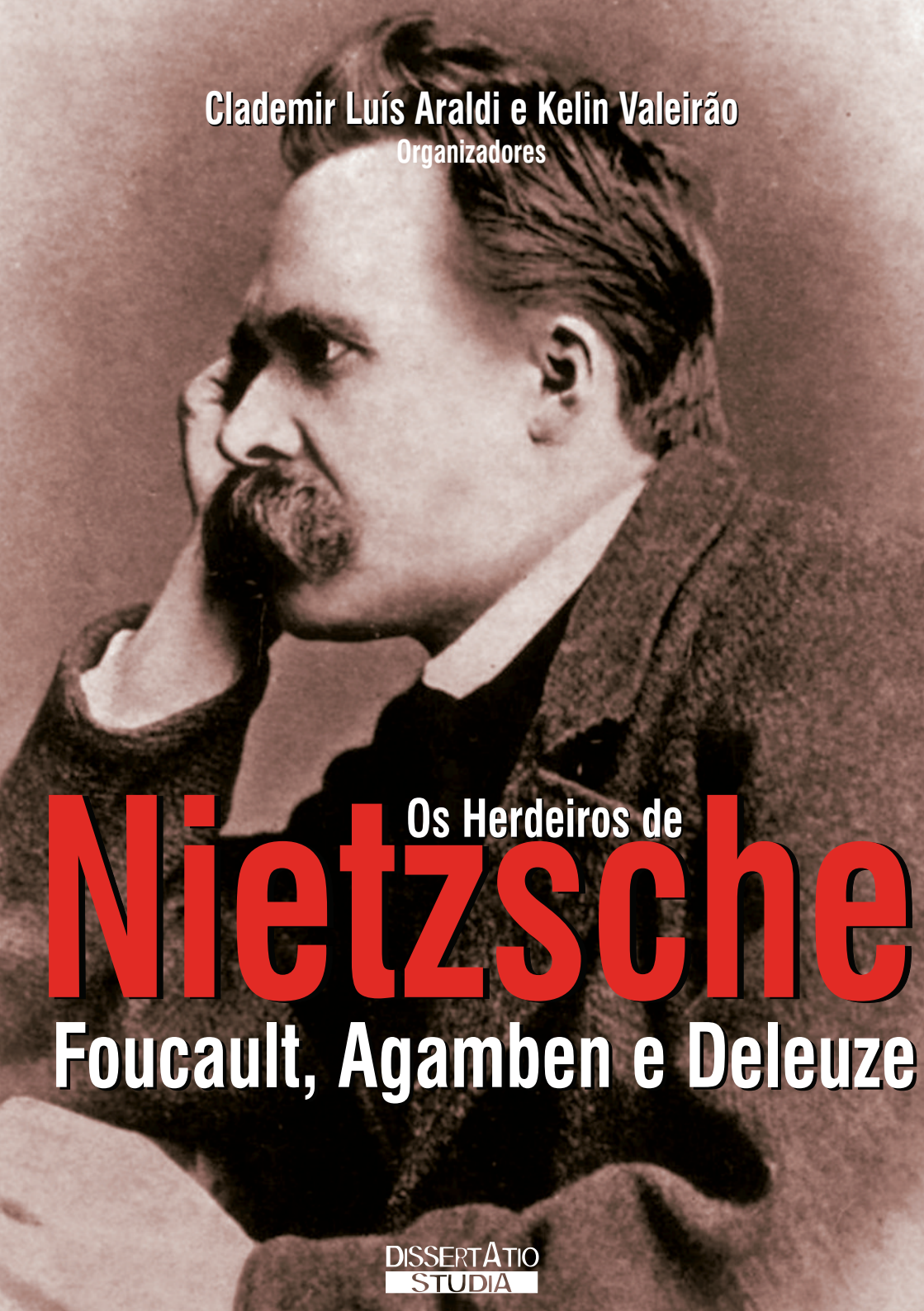


A sepia-toned portrait of Friedrich Nietzsche, shown from the chest up, looking slightly to the left with his hand resting on his chin in a contemplative pose. The background is a textured, mottled brown.

Clademir Luís Araldi e Kelin Valeirão  
Organizadores

Os Herdeiros de  
**Nietzsche**  
Foucault, Agamben e Deleuze

DISSERTATIO  
STUDIA

### **Comitê Editorial**

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)

Prof. Dr. Carlos Ferraz

Prof. Dr. Manoel Vasconcelos

Prof. Dr. Sérgio Strefling

### **Projeto gráfico Editorial**

Nativu Design

### **Revisão técnica:**

Tulipa Martins Meireles

### **Comitê Científico**

Prof. Dr. Denis Coitinho (UNISINOS)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)

Prof. Dr. Ramón Del Castillo (Uned/Espanha)

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

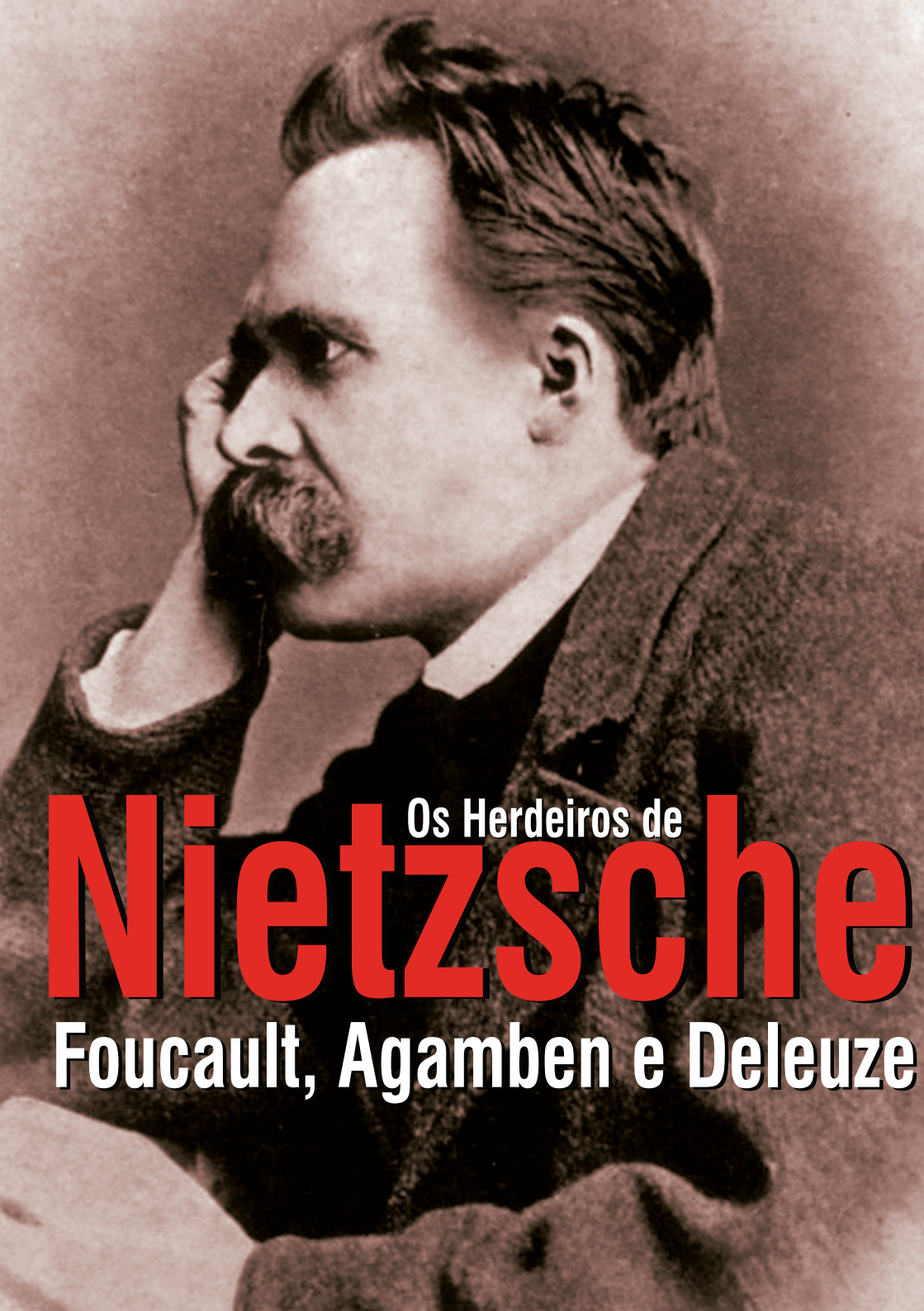
Prof. Dr. Christian Iber (PUCRS)

Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)

Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sofia Stein (UNISINOS)

Prof. Dr. Victor Krebs (Pontifical Catholic University/Peru)



Os Herdeiros de

# Nietzsche

Foucault, Agamben e Deleuze

Catálogo na Publicação  
Bibliotecária Daiane Schramm CRB 10/1881

---

H541 Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze  
[recurso eletrônico] Organizado por Clademir Luís Araldi e  
Kelvin Valeirão . – Pelotas: NEPFil online, 2016.

