerais nem em grandes verdades intemporais; por não acreditar em universais, somente em singularidades.

A partir da correlação até aqui estabelecida entre a filosofia antiga, Nietzsche e Foucault, avaliamos que só é possível constituir um pensamento crítico, ou seja, um pensamento que diagnostique as forças do mundo, quando nós mesmos podemos diagnosticar as forças que nos aprisionam. Assim, o filósofo é médico de si mesmo e da civilização ao mesmo tempo – postura nietzscheana adotada por Foucault, numa entrevista datada de 1966: “o filósofo é aquele que pode diagnosticar o estado do pensamento (...) que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição”. (FOUCAULT, 2008:35). Quase vinte anos depois, ele retomará essa postura nos seguintes termos: “a função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘ocupa-te de ti mesmo’, ou seja, ‘constitui-te livremente, pelo domínio de ti mesmo’” (FOUCAULT, 2012:287).

Nessa mesma direção, Foucault dizia que cada um de seus livros era “uma parte de sua própria história” e que o interesse principal da vida e do trabalho de alguém residia em permitir-lhe “tornar-se diferente do que era no início”. (FOUCAULT, 2012 : 288-289). Ora, ao longo de seu percurso, ele nos convida a fazer um certo uso da história, mediante o qual ocorre uma constante dissociação de nossa identidade. Trata-se de um exercício de auto-superação constante, que nada tem a ver, contudo, com um tornar-se melhor: remete, isso sim, a um construir-se, ou um constituir-se, na ação do presente. É perceptível, neste caso, o quanto estamos diante de uma abordagem nietzscheana em Foucault, a ponto de nos fazer evocar uma passagem do prólogo do segundo volume de *Humano Demasiado Humano*. Ali, diz Nietzsche: “devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar somente daquilo que *superamos* (...) meus escritos falam apenas de minhas superações (...) devem ser *retrodatados* - eles sempre falam do que deixei para trás”. Escrever é, pois, mudar a rota dos pensamentos, quebrar a cadeia dos hábitos duradouros; a escrita que se mantém sempre a mesma revela que “um tirano se me avizinha e torna meu ar espesso” (NIETZSCHE, 2001: aforismo 295).

Quando interrogado, em entrevistas, acerca de seu método de trabalho, Foucault costumava dizer que não sabia de antemão para onde ia: tinha um tema, mas o destino desse tema só era encontrado ao longo do percurso da escrita. Esse modo processual de escrever também nos encaminha a Nietzsche, no caso ao aforismo 287 de *A Gaia Ciência*: “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 respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegozo de coisas prometidas”.

Deixar para trás, olhar para o que foi escrito munido da nobreza de um afeto chamado *pathos* de distância - “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma” (aforismo 257 de *Além do Bem e do Mal*) - permite que nos acerquemos do pensamento desses autores não como confissões de um eu nascido de práticas de sujeição, apontando para uma hermenêutica do sujeito (“quem somos nós?”), mas como práticas de saúde em

estado permanente de conquista (“como nos ocupamos?”; “o que fazemos de nós mesmos no exercício diário de confronto com as forças do presente?”). A aposta está colocada, portanto, nas práticas de liberdade que se corporificam, por vezes, no exercício formador de uma escrita movente. Tal escrita não visa a informar, a dar sábias lições, mas a formar questionadores. Nietzsche e Foucault, cada um a seu modo, fizeram de seus corpos a tinta com que escreviam, a ponto de essa arte de escrever contagiar aquele que os lê, não como sujeito epistemológico, mas como sujeito de ação.

Considerações finais

Próximos de finalizar, trazemos à cena um belo artigo de Artières (2004), relativo ao modo como Foucault diagnosticava o presente. Entre outros aspectos, o texto dá ênfase à relação singular que, na tarefa de diagnosticador, Foucault estabelecia com seu próprio corpo. Emerge primeiramente, nesse sentido, o efeito da presença física de Foucault junto àqueles que com ele estiveram nas mais diversas situações cotidianas e políticas, ou seja, o tom de voz, o riso, a raiva, as mãos que se agitam. Mas esse corpo-Foucault não é apenas o das ruas: está presente também nos livros, quando, subitamente, ele fala do riso que o atravessa no momento em que escreve sobre algo, ou das impressões “físicas” – e haveria outras? - que o atravessam ao acessar arquivos de internamento ou ao redigir seu livro sobre as prisões. Finalmente, esse corpo habita o modo como Foucault escreve e/ou ensina: toda uma gestualidade aparece nas fotografias que o registram atrás de sua máquina de datilografar, vestido com um quimono japonês, ou na espécie de dança silenciosa que envolve sua arte de ensinar no Collège de France.

Famosa se tornou uma pequena frase de *Vigiar e Punir*: “A alma, prisão do corpo”. Foucault livra-se dessa alma-prisão quando, ainda e sobretudo diagnosticador, usa o corpo para um face-a-face com as forças da ordem, chegando a ser preso por isso, quando das ações do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP). Esse(s) corpo(s) foucaultiano(s) também frequentemente se desloca(m), viaja(m) para muitos lugares, faz(em) a experiência física do espaço que habita(m) momentaneamente. Envolvendo-se com as questões que emergem de tais lugares, Foucault chega a dizer que sua proposta é a de realizar o “jornalismo radical do presente” – expressão que usava, por sinal, para referir-se não só a si mesmo como a Nietzsche (FOUCAULT, 2011:308-309).