282p. – (Série Dissertatio-Studia) Modo de acesso: internet

ISBN: 978-85-67332-37-6

1. Filosofia 2. Nietzsche 3. Foucault 4. Agamben  
5. Deleuze I. Série

---

CDD 100

## sumário

|                                                                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Prefácio</b> .....                                                                                                                                                        | 7   |
| <b>1. Nietzsche é o filósofo do poder: teoria do conhecimento como política</b><br>Ernani Chaves.....                                                                        | 15  |
| <b>2. Foucault leitor de Kant</b><br>Profa. Dra. Kelin Valeirão Prof. Dr. Keberson Bresolin.....                                                                             | 33  |
| <b>3. Os conceitos de racionalidade e historicidade em Foucault como elementos para sua ontologia do presente</b><br>Mateus Weizenmann.....                                  | 57  |
| <b>4. Ferramenta ou continuidade metodológica? A <i>parresía</i> e a virtude da probidade intelectual em Foucault e em Nietzsche.</b><br>Sérgio Fernando Maciel Corrêa ..... | 77  |
| <b>5. Michel Foucault: estética da existência e resistência</b><br>Tulipa Martins Meireles .....                                                                             | 99  |
| <b>6. Michel Foucault: A arte e o <i>ethos parresiástico cínico</i></b><br>Stela Maris da Silva.....                                                                         | 119 |
| <b>7. Foucault: A higienização da sexualidade do sujeito como estratégia anátomo-política</b><br>Dirceu Arno Krüger Junior .....                                             | 139 |

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>8. A experiência trágica da loucura em Foucault: uma inspiração nietzschiana?</b>                    |     |
| Renan Pavini .....                                                                                      | 149 |
| <b>9. Cinefilia e constituição de si: um diálogo com Foucault</b>                                       |     |
| Sandra Espinosa Almansa .....                                                                           | 171 |
| <b>10. Diferença, criação e emancipação: salas universitárias de cinema como espaços de resistência</b> |     |
| Cíntia Langie Carla Gonçalves Rodrigues .....                                                           | 191 |
| <b>11. O eterno retorno de Auschwitz O dever de ofício e a separação da forma (de) vida em Agamben</b>  |     |
| Castor M. M. Bartolomé Ruiz .....                                                                       | 211 |
| <b>12. Kant e Arendt: os refugiados e o cosmopolitismo</b>                                              |     |
| Sônia Maria Schio .....                                                                                 | 241 |
| <b>13. Natureza e Política nos textos do jovem Nietzsche</b>                                            |     |
| Felipe Szyszka Karasek .....                                                                            | 253 |
| <b>14. A transvaloração dos valores, em Nietzsche, e a profanação, em Agamben</b>                       |     |
| Márcia Rosane Junges .....                                                                              | 269 |

## Prefácio

*Não somente a razão de milênios – sua loucura  
também irrompe em nós. É perigoso ser  
herdeiro.*

(NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Da  
virtude dadivosa, 2)

Nietzsche foi um Filósofo com um legado inestimável para o pensamento do século XX, que continua ainda vivo e incalculável no século XXI. A energia de pensamento e de ação com que ele se voltou a seu tempo e aos desdobramentos que dele adviriam, foi reapropriada por pensadores que nos são bem próximos ainda: Foucault, Deleuze e Agamben. Pretendemos ressaltar, principalmente, o legado do Nietzsche genealogista e crítico da modernidade, para a investigação das questões éticas, estéticas e políticas da atualidade.

A “vocação” genealogista de Nietzsche mostra-se com bastante lucidez no parágrafo 357 de *A gaia ciência*, obra em que o crítico-genealogista toma uma posição frente à herança dos dois milênios de disciplina para a verdade, incorporada e transmitida pela moral cristã, malgrado as aparências, fabulações e mentiras próprias de suas prescrições e mandamentos. O triunfo do conceito de veracidade, que se tornou sempre mais rigoroso na consciência e na práxis científica do séc. XIX, seria impensável sem o rigor e o refinamento da consciência, aprimorado ao longo dos séculos nos confessionários cristãos: “[...] devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos *bons* europeus e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa”<sup>1</sup>. Por mais difícil que seja interpretar esse conceito de

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, § 357.

autossuperação (*Selbst-Aufhebung*), de cunho hegeliano, sem se prender nas malhas dialético-especulativas, a noção de *herança* nos permite movimentos filosóficos não especulativos no processo de posição, desenvolvimento e “autossuperação” da moral. É assim que o próprio Nietzsche cita esse trecho de *A gaia ciência* no final de *A genealogia da moral*<sup>2</sup>, sua obra genealógica mais significativa, na qual ele aprofundada a história e o pensamento do niilismo em seus desdobramentos morais e ascéticos.

Retenhamos a afirmação da epígrafe: “É perigoso ser herdeiro”. Apesar de solitário, o autor de *Assim falou Zaratustra* está preocupado em superar o grave adoecimento da vontade humana, e em propor metas para a “humanidade futura”. Com o (hoje) insustentável aristocratismo do *Übermensch*, que impõe a si mesmo as tarefa de ser o “senhor da terra” e de dobrar e vencer o acaso que predominou nos destinos humanos. É oportuno aqui apontar para a obra de Agamben, seu trabalho crítico de “dessacralizar” as ordenações políticas e jurídicas, inclusive os possíveis desdobramentos políticos desse aristocratismo nietzschiano. Entretanto, o Nietzsche (pré)genealogista de *A gaia ciência* aponta um caminho que parece ser mais promissor, à medida que emprega o plural (“nós”, “como herdeiros”) para uma tarefa que é, ao mesmo tempo, grandiosa e difícil.

Ao tratar da “futura humanidade”<sup>3</sup>, Nietzsche se compreende entre os seres humanos de seu próprio tempo: “Nós, os homens de agora”: com o “nós” ele aponta para aqueles seres de “sentido histórico”. Esse sentido histórico, tão valorizado por Foucault, seria tanto a virtude marcante quanto a doença do homem do *oitocento*. O que é sobremaneira promissor e “prenhe” de futuro é o novo sentimento que nasce dessa conformação quase caótica na vida do homem moderno, a saber, o de poder vivenciar, sentir a história humana, em seu conjunto, como *sua própria história*; o experimento de carregar tanto essa soma de atribulações, a tristeza das derrotas assim como de ter a sensação de ser o herói, “com um horizonte de milênios à frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, III, §27.

<sup>3</sup> *A gaia ciência*, §337.

todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia”<sup>4</sup>. Não só a nobreza e a razão do passado irromperia nesses experimentadores do século XIX. Também a “loucura”, os sofrimentos, a desrazão, a memória de lutas perdidas, as vivências e interpretações morais confluíam na inquieta existência dos homens modernos e de Nietzsche, que se considerava “o mais moderno entre os modernos”.

Podemos compreender, assim, porque Nietzsche (que tanto odiava sua ex-pátria, a Alemanha), valoriza tanto o *pessimismo alemão*, como é expresso no Prólogo de *Aurora*, de 1886: “também a nós se dirige um “tu deves”, também nós obedecemos ainda uma severa lei acima de nós – pois nós somos artistas”. Essa compreensão artística de si será desenvolvida por Foucault e ainda mais por Deleuze e pelas filosofias da diferença, como modos de resistência e de constituição de formas estéticas na própria existência, em confronto com as relações e poder e sistemas de saber de nosso tempo. É sugestivo que Nietzsche se situa como *herdeiro* do pessimismo alemão, com a tarefa de dar um passo decisivo, que seus ancestrais e *parentes* próximos não tiveram condições e coragem de dar: “[...] como criaturas dessa consciência sentimo-nos *parentes* [grifo nosso] da retidão e piedade alemãs de milênios, embora como seus rebentos mais discutíveis e derradeiros, nós, imoralistas, nós, ateus de hoje, e até mesmo, em determinado sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista”<sup>5</sup>. São os ateus, espíritos livres e imoralistas de sua época aqueles que poderiam levar efetivamente a cabo a autossupressão da moral. Somente com a supressão da moral por seus problemáticos herdeiros é que se abririam novos horizontes, novas perspectivas para o trabalho ético sobre si mesmo, e novas formas de vida e de constituição de si estéticas e éticas.

Com essa perspectiva de atualizar o legado genealógico e crítico nietzschiano, foi realizado na UFPel o *Colóquio Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben, Deleuze*, nos dias 7, 8 e 9 de outubro de 2015. A conferência de abertura, de Ernani Chaves, colocou a

---

<sup>4</sup> *A gaia ciência*, §337.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Prólogo, 4.

pergunta, em torna da qual muitas discussões e apresentações se seguiram: “*Nietzsche é o filósofo do poder?*”

Ernani Chaves ressaltou a análise histórica foucaultiana da dissolução do sujeito. O deslocamento da análise das relações de produção (Marx) para as relações de poder marcariam a hegemonia do pensamento de Nietzsche na França do pós-guerra e nas pesquisas genealógicas de Foucault dos anos 1970. Não só em Nietzsche, mas também em Bataille e em Blanchot, Foucault busca uma “experiência limite”, com força para arrancar o sujeito das configurações de saber-poder que constituiriam sua pretensa identidade. E o próprio Foucault se desloca do predomínio da fenomenologia e do marxismo no horizonte filosófico na França do pós-Guerra, para colocar a questão do sujeito, e de sua relação com a verdade. As obras de Nietzsche *Aurora*, *Gaia ciência*, *A genealogia da moral*, principalmente, desafiaram Foucault a repensar a relação do sujeito com a verdade. E também a buscar modos de subjetivação positivos, nos quais se pudesse falar de “liberdade humana” como algo ativo e afirmativo, furtando-se da submissão das relações de poder modernas. A fratura introduzida pelo “último” Foucault na História do sujeito expressa a herança que ele assume de bom grado de Nietzsche, mas que pretende desenvolver de modo próprio, como tarefa ética de constituição do sujeito por si mesmo.

No texto de Kelin Valeirão e de Keberson Bresolin, no entanto, o pensamento de Foucault é considerado na descendência da filosofia crítica kantiana. Foucault, um pensador do presente, traçaria uma história crítica do pensamento, “um kantismo para além de Kant”, com o intuito de propor novas formas de subjetividade. É somente tornando-se capaz de questionar seus próprios efeitos de poder e de reconhecer a mutualidade entre saber e poder, que a crítica poderá se tornar imanente e reflexiva. É por essa razão que a crítica é redefinida por Foucault como uma atitude e não como proposição de valores e normas universais. Também o texto de Mateus Weizenmann aborda a crítica de Foucault à razão e à história. Ao problematizar os imperativos morais e as políticas de verdade, Mateus pretende avançar na análise da descontinuidade histórica, em sua relação com a racionalidade, que agora passa pelo crivo de novas ferramentas metodológicas da arqueologia de Foucault, e de seus “primeiros

passos” na arqueologia. Com isso, Foucault se revela um problemático herdeiro de Nietzsche.

Sérgio Corrêa propõe-se em seu texto a estabelecer um vínculo mais forte entre Foucault e Nietzsche, ao relacionar a *parresía* com a probidade intelectual. A coragem seria o elemento, a virtude, que uniria esses temas tão significativos dos dois autores, e que possibilitaria a construção de um novo sujeito ético. Tulipa Meirelles investiga em seu texto a *parresía* cínica de modo positivo, como atitude de limitar o poder opressivo-repressivo, incidindo também nas lutas de resistência política da atualidade. Em *A coragem da verdade*, Foucault apresentaria perspectivas criadoras de outra história, com espaço aberto para a estética da existência, no modo próprio como ele investiga os pensadores cínicos.

A relação entre arte e o *ethos* parresiástico cínico é o tema do texto de Stela Maris da Silva. No modo como Foucault investiga a arte moderna, especialmente na obra de Manet, o cinismo teria um lugar estratégico na cultura europeia, ao se manifestar como escândalo de verdade. Stela investiga, desse modo, como os quadros de Manet expõem cinicamente verdades, na perspectiva foucaultiana.

Dirceu A. K. Junior, por sua vez, relaciona a sexualidade do sujeito com as estratégias políticas em Foucault. Num primeiro momento, Dirceu pretende mostrar como as estratégias anátomo-políticas incidem na higienização do corpo do sujeito, com o intuito de produzir corpos capazes de se encaixarem na dinâmica político-social da sociedade moderna. Não só o corpo possui diferentes abordagens em Foucault e em Nietzsche, mas também o tema da loucura. Renan Pavini questiona se a experiência trágica da loucura aproxima Foucault da filosofia de Nietzsche. Confrontando a obra do jovem Nietzsche, *O nascimento da tragédia* com a *História da loucura*, obra do jovem Foucault (arqueológico) Renan investiga que aproximações e distanciamentos podem ser traçados entre os dois autores, que investigam a loucura na Grécia clássica e na aurora da modernidade.

É nos textos éticos e estéticos do “último” Foucault que a herança de Nietzsche se mostra de modo peculiar, mas intenso, apesar das poucas menções do francês ao filósofo alemão. Sandra E. Almansa, nessa perspectiva, pretende dialogar com os estudos éticos de

Foucault, à medida que problematiza a experimentação cinematográfica como motivadora de exercícios do sujeito para consigo mesmo. No “último” Foucault, a constituição ética e estética de si poderia ser configurada, conforme sua hipótese de pesquisa, a partir da composição de práticas concretas e da experiência narrada por cinéfilos.

A articulação da constituição ética e estética de si com experiências literárias e artísticas aproxima Foucault de Deleuze, enquanto herdeiros de Nietzsche. Partindo da perspectiva de Deleuze e Guattari sobre diferença e criação, Carla Rodrigues e Cíntia Langie visam pensar de modo fecundo a relação da educação com a arte, com foco na formação estética a partir do cinema brasileiro. Deleuze forneceria elementos preciosos para a criação de conceitos e de novas singularidades, para liberar os sujeitos, reféns do entretenimento, para novas formas de subjetivação. Cíntia e Carla buscam apoio no pensamento próprio das filosofias da diferença, para analisar a experiência do Cine UFPel.

Aos esforços para aproximar Nietzsche, Foucault e Deleuze, em sentido predominantemente ético e estético, somam-se os ensaios para confrontar Nietzsche com Agamben, com Arendt, com seu próprio tempo e com os desdobramentos da pequena e da grande política nos séculos XX e XXI. Com esse intuito, Castor explora sentidos da noção de “eterno retorno” na obra de Agamben, confrontando-os com situações éticas e políticas marcantes do séc. XX, como a experiência de Auschwitz. À luz dessas experiências, Castor Ruiz analisa *genealogicamente* a figura do funcionário como realidade atual do eterno retorno de Auschwitz. A figura do funcionário seria um modo de separar a pessoa das ações institucionais que executa, abrindo caminho para a banalização da barbárie. Com Agamben, Castor analisa criticamente esses esforços por desresponsabilizar as pessoas, como ocorre com a inserção do cumprimento do dever em uma longa cadeia de funcionários.

O tema da política, tão desafiador e desanimador no contexto brasileiro em que vivemos, é abordado de perspectivas de autores bem próximos de nós, como Agamben e Arendt. A análise do dever de ofício, em Agamben, é um problema de nossa atualidade, que aponta para a falência ética de nosso mundo. Também Sônia Schio aborda

um problema atual, o dos refugiados no séc. XXI, a partir de Kant e Arendt, cronologicamente afastados de Nietzsche. Ao retomar o cosmopolitismo de Kant a partir do pensamento político de Arendt e Derrida, Sônia trata do “problema” dos refugiados em um contexto ético-político mais amplo, da dignidade humana enquanto “pertencimento a uma comunidade organizada”. Acolher o outro em sua diferença seria um modo de vivenciar ativamente a política. Percebemos em Arendt e em Nietzsche concepções políticas bem distintas em relação à experiência de ser apátrida. Enquanto Hannah Arendt vivenciou os 18 anos de apátrida (desde 1933), como um tempo sem lugar no mundo, Nietzsche viu na sua condição de apátrida (desde 1869, quando renuncia de bom grado à cidadania alemã, para se tornar professor na Suíça), a oportunidade para se tornar um “bom europeu”.

A primeira impressão que temos ao estudar a política em Nietzsche é de que suas considerações são de um extemporâneo, um tanto afastado das injunções políticas modernas reais. Felipe Karasek enfrenta, em seu texto, o desafio de tratar a política no jovem Nietzsche. Mesmo que não tenha publicado uma obra específica a respeito da política, o filósofo alemão trataria a questão política como um reflexo de suas análises sobre a natureza e a cultura, tendo em vista que ambas são permeadas por disputas de poder. Sem desvincular a natureza da cultura, o jovem Nietzsche não correria o risco de naturalizar a política, como se as relações de poder entre fortes e fracos tivessem uma base natural? É uma questão que o jovem Nietzsche esboça e propõe algumas respostas nos gregos antigos. Entretanto, nos anos 1880, as questões da política são tratadas de modo genealógico, orientadas para as preocupações criativas de Nietzsche, no seu projeto de transvaloração de todos os valores.

Márcia Junges, no sentido acima apontado, analisa os conceitos de transvaloração dos valores e profanação nas filosofias de Nietzsche e Agamben, em suas implicações políticas. A compreensão de “política que vem” em Agamben possui sem dúvida uma diferença marcante em relação à “grande política” de Nietzsche, no modo de considerar a democracia. Enquanto Nietzsche buscava a elevação da cultura com a grande política, Agamben, com a categoria de profanação, pretende dessacralizar e “profanar” a política. A questão política de abrir a possibilidade de resistências, tão cara a Foucault e a Deleuze, é

retomada por Agamben por meio das formas-de-vida, que incluem também “linhas de fuga”, através da potência do não.

Foram apresentas e debatidas no Colóquio pesquisas recentes, concluídas ou em andamento, de pesquisadores brasileiros e estudantes de pós-graduação sobre os temas do poder, da genealogia, das formas de vida e das complexas relações entre ética, estética e política no pensamento contemporâneo, centradas em Nietzsche, Foucault, Agamben e Deleuze. Todas as contribuições dessa coletânea originaram-se das conferências, apresentações ou mesas do Colóquio, exceto o texto de Carla Rodrigues e Cíntia Langie, professoras e pesquisadoras da UFPel que, de modo indireto e póstumo, envolveram-se com o tema do Colóquio.

Reunimos nesta coletânea 14 textos, com a pretensão de estabelecer um eixo comum de investigação e discussão entre Foucault, Deleuze e Agamben, tendo como base o legado nietzschiano da crítica da modernidade e as linhas afirmativas de uma nova ética/estética da existência. Com esta publicação, concretizamos a meta, acalentada nos últimos anos, de firmar um intercâmbio promissor, assim como o debate e divulgação de resultados de pesquisa entre pós-graduandos, estudiosos, professores e pesquisadores de universidades e centros de pesquisa de três estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Paraná e Pará, entre os grupos de pesquisa *Nietzsche e Foucault* da UFPel e os grupos de pesquisa *Ética, Biopolítica e Alteridade* da UNISINOS, *Filosofia Contemporânea* da UFPA e *Filosofia Francesa Contemporânea* da PUCPR.

Pelotas, maio de 2016.