Diante do exposto, parece oportuno afirmar que se nos escritos de Foucault predominou a vertente (e a expressão) “diagnóstico do presente” como tarefa da filosofia, aprendida desde (e com) Nietzsche, o ser “médico de si mesmo” foi igualmente um aprendizado foucaultiano feito a partir de Nietzsche como mestre do cuidado de si. Evidentemente, tal consideração decorre das discussões presentes nos últimos escritos de Foucault e, em especial, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. A mesma ressalva se aplica a outros temas antes apresentados, como a estética da existência e a escrita de si.

Nesse sentido e sob tais ressalvas, diagnosticar o presente e ser médico de si mesmo são dimensões interdependentes e constituem duas formas de habitar o presente. Enquanto a

primeira interroga o que obstaculiza o fluir da diferença, a segunda é a própria experimentação do exercício da diferença em nós. Em outras palavras, só é possível radicalizar uma pesquisa genealógica (diagnóstico) quando, ao longo da mesma, nos confrontamos, em primeiro lugar, conosco (cuidado). Só dessa maneira é possível conceber e praticar uma genealogia da ética, ou seja, uma história efetiva do modo como nos subjetivamos, sem cair em uma filosofia do sujeito.

Diante do que exploramos, não seria exagero pensar que, a partir de Nietzsche e Foucault, seria possível reabrir a via, há tanto rompida, que unia filosofia e espiritualidade. Decerto essa reabertura implicaria práticas diferentes daquelas privilegiadas pelos antigos – como bem nos adverte Hadot na epígrafe que encima o presente texto. Ao menos em parte, conhecemos aquelas práticas que Nietzsche realizou consigo mesmo, ofertando-nos uma nova imagem para o pensamento, bem como as que Foucault nos ofereceu ao propor outras relações possíveis entre subjetividade e verdade. A partir de tais práticas, vemo-nos diante de uma renovada aposta: a de fazer do pensamento a própria ferramenta do pensamento; ou antes, a de fazer do pensamento um corpo que se conquista por meio de técnicas capazes de nos colocar diante de nós mesmos.

A proposta filosófica de Foucault e de Nietzsche encontra-se em aliança com aquilo que alimentava a filosofia antiga: ela não visava a dar respostas teóricas acerca do mundo, tampouco a estabelecer a maneira correta ou perfeita do que deveria ser o mundo; era, diferentemente, um estímulo ao governo de si mesmo, ao domínio dos afetos como exercício de liberdade. Ao afirmar uma aposta radical na vida, com todos os seus tons, esse compromisso com a liberdade de pensamento, alegremente assumido em momentos tão diversos da História, prossegue uma desejável fonte de inquietação para as práticas filosóficas e educativas no contemporâneo.

Referências

ARTIÈRES, P. (2004) **Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault**. In: Gros, Frederic (org) Foucault: a coragem da verdade. Parábola editorial. São Paulo. pp. 15-37.

BLANCHOT, M (2001). **Conversa Infinita**. Escuta. São Paulo.

FOUCAULT, M (1984). **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Graal. Rio de Janeiro.

_____ (2004). **Hermenêutica do Sujeito**. Martins Fontes. São Paulo.

_____ (2008) **Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2 ed. Forense Universitária. Rio de Janeiro.

_____ (2011). **Ditos e Escritos VII: Arte, Epistemologia, filosofia e História da Medicina**. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

_____ (2012) **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política**. 3ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

_____ (2014) **Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Forense Universitária. Rio de Janeiro.

HADOT, P (2006). **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Siruela, Madrid.

_____ (2009). **La filosofía como forma de vida**. Alpha Decay, Barcelona

GROS, F. (2010). **Caminhar, uma filosofia**. É Realizações. São Paulo.

_____ (2012) **A propósito de “A hermenêutica do sujeito”**. In: Mnemosine Vol.8, nº2, p. 316-330 .

NIETZSCHE, F. (1992a) **O Nascimento da Tragédia**. 2a ed. Companhia das Letras. São Paulo.

_____. (1992b). **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. 2a ed., Companhia das Letras. São Paulo.

_____. (1994) **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 7a ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro.

_____. (1995). **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Companhia das Letras. São Paulo.

_____. (1998) **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Companhia das Letras. São Paulo.

_____ (2000) **Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com um martelo**. Relume Dumará. Rio de Janeiro.

_____. (2001) **A Gaia Ciência**. Companhia das Letras. São Paulo.

_____ (2002). **O Anticristo**. Edições 70. Lisboa.

_____. (2004). **Aurora**. Companhia das Letras São Paulo

_____. (2008a) **Humano Demasiado humano: um livro para espíritos livres**, Volume II. Companhia das Letras. São Paulo.

_____. (2008b) **A Vontade de Poder**. Contraponto. Rio de Janeiro.

RAJCHMAN, J. (1987) **Foucault: a liberdade da filosofia**. Jorge Zahar. Rio de Janeiro:

VEYNE, P (2011). **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.

Recebido em setembro de 2014.

Aprovado em outubro de 2014.