*Clademir Araldi; Kelin Valeirão*

# 1. Nietzsche é o filósofo do poder: teoria do conhecimento como política

Ernani Chaves<sup>1</sup>

Em conhecida entrevista concedida em 1975, no contexto da publicação do *Vigiar e Punir*, perguntado sobre a recente hegemonia do pensamento de Nietzsche em relação ao de Marx na França da época, Foucault responde fazendo a diferença entre ambos a propósito do que seria o “alvo essencial” do discurso filosófico para esses autores. Segundo Foucault, enquanto para Marx esse alvo seriam “as relações de produção”, para Nietzsche, tratar-se-ia das “relações de poder” (MP, p. 143; DE, II, p. 753)<sup>2</sup>. Nessa mesma resposta ele já havia dito um pouco antes, desta feita a respeito do papel de Nietzsche em seu próprio pensamento, que em relação a Nietzsche, embora já tenha dado alguns cursos sobre seu pensamento, hoje [isto é, 1975- EC], ele prefere “ficar mudo”. De todo modo, acrescenta: “se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço, ‘genealogia da moral’”. E, ao final dessa mesma resposta, que também termina a entrevista, Foucault se refere a sua relação com o pensamento de Nietzsche com expressões que marcaram os ouvidos de minha geração de leitores simultâneos de ambos: recusando o comentário

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor da Faculdade de Filosofia/UFPA. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

<sup>2</sup> Abreviaturas: MP, *Microfísica do poder*; DE, *Dits et écrits*, seguido no número do volume em romanos e do número da página; OHS, *L'origine de l'herméneutique de soi*; KSA, *Kritische Studienausgabe*, seguido do número do volume em romanos e da página.

universitário, Foucault defende a idéia de uma leitura “utilitária”; em vez da reconstituição cuidadosa, paciente e exigente da rede conceitual, afirma que o “único reconhecimento” que o pensamento de Nietzsche merece de nossa parte é o de “precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar”, para enfim terminar dizendo que não lhe interessa a opinião dos comentadores acerca da fidelidade de sua interpretação.

Duas posições extremas resultaram das primeiras leituras dessa resposta. Uma, que a entendia apenas no que ela continha de crítica ácida e mordaz ao modelo instituído de leitura dos textos filosóficos, como uma espécie de grito de libertação de um tipo de ensino universitário da filosofia e da redação das teses universitárias, que dispensava o rigor exigido, transformado numa espécie de prisão; associada à outra famosa entrevista, de fato uma conversa entre Foucault e Deleuze, na qual Deleuze definia as teorias como uma espécie de “caixa de ferramentas” (MP, p. 71; DE, II, p. 309), fazendo eco à posição de Foucault a propósito das relações entre teoria e luta política, o sentido “utilitário” do pensamento de um filósofo parecia, definitivamente, dispensar o conhecimento rigoroso de sua obra<sup>3</sup>. Outra, na contramão da primeira, criticava a posição de Foucault, condenava seu desprezo pelo estudo dos comentadores e apontava as insuficiências e os equívocos de sua interpretação de Nietzsche; no limite, o estudioso de Nietzsche deveria dispensar completamente a interpretação de Foucault ou se a ela ainda assim se referisse, deveria assinalar, com a maior clareza possível, sua distância em relação a essa interpretação.

Duas posições extremas, mas que causaram muito ruído na recepção brasileira de Nietzsche. Entretanto, vistas à distância, nenhuma dessas duas posições, a meu ver, faz jus ao pensamento de Foucault. Ambas têm contra si os limites da própria época nas quais foram formuladas e precisam ser compreendidas exatamente assim, ou seja, como posições que sinalizam para um determinado contexto, para uma situação bem específica no que diz respeito à recepção tanto de um quanto de outro. Esses limites de época referem-se, em primeiro lugar, ao que se conhecia há 40, 30 anos atrás, acerca da obra

---

<sup>3</sup> A posição de Foucault em relação ao ensino universitário da filosofia é análoga à célebre afirmação de Deleuze de conceber a história da filosofia como uma “espécie de enrabada”, da qual apenas Nietzsche escaparia. Tratava-se, para Deleuze, como para Foucault também, de poder falar “em nome próprio” (DELEUZE, 2013, p. 14-15).

de Foucault. Não deixa de ser engraçado que hoje a interpretação do pensamento de Foucault esteja em relação direta, tal como a de Nietzsche, a partir do início do século XX, a questões editoriais. Da mesma maneira que o estado dos textos de Nietzsche, em especial de suas anotações póstumas, determinaram em vários aspectos os destinos de sua recepção, é impossível hoje interpretar o pensamento de Foucault sem levar em consideração o extraordinário acréscimo de textos que temos à nossa disposição. Em 1994, foi publicada a edição em quatro volumes dos *Dits et écrits*, totalizando aproximadamente 3420 páginas entre conferências, artigos, entrevistas, manifestos, proferidos pelos quatro continentes e divulgados em diversas línguas. A partir de 1999, os doze cursos no Collège de France, num total de aproximadamente 10000 páginas. Não há um único ano em que não se descubra uma entrevista inédita, um curso inédito proferido em outro país fora da França. Desde 2015, se encontra à disposição dos pesquisadores na Biblioteca Nacional da França um conjunto de manuscritos inéditos de Foucault. Só a caixa XXIII, intitulada “Philosophie allemande”, possui 1045 folhas. Esse imenso material permite ao leitor de Foucault hoje reconstruir com muito mais propriedade os meandros de seu pensamento. No caso de sua relação com Nietzsche, isso é decisivo. Apenas para lembrar: a discussão sobre o Nietzsche de Foucault na recepção brasileira e mesmo internacional restringiu-se quase inteiramente ao exame de dois textos: “Nietzsche, Freud e Marx”, comunicação proferida no Colóquio “Nietzsche” de Royaumont, em 1964 e publicada apenas em 1967 e “Nietzsche, a genealogia e a história”, cuja redação começa em 1969, no contexto das homenagens a Jean Hyppolite, seu estimado professor na École Normale Supérieure, falecido em 1968, que foi publicado em 1971. Ora, do ponto de vista atual, esses dois textos se mostram inteiramente insuficientes para entender a complexidade das relações entre Nietzsche e Foucault.

Não quero com isso desqualificar inteiramente as críticas à interpretação que Foucault fez de Nietzsche. No caso brasileiro, não esqueçamos que no mesmo ano da promulgação da Lei da Anistia, em 1979, aparece o volume de textos e entrevistas intitulado *Microfísica do poder*, que modifica sobremaneira a recepção de Foucault entre nós. Se, por um lado, o anseio por liberdade de expressão depois do período sombrio da ditadura militar, nos fazia encontrar na leitura

foucaultiana de Nietzsche uma espécie de ponto de respiração em busca de novos ares, por outro lado, a filosofia de Nietzsche, que até então não encontrara ainda o lugar que merece no interior de nossas instituições universitárias, precisava certamente de um tratamento rigoroso. Entretanto, o que eu gostaria de assinalar nesse momento, é que não podemos mais hoje trabalhar com esse mesmo horizonte interpretativo. E que a distância histórica nos ajuda a entender os processos que vivíamos naquela época. Estabelecer os limites daquelas posições que chamei de “extremas” significa, no mesmo movimento de assinalação de sua historicidade, destacar sua importância para o debate que continuamos a fazer nos dias atuais.

Nessa perspectiva, diante da massa de textos de Foucault que dispomos hoje, como entender sua afirmação de que “Nietzsche é o filósofo do poder”?

Em primeiro lugar, é importante assinalar que a década de 1970 constitui um *tournant* no pensamento de Foucault, um deslocamento importante acontece no seu pensamento, no qual Nietzsche tem uma importância decisiva. A bem da verdade, o interesse de Foucault por Nietzsche vem de longe. Em inúmeras referências autobiográficas, espalhadas por toda sua obra, ele associa o nome de Nietzsche (muitas vezes junto com o de Heidegger, inúmeras vezes junto com Blanchot, Klosowsky, Deleuze e mesmo com o de Freud e Lacan) a uma escolha temática e a uma problematização que o fizeram se distanciar das correntes filosóficas hegemônicas na França do pós-guerra, seja a fenomenologia, seja o marxismo, que confluíam, de modos diferentes, no existencialismo de Sartre e Merleau-Ponty. Entretanto, antes da década de 1970, o interesse por Nietzsche é marcado juntamente pelo seu interesse por Bataille e Blanchot. Ele relembra isso, numa entrevista concedida no fim de 1978:

A experiência do fenomenólogo é, no fundo, um certo modo de lançar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano na sua forma transitória para aí compreender as significações. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot ao contrário, a experiência é tentar atingir um certo ponto de vista que seja o mais próximo possível do inviável. O que é requisitado é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em desdobrar todo um campo de

possibilidades ligadas à experiência cotidiana. Além disso, a fenomenologia procura compreender a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que, o sujeito que eu sou é, efetivamente, fundador nas suas funções transcendentais, desta experiência e de suas significações. Em troca, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito dele mesmo, de tal modo que ele não seja mais ele mesmo ou que ele seja levado a seu aniquilamento ou a sua dissolução. É uma empresa de des-subjetivação. A idéia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito dele mesmo, eis o que foi importante para mim na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot e mesmo que meus livros sejam tão tediosos, tão eruditos, eu os concebi sempre como experiências diretas visando me arrancar de mim mesmo, de me impedir de ser o mesmo (DE, IV, p. 43).

Em outra entrevista, desta feita na primavera de 1983, como que antecipando as polêmicas que envolverão seu nome, em especial a partir da publicação, dois anos depois, do *Discurso filosófico da modernidade*, de Habermas, ele dirá:

Creio, com efeito, que não haja um nietzscheanismo, que não se deve dizer que haja um nietzscheanismo verdadeiro ou que o nosso seja mais verdadeiro que os outros; mas aqueles que encontraram em Nietzsche, já agora há mais de vinte e cinco anos, um meio de se deslocar em relação a um horizonte filosófico dominado pela fenomenologia e pelo marxismo, estes, me parece, nada tem a ver com os que utilizam o nietzscheanismo agora (...) Minha relação com Nietzsche, o que devo a Nietzsche, eu o devo muito mais a seus textos do período de 1880, no qual a questão da verdade e da história da verdade eram para mim centrais (...) Diria, de todo modo, que minha relação a Nietzsche não é uma relação histórica; não é tanto a história mesma do pensamento de Nietzsche que me interessa, mas essa espécie de desafio que senti o dia, há muito tempo atrás, quando li Nietzsche pela primeira vez, quando se abre *A gaia ciência* ou *Aurora*, tendo sido formado na grande e velha tradição universitária, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, e quando nos deparamos com esses textos um pouco engraçados, estranhos e desenvoltos, e dizemos: bem, não quero tratar deles como meus camaradas, meus colegas e

meus professores, que não os levam suficientemente a sério (...)(DE IV, p. 445-6).

Essas duas referências, que colocam as lembranças do passado sob o signo dos interesses do chamado “último” Foucault, são bem esclarecedoras: por um lado, enfatizam um problema que permanecerá central na obra de Foucault, o do sujeito, ligado à noção de experiência, de tal modo que entendemos sua recusa da fenomenologia a partir justamente do lugar que esta concede ao sujeito. Por outro, o quanto Foucault recusa sua identificação com o “nietzschianismo” francês da época, delimitando, no geral, seu interesse por Nietzsche aos textos do chamado “segundo período” da obra do autor do *Zaratustra* e a um conjunto de questões a propósito da verdade e da vontade de verdade<sup>4</sup>. Como vemos, estamos muito distantes dos clichês nos quais envolvemos nossa leitura da interpretação foucaultiana de Nietzsche.

Voltemos, entretanto, à nossa questão inicial. Entender a afirmação de que “Nietzsche é o filósofo do poder” pressupõe, desse modo, recolocar essa afirmação num contexto: o que acontece com a interpretação de Nietzsche na década de 1970, não apenas na França ou ainda especialmente na França? Quais textos testemunham uma mudança significativa na interpretação de Foucault? Essa mudança eliminaria por completo a existência de um traço comum entre as diferentes leituras que Foucault fez de Nietzsche? Se fizermos uma delimitação temporal, que começaria em 1969, isto é, no período imediatamente posterior à publicação da *Arqueologia do saber* e que vai até 1976, quando aparece “A vontade de saber”, o primeiro volume da *História da sexualidade*, poderíamos dizer que estamos no interior da época, na qual o próprio Foucault se considerava mais nietzschiano. Abrindo e fechando esse período encontramos uma mesma questão, a da “vontade de saber”, que tanto é o título do primeiro curso no Collège de France, de 1971, quanto o subtítulo, como vimos, do primeiro volume da *História da sexualidade*. A esse respeito, dirá Foucault em 1983, após constatar “que apesar de ter

---

<sup>4</sup> A expressão “nietzschianismo francês” carregava consigo uma carga bastante negativa, daí a recusa de Foucault de se identificar com tal proposição. Ela dizia respeito a uma espécie de nova “mitificação” de Nietzsche, tal como suspeitava Löwith (1985) em sua exposição no Colóquio de Céresy-La Salle, ocorrido em julho de 1972. Montinari (2003) também se refere de maneira negativa ao “nietzschianismo” que ressurge a partir da década de 1960.

dado cursos sobre Nietzsche, escrevi muito pouco sobre ele”: “a única homenagem um pouco barulhenta que lhe rendi, foi a de intitular *A vontade de saber*, o primeiro volume da *História da sexualidade*” (DE, IV, p. 444).

Por outro lado, entretanto, ao revisar sua própria leitura de Nietzsche, Foucault encontrará nela um fio de continuidade, ao mesmo tempo em que nunca deixa de inserir sua leitura no contexto histórico e filosófico da França do pós-guerra. Nessa perspectiva, ao dizer, por exemplo, que a *História da loucura* não é um livro “nem freudiano, nem estruturalista, nem marxista”, ele o coloca em relação direta com sua leitura de Nietzsche, iniciada em 1953: “Ora, o fato é que li Nietzsche em 1953 e, tão curioso quanto seja, nessa perspectiva de interrogação do saber, da história da razão: como se pode fazer a história de uma racionalidade – este era o problema do século XIX” (DE IV, p. 436). Mais adiante, nesse mesmo diapasão, assinalará que esses problemas- o do saber, o da razão, o da racionalidade, o da possibilidade de uma história da racionalidade – já tinham sido percebidos por um historiador das ciências como Alexander Koyré, mas ainda recobertos por uma perspectiva fenomenológica, ou seja, Koyré ainda estava comprometido com uma concepção “transhistórica” do sujeito. Assim sendo, completa Foucault:

É nesse ponto que a leitura de Nietzsche foi para mim uma fratura: há uma história do sujeito assim como há uma história da razão e desta, da história da razão, não se deve perguntar por seu desdobramento a partir de um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista (DE IV, p. 436).

Outro aspecto importante da relação que Foucault faz entre sua leitura de Nietzsche e a situação do pós-guerra é, justamente, o de sempre acentuar que Nietzsche não fazia parte dos cursos de filosofia na universidade francesa, que sua “descoberta de Nietzsche se produziu fora da universidade”, pois “devido ao emprego que os nazis haviam feito dele, Nietzsche era completamente excluído do ensino” (DE IV, p. 50). Excluído da universidade, o pensamento de Nietzsche, entretanto, estava presente nos autores que Foucault lia com entusiasmo:

Para mim, a política foi a ocasião de fazer uma experiência à maneira de Nietzsche ou de Bataille. Para alguém que tinha vinte anos quando a segunda guerra mundial acabou, que não tinha sido levado pela moral da guerra, o que poderia ser a política quando se tratasse de escolher entre a América de Truman e a União Soviética, de Stalin? Entre a velha Secção Francesa da Internacional Operária (SFIO) e a democracia cristã? Tornar-se um intelectual burguês, professor, jornalista, escritor ou outra coisa em tal mundo, parecia intolerável. A experiência da guerra nos demonstrou a necessidade da urgência de uma sociedade radicalmente diferente daquela que nós vivíamos (DE IV, p. 49).

No interior de uma “cultura marxista”, nem Nietzsche, nem Bataille eram estranhos, muito pelo contrário:

O interesse por Nietzsche e Bataille não era uma maneira de nos distanciarmos do marxismo e do comunismo. Era a única via de acesso rumo ao que nos esperávamos do comunismo. A rejeição do mundo no qual vivíamos não nos era assegurada satisfatoriamente pela filosofia hegeliana. Estávamos em busca de outras vias para nos conduzir rumo a algo inteiramente diferente, no qual acreditávamos estivesse encarnado no comunismo. Daí porque, em 1950, sem conhecer profundamente Marx, recusando o hegelianismo e não me sentindo bem em meio ao existencialismo, pude aderir ao partido comunista francês. Ser ‘comunista nietzscheano’ era verdadeiramente inviável e se quisermos ridículo. Eu o sabia muito bem (DE IV, p. 50).

É impressionante o quanto ainda não se leva como consideração necessária no debate brasileiro sobre Foucault essas declarações, por meio das quais ele reconstitui, sem nenhum lamento ou receio, sua trajetória filosófica e, dessa forma, dando a nós, seus leitores, a possibilidade de considerar sua obra por outros caminhos. De considera-la, por exemplo, nascida das ruínas da segunda guerra mundial, dos impasses filosóficos e políticos que ela colocou para toda uma geração.

Foucault reconhece com clareza, que a centralidade da questão do sujeito entendida à maneira cartesiana, devia-se tanto ao impacto na França das *Meditações cartesianas* e da conferência “A crise da

humanidade europeia e a filosofia”, ambas de Husserl, quanto ao contexto institucional e específico da época:

Para a universidade francesa, desde que a filosofia começou com Descartes, ela só poderia avançar à maneira cartesiana. Mas, devemos levar em conta a conjuntura política. Diante do absurdo das guerras, dos massacres e do despotismo, parecia então que dever-se-ia incumbir ao sujeito individual o dar sentido as suas escolhas existenciais (OHS, p.33).

E complementa:

Tentei sair de uma filosofia do sujeito fazendo uma genealogia do sujeito, estudando a constituição do sujeito através da história que nos conduziu à concepção moderna do si (*soi*). Isso nem sempre foi uma tarefa fácil, pois a maioria dos historiadores prefere uma história dos processos sociais e a maioria dos filósofos prefere um sujeito sem história. Isso jamais me impediu de utilizar o mesmo material que alguns historiadores dos fatos sociais, nem de reconhecer minha dívida em relação aos filósofos que, como Nietzsche, colocaram a questão da historicidade do sujeito (OHS, p.35).<sup>5</sup>

Já encontramos nessas declarações, o quanto Nietzsche desempenhou para Foucault uma referência ao mesmo tempo teórica e política. Assim, sua afirmação bem posterior, de que “Nietzsche é o filósofo do poder” não pode ser compreendida em toda sua extensão no estreito quadro que sucedeu o mar revolto do maio de 1968, mas também a partir desse anseio por uma sociedade inteiramente diferente, que caracterizou grande parte da geração do pós-guerra. O que podemos dizer, entretanto, é que um novo enfoque da problemática do poder, para além das teorias tradicionais da filosofia política de Hobbes a Rousseau, e das formulações mais atuais do freudo-marxismo, deram a Foucault a oportunidade de retomar com todo vigor seu “nietzschianismo de esquerda”. Se lá, em 1945, temos o começo da guerra fria e a adoção do modelo capitalista americano na Europa, a fim de recuperar a economia destruída pela guerra, aqui, no pós-maio de 1968, temos o fortalecimento da direita francesa, que

---

<sup>5</sup> Referindo-se a sua ruptura com o modelo instituído de história da filosofia, Deleuze também dirá: “Foi Nietzsche, que li tarde, quem me tirou disso tudo” (DELEUZE, 2013, p.15).

nem a renúncia de De Gaulle, que havia se tornado presidente da república em 1960, pode impedir. A vitória de George Pompidou, com 58,21% dos votos na eleição de 1969, pôs fim às esperanças surgidas após a rebelião de maio de 1968, por um governo de esquerda. Ocasão, portanto, para que Foucault pudesse fazer uma crítica contundente do “marxismo universitário” e das organizações políticas, sejam os partidos sejam os sindicatos, por sua incapacidade de fazer frente ao avanço da direita.

Nessa discussão a propósito dos destinos da interpretação de Nietzsche na Europa a partir dos anos 1960, é importante lembrar o testemunho de Gianni Vattimo. Para Vattimo, é preciso notar a diferença entre as recepções italiana e francesa nas décadas de 1960 e 1970. Aquela, marcada por um compromisso estritamente político, vinculado à possibilidade de que Nietzsche abrisse as portas para um pensamento pós-metafísico. Esta, por sua vez, muito mais marcada por uma tensão entre a apropriação estetizante, marcada pelas experimentações artísticas de vanguarda e o claro *engagement* político de Foucault e Deleuze, por exemplo (2010, p. 347-348). Vattimo considera os textos apresentados no Colóquio Nietzsche de Cerisy-la-Salle, de julho de 1972 e publicados no ano seguinte, como um exemplo dessa tendência da recepção francesa. Entretanto, destaca Vattimo, apesar da tensão entre política e esteticismo, haveria ainda uma “predominância da dimensão ‘política’”:

Ainda que de maneira obscura e confusa, buscava-se em Nietzsche não apenas o crítico ‘moralista’ da cultura burguesa, mas também o teórico de uma possível alternativa repleta de implicações políticas e sociais. Aquele alcance revolucionário da filosofia de Nietzsche já naquela época, nos principais intérpretes franceses presentes em Céresy, era fortemente caracterizado em sentido estético, como agora tentarei esclarecer; mas esse caráter nunca se mostrava superado de um discurso cujo tom permanecia principalmente político (VATTIMO, 2010, p. 351)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> A argumentação de Vattimo se encaminha para mostrar o quanto a recepção posterior implicou numa crescente diminuição do aspecto “político” em favor do “estetizante”. O ponto alto desse processo teria sido, segundo ele, o livro de Alexander Nehamas, *Nietzsche, a vida como literatura*, assim como os trabalhos de Richard Rorty. A esse respeito, diz Vattimo: “O Nietzsche que recebemos dessas mudanças de interpretação é um Nietzsche não mais, em nenhum sentido político, mas ‘estético’” (VATTIMO, 2010, p.355). Vattimo vincula

Nessa perspectiva, podemos mesmo dizer que a década de 1970, se abre para Foucault sob o signo de Nietzsche “político”. Logo na primeira aula do curso “A vontade de saber”, o primeiro proferido no Collège de France, entre 6 de dezembro de 1970 e 17 de março de 1971, Foucault colocará Nietzsche em oposição a Aristóteles. Enquanto o Estagirita, logo nas primeiras linhas da *Metafísica* declara “que todos os homens têm por natureza, o desejo de conhecer”, Nietzsche “foi o primeiro a ter feito escapar o desejo de conhecimento à soberania do próprio conhecimento: a ter restabelecido a distância e a exterioridade que Aristóteles havia apagado, o que foi mantido por toda a filosofia” (VS, p. 6). Daniel Defert comenta, com razão, que nesse primeiro curso de Foucault, já encontramos uma posição que será fundamental, qual seja, a de que não há uma “faculdade de conhecimento”, o conhecimento não é uma *Vermögen*, mas sim uma “invenção” (*Erfindung*) e um “acontecimento” (*Ereigniss*)<sup>7</sup>, tal como veremos mais adiante<sup>8</sup>. Entretanto, o texto que julgo resumir com mais clareza essa posição é a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, um conjunto de cinco conferências proferidas em maio de 1973, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

---

esse tipo de interpretação estetizante a Klossowsky. É bom notar que o texto de Vattimo é de 1994, mesmo ano da publicação dos *Dits et écrits*. Creio que a publicação dos cursos de Foucault no Collège de France, em especial “É preciso defender a sociedade” (1975-1976), “Segurança, território e população” (1977-1978) e “O nascimento da biolítica” (1978-1979) mostram, claramente, a predominância de uma leitura “política” de Nietzsche. É evidente que não se pode confundir a ideia posterior, da “ética como estética da existência” como uma espécie de “esteticismo”. Contra essa tentativa, basta pensar na importância que o cinismo antigo teve para Foucault (cf. CHAVES, 2013).

<sup>7</sup> DEFERT, 2003, p. 262.

<sup>8</sup> De fato, a posição de Defert é mais ampla e mais radical. Para ele, o primeiro curso de Foucault no Collège de France (1971), que ele próprio irá editar posteriormente (o curso só será publicado em 2011) é imprescindível para se compreender o desenvolvimento do pensamento de Foucault ao longo da década de 1970. Sobre isso, escreve: “O conhecimento é então um acontecimento, através do qual existe um conflito e uma conquista da vontade. Foucault esclarece que a ‘vontade de saber’ cria um acesso ao conhecimento como acontecimento, que é descontinuo, polimorfo, anônimo. Ele fala da morfologia da vontade de conhecer. E, no curso de 1976, do qual se trata aqui, se ocupa em examinar qual é a ‘vontade de poder’ que se expressa na análise das relações sociais presentes no conceito de guerra. Essa análise não se limita, simplesmente, ao processo de conhecimento; trata-se da análise de uma morfologia, de uma vontade e de um acontecimento histórico. Parece-me importante retomar esse projeto inicial nas aulas do Collège de France, para entendermos o que está em jogo em *Em defesa da sociedade*” (2003, p. 262). Há uma edição francesa desse texto de Defert (2000). Utilizo, entretanto, a edição alemã, a que disponho no momento. Defert vai mais longe ainda: considera que estes elementos – que remetem ao Nietzsche da *Gaia ciência* – já estão implícitos na análise empreendida na segunda edição do *Nascimento da clínica*, marcando, diz ele, “uma ruptura definitiva com elementos da fenomenologia e do estruturalismo” (DEFERT, 2003, p. 263).

Essa primeira conferência, assumidamente “metodológica” (DE II, p. 538), é a oportunidade que Foucault tem para apresentar os eixos fundamentais da pesquisa que realizava na época e que culminou na publicação do *Vigiar e punir*, em 1975. Em primeiro lugar, trata-se de “uma pesquisa propriamente histórica: como domínios de saber puderam se formar a partir de práticas sociais?” (DE II, p. 538), cuja resposta depende, em grande parte, da crítica ao “marxismo universitário na França e na Europa”, enredado na concepção tradicional de sujeito e das formas de conhecimento como dados previamente estabelecidos, sobre os quais se imprimem as condições sociais e políticas da existência. Em segundo lugar, trata-se de assumir como método a “análise do discurso” (DE II, p. 539), e para isso é necessário se afastar da lingüística estrutural que reduzia o discurso ao caráter lingüístico dos fatos da linguagem; opondo-se a isso, Foucault apela à tradição anglo-saxônica dos jogos de linguagem, desembocando na idéia de que se trata de pensar a análise do discurso como “jogo estratégico e polêmico” (DE II, p. 539)<sup>9</sup>. Por fim, em terceiro lugar, uma “reelaboração da teoria do sujeito” (DE II, p. 539), para a qual a psicanálise dera a contribuição “mais fundamental”, uma vez que “a teoria do sujeito permaneceu ainda muito filosófica, muito cartesiana e kantiana – pois, no nível de generalidades em que me situo, não faço diferença entre as concepções cartesiana e kantiana” (DE II, p. 540)<sup>10</sup>.

A singularidade desse empreendimento, segundo Foucault estaria, entretanto, ligada a Nietzsche:

É possível e talvez seja mais honesto, citar apenas um nome, aquele de Nietzsche; pois o que digo aqui só tem sentido em relação à obra de Nietzsche, que me parece ser, entre os modelos aos quais se pode recorrer para as pesquisas que proponho o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche se encontra, efetivamente, um tipo de discurso que faz a análise histórica da formação do próprio sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber – sem jamais admitir a pré-existência de um sujeito do

---

<sup>9</sup> Em abril de 1967, Foucault escreve a Defert: “Suspendi toda escrita [a da *Arqueologia do saber* – EC], para olhar um pouco mais perto Wittgenstein e os analistas ingleses” (DE, I, p. 30). Sobre as relações entre Foucault e Wittgenstein, ver Gros et Davidson (éds.) (2011).

<sup>10</sup> Para uma compreensão mais acurada dessa posição de Foucault, ver DALLA VECCHIA, 2014, p. 148-149.

conhecimento. O que me proponho agora é seguir, na obra de Nietzsche, os delineamentos que podem nos servir de modelo para as análises em questão (DE II, p. 542).

Nietzsche como modelo de um modo de pensar que é, antes de tudo, histórico. Não esqueçamos que em 1969, Foucault já estava preparando “Nietzsche, a genealogia e a história”, sem dúvida o texto mais referido na história da relação entre Nietzsche e Foucault. Ou seja, a questão da historicidade, o modo pelo qual Nietzsche a formulou e respondeu a ela, passaram a interessar sobremaneira Foucault desde o final dos anos 1960. Com isso, a questão da linguagem e da interpretação, em conexão com a figura do “Nietzsche filólogo”, tão importante nos textos do período chamado de “arqueológico” dá lugar a outra questão, desta feita vinculada à discussão da formação histórica do sujeito, dos saberes e dos modos de exercício do poder.

Se em “Nietzsche, a genealogia e a história”, o ponto de partida da interpretação de Foucault é a explicitação, de caráter filológico, do uso feito por Nietzsche dos sentidos de origem (*Ursprung*), proveniência (*Entstehung*) e emergência (*Herkunft*), agora se trata de explicitar o sentido de invenção (*Erfindung*). Foucault recorre à abertura do texto póstumo “Verdade e mentira no sentido extra-moral”, de 1873, na qual Nietzsche conta a famosa fábula da “invenção do conhecimento”: “Quando fala de invenção, Nietzsche tem sempre em vista uma palavra que se opõe à ‘invenção’: a palavra ‘origem’; quando ele diz *Erfindung*, é para não dizer *Ursprung*” (DE II, p. 543). Após essa explicitação inicial – o ponto de partida do esforço interpretativo, tanto no texto de 1971 quanto agora, no de 1973, é sempre de ordem filológica – Foucault então procura “provar” sua hipótese<sup>11</sup>. Para isso recorre a dois aforismos da *Gaia ciência*, o § 151, no qual Nietzsche critica a tese schopenhaueriana da “origem das religiões” a partir da “necessidade metafísica” e o § 84, acerca da “origem da poesia”, assim como uma passagem do § 14 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, onde Nietzsche pergunta a respeito da “fabricação dos ideais”. A partir daí, então, Foucault extrai o que considera o significado de *Erfindung* (DE II, p. 544): 1) trata-se

---

<sup>11</sup> Sobre a relação entre trabalho filológico e interpretação nesse período do pensamento de Foucault, ver CHAVES, 2014.

de uma ruptura com qualquer idéia de uma origem transcendente ou metafísica e ao mesmo tempo de um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável; 2) esse pequeno começo diz respeito às “obscuras relações de poder”, as quais fizeram surgir a poesia e a religião. Desse ponto de vista, acrescenta Foucault, “à solenidade da origem”, Nietzsche opôs, se utilizando de um “bom método histórico”, “a pequena meticulosidade e o inconfessável dessas fabricações e invenções” (DE II, p. 544).

Assim sendo, retomando a crítica a Aristóteles que o curso de 1970-1971 já fizera, Foucault dirá que dizer que o “conhecimento é inventado” significa afirmar, mais radicalmente, que ele não está inscrito na natureza humana, que ele não constitui o mais antigo instinto do homem, que não há, no homem, nada que se assemelhe a uma espécie de instinto de conhecimento. Ao contrário, o conhecimento é “simplesmente o resultado de um jogo, do confronto, da junção e do compromisso entre os instintos” (DE II, p. 545). O conhecimento é assim, apenas um “efeito de superfície”, o resultado do confronto entre os instintos e não um tipo específico e peculiar de instinto. A relação entre instinto e conhecimento é da ordem da luta, do combate, do confronto, de tal modo que, no limite, ele é “antinatural” e “anti-instintivo” - tal como os § 109 e 333 da *Gaia ciência* poderiam comprová-lo. Em outras palavras, “os grandes temas tradicionalmente presentes na filosofia ocidental foram inteiramente questionados nesse texto [o § 333 de *GC*] citado de Nietzsche”. Papel fundamental, portanto, de Spinoza, referência central no § 333 de *GC*, pois coube a ele levar mais longe a idéia de que o conhecimento seria “adequação, beatitude e unidade”, ao contrário de Nietzsche “que coloca no centro, na raiz do conhecimento, alguma coisa como o ódio, a luta, a relação de poder” (DE II, p. 549)<sup>12</sup>. Assim, o tipo de vida que mais nos permite entender essa idéia de conhecimento proposta por Nietzsche não é o da vida do filósofo, caracterizada pelo “ascetismo”, mas sim a do político, que a compreende como “relação de luta e poder”, pois “é apenas nas relações de luta e poder”, relações de ódio, de luta e de dominação, que se compreende “em que consiste o conhecimento” (DE II, p. 550). Trata-se, portanto, de deslocar a temática do conhecimento, das

---

<sup>12</sup> Sobre as relações tensas, de aproximação e recusa, entre Foucault e Spinoza, ver D'ÁVILA (2013) e entre Nietzsche e Spinoza, ver MARTINS (2009).

relações entre sujeito e objeto, do campo exclusivo da teoria do conhecimento para a esfera da política, isto é, das relações de poder. As consequências de um tal deslocamento não podem, é evidente, ser examinadas aqui.

Sempre atento às objeções que sua interpretação de Nietzsche pode causar, Foucault finaliza essa primeira conferência, lembrando que um crítico imaginário poderia questionar a fidelidade de sua interpretação, insistindo em dizer que a inserção desse aspecto político escapa a Nietzsche e a uma leitura rigorosa dos aforismos citados. Foucault responde assinalando dois aspectos: 1) que ele toma os textos de Nietzsche a serviço de seus interesses, que o que lhe guia não é uma espécie de exegese da concepção nietzschiana de conhecimento, mas que Nietzsche oferece a um leitor como ele, um certo número de elementos, um modelo de análise histórica que ele chama de “política da verdade”; 2) se o leitor de Nietzsche tomar esse ponto de partida, qual seja, essa ruptura com o modelo tradicional em nome de uma análise política, então certos textos de Nietzsche serão efetivamente compreendidos<sup>13</sup>.

A estratégia de Foucault é, por conseguinte, a de jogar o estudioso de Nietzsche, aquele que se identifica a um certo ideal da *Nietzsche-Forschung*, contra ele mesmo! Ou seja: a esse estudioso, não poderia escapar, de forma alguma, o elemento político presente no pensamento de Nietzsche, elemento que não está presente numa forma tradicional e que a ausência dessa compreensão prejudica, em última instância, o pressuposto do rigor e exigência que esse estudioso toma para si. Nietzsche, diz Foucault, nos forneceria um “modelo” de como pensar a questão do conhecimento e não propriamente uma “teoria geral do conhecimento”, um modelo que se adéqua inteiramente ao propósito de suas conferências, que tomam as “formas jurídicas” como o âmbito, *par excellence*, onde podemos flagrar “o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir das relações de força e das relações políticas na sociedade” (DE II, p. 552). Em “Nietzsche, a genealogia, a história”, Foucault chamou esse aspecto, o de “entrada em cena das forças”, “sua irrupção”, o “salto (*bond*) que elas dão do bastidor para o teatro”, isto

---

<sup>13</sup> Keith Ansell-Pearson (1991) cedo reconheceu a importância da ênfase de Foucault no aspecto político do pensamento de Nietzsche, para uma reinterpretação do pensamento político do filósofo alemão.

é, para o palco, para a cena, no caso específico, a cena da história. Foucault retoma a própria expressão usada por Nietzsche, *Entstehungsherd*, no § 2 da Primeira Dissertação da *Genealogia da Moral*, a propósito do “surgimento” do conceito de bom.

Tentei aqui reconstituir, nas suas linhas mais gerais, as condições de possibilidade teóricas e práticas, que tornaram possível a Foucault afirmar que “Nietzsche é o filósofo do poder”. Sem essa reconstituição, creio ser impossível compreender essa frase peremptória de Foucault, que na sua altissonante retórica (muito ao gosto do próprio Nietzsche, aliás), ilude tanto o admirador entusiasmado quanto o crítico empertigado e cioso de sua missão de nos devolver o “verdadeiro” Nietzsche.

## Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. “The significance of Michel Foucault’s Reading of Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, 20, 1991.

CHAVES, Ernani. “*Ursprung, Herkunft, Entstehung*: sur la gènese de 'Nietzsche, la genéalogie, l'histoire', de Michel Foucault”. In: D'IORIO, P; FORNARI, M.C; LUPPO, L.; PIAZZESI, C. (Org.). *Prospettive. Ommagio a Giuliano Campioni*. Pisa: ETS, 2015.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Ed. PHY, 2013.

DALLA VECCHIA, Ricardo, Bazilio. “Foucault, Nietzsche: teoria do conhecimento, teologia e crítica da modernidade”. In: *Estudos Nietzsche*, v.5, n.1, jan./jun. 2004.

D'ÁVILA, Jorge. “Re(des)encuentros de Foucault com Spinoza”. In: MUCHAIL, S. T., FONSECA, M. M. A. da e VEIGA-NETO, A. (Orgs.), *O mesmo e o outro. 50 anos de História da Loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DEFERT, Daniel. “Macht, Krieg, Rassismus und ihre Analyseform”. In: STINGELIN, M. (Hrsg.). *Biopolitik und Rassismus*. Frankfurt: Surhkamp, 2003.

\_\_\_\_\_. “Le dispositif de guerre: comme analyser des rapports de pouvoir”. In: BERTANI, M.; DEFERT, D.; FONTANA, A.; HOLT, Thomas C. (Éds.), *Lectures de Michel Foucault. Volume I: À propos de ‘Il faut défendre la société’*. Lyon: ENS Éditions, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart, 3ª edição, São Paulo: Editora 34, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GROS, Frederic. et DAVIDSON, Arnold. (éds.). *Foucault et Wittgenstein: de possibles rencontres*. Paris: Kimé, 2011.

LÖWITH, Karl. “Nietzsche e o acabamento do ateísmo”. In: MARTON, S. (org.), *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARTINS, André. (Org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MONTINARI, Mazino. “Ler Nietzsche”. In: CHAVES, E. *No limiar do moderno. Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter, 1982.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.



## 2. Foucault leitor de Kant

*Profa. Dra. Kelin Valeirão<sup>1</sup>*  
*Prof. Dr. Keberson Bresolin<sup>2</sup>*

### Considerações iniciais

Em 1984, Foucault, sob o pseudônimo de Maurice Florence, escreve uma breve autobiografia e assina o verbete intitulado *Michel Foucault* para o *Dictionnaire des Philosophes*, editado pela PUF sob a direção de Denis Huisman. Neste verbete, Foucault descreve seu pensamento como inscrito na descendência da filosofia crítica kantiana e especifica sua prática na filosofia crítica.

Tudo indica que Foucault, ao escrever o verbete, procura reafirmar o projeto moderno reivindicando também para si a herança kantiana, conhecida como primeiro projeto da modernidade. No entanto, a problematização que Foucault traz é distinta das teorias apresentadas por supostos autores que seguem a filosofia kantiana, buscando uma verdade universal.

Por uma história crítica do pensamento, Foucault reivindica algo distinto da universalidade de valores e normas proposta por Kant, personificada na esfera pública e nas instituições do Estado de direito. Foucault, ao contrário, rejeita essa ideia e faz uma crítica ao Estado Moderno, principalmente em seus cursos sobre a biopolítica e a razão de Estado, respectivamente, *Segurança, Território e População*

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: kpaliosa@hotmail.com

<sup>2</sup> Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: keberon.bresolin@ufpel.edu.br

(1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979)<sup>3</sup>. Outrossim, mostra-se relevante auscultarmos qual a leitura que Foucault faz de Kant para buscar entender qual o sentido desta filiação.

## 1. Foucault e a crítica kantiana

Qual é o interesse de Foucault pela filosofia de Kant? Talvez porque Kant fundou a antropologia como analítica da finitude quando encontrou os limites do cogito cartesiano na finitude humana? Na verdade estas questões não buscam respostas, mas problematizações. O importante é que, com Kant, a crítica à metafísica tradicional constitui o limiar de nossa modernidade, uma vez que, antes do kantismo, a filosofia colocava a questão do homem a partir do pensamento do infinito e da verdade como valor absoluto, não havendo o questionamento sobre os limites do próprio conhecimento por ser considerado um dado prévio ao ato de conhecer.

Na filosofia de Kant, o conhecimento é problematizado a partir das faculdades humanas<sup>4</sup>, colocando naturalmente a questão dos seus limites, assim como o conhecimento racional da realidade em si se torna impossível. Assim, ao fundamentar a possibilidade do conhecimento na finitude humana, Kant rompe com a tradição metafísica e inaugura o pensamento moderno. Assim, ao mesmo tempo em que coloca as possibilidades do conhecer nas faculdades humanas, encontra o limite delas. No entanto, Foucault defende que Kant substitui o conhecimento absoluto da metafísica clássica pelo novo absoluto: o sujeito transcendental.

Para pensar acerca desta questão voltemos à filosofia de Foucault. Desde o início de sua obra até seus últimos textos, o fundamento kantiano está presente. Da *Introdução* à tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant até o último curso sobre a *parresía* na Grécia Antiga, visualiza-se um fio condutor

---

<sup>3</sup> Aqui, cabe assinalar que nosso interesse recairá sobre o problema da governamentalidade em *Segurança, Território, População*, basicamente o retorno ao poder pastoral. Da mesma forma, o curso *Nascimento da Biopolítica* não constitui objeto de análise deste artigo.

<sup>4</sup> Cf. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. AA. IV:198. As citações de Kant seguem o modelo da *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*.

para compreender o itinerário de seu pensamento. Em sua tese de doutoramento, defendida em 1961, Foucault apresenta duas obras bastante distintas: a tese principal – *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* – e a tese complementar – *Kant: Antropologia*.

Enquanto a tese principal foi longamente vangloriada, considerada original e digna de uma medalha de bronze, a tese complementar foi considerada sob dois aspectos, o primeiro é analisado pelo professor Hyppolite como uma introdução histórica que é o esboço de um livro sobre antropologia, mais inspirada por Nietzsche do que por Kant e, em um segundo momento, o professor Gandillac, sugere que Foucault apresente uma obra realmente crítica do texto de Kant, afirmando que a tradução do texto de Kant deveria ser revisada.

A tese complementar consiste numa *introdução* à obra de Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, escrita em 1798, à *tradução* da mesma e as *notas*. Em 1964 foi publicada a tradução até então inédita em francês, estranhamente sem a introdução. Esta *introdução* é fundamental para entendermos o papel da apropriação da crítica kantiana na formulação da arqueologia. Foucault analisou as diversas versões da antropologia de Kant, associando-as à elaboração das três críticas kantianas e defendeu que as três grandes questões: “O que posso saber?”, “O que devo fazer?” e “O que me é lícito esperar?” estão relacionadas a uma quarta outrora apontada por Kant: “O que é o homem? (*was ist der Mensch?*)”. Como o próprio Kant enfatiza: “a metafísica responde à primeira questão; a moral, a segunda; a religião, à terceira e a antropologia, à quarta. Mas, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última”<sup>5</sup>.

Foucault conclui que esta última é o seu complemento necessário. Porém, desta maneira, a filosofia crítica é enclausurada no círculo formado pela analítica da finitude, pois o fundamento último da crítica é, ele próprio, empírico, logo, não crítico. Neste sentido, constitui-se no interior do pensamento kantiano uma tensão não resolvida entre a crítica e a antropologia, tensão entre a necessidade de criticar todo conteúdo de conhecimento, remetendo-o à

---

<sup>5</sup> KANT, I. *Logik*. AA. IX:25.

universalidade do sujeito transcendental e a necessidade oposta de fundamentar a crítica em uma antropologia empírica, no que é o homem em sua essência e finitude.

A presença e a proximidade de Kant no pensamento de Foucault são, com certeza, notórias, notáveis. No entanto, apesar da notoriedade e notabilidade de tão ilustre presença e de tão operativa proximidade, há alguma ausência, distância, isto é, diferença. Assim, não nos parece completamente legítimo inscrevê-lo, *sem mais*, “na tradição crítica de Kant”. Aludimos, evidentemente, à inscrição exposta no texto *Foucault*, texto escrito por Foucault, mas assinado com o pseudônimo Maurice Florence, conforme aparece na epígrafe deste trabalho.

Seguramente, é parvoíce negar as semelhanças entre o *modus operandi* de Foucault e a *crítica* kantiana. O arqueólogo analisa *a priori* históricos, epistemes, arquivos, condições de possibilidade... Vincent Descombes, por exemplo, detecta essa filiação já em *Histoire de la folie*. Como bom aluno da epistemologia neo-kantiana, Foucault “coloca previamente a questão: como é possível um discurso douto sobre a loucura? Qual é a condição de possibilidade?”<sup>6</sup> O prefácio da segunda edição de *Naissance de la clinique* evidencia explicitamente uma tal filiação:

A investigação aqui empreendida supõe o projeto deliberado de ser simultaneamente histórica e crítica na medida em que, fora de qualquer intenção prescritiva, tenta determinar as condições de possibilidade da experiência médica tal como a época moderna a concebeu<sup>7</sup>.

Evidência a par da qual passa também alguma resistência e dificuldade: “projeto deliberado de ser simultaneamente histórica e crítica”... A filiação não é “pacífica”. As condições de possibilidade investigadas são também designadas, e desde muito cedo no

---

<sup>6</sup> Cf. DESCOMBES, V. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. p.136.

<sup>7</sup> “La recherche ici entreprise implique donc le projet délibéré d’être à la fois historique et critique, dans la mesure où il s’agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité de l’expérience médicale telle que l’époque moderne l’a connue.” – FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p.XV.

pensamento de Foucault, de *condições de existência*<sup>8</sup>. Designação que, como muito bem viu Deleuze, introduz uma diferença essencial:

Essa investigação de condições constitui uma espécie de neo-kantismo próprio de Foucault. No entanto, há diferenças essenciais face a Kant: as condições são as da experiência real e não as de toda a experiência possível [...] estão do lado do “objeto”, do lado da formação histórica, e não do sujeito universal (o próprio *a priori* é histórico) [...]<sup>9</sup>

Diferenças notórias e notáveis, portanto. A “tradição crítica” não é assimilada tal qual. Nos últimos momentos do pensamento de Foucault, esses em que retorna ao Kant de *Was ist Aufklärung?* (1784), o trabalho da crítica é redefinido: a crítica não mais trabalha no universal, no necessário, no imutável. Essa diferença é decisiva. Não inscreve Foucault nos kantianos e/ou neo-kantianos. A “tradição crítica” não é assimilada tal qual e não é um instrumento que valha em todos os momentos da trajetória crítica de Foucault.

No projeto deliberado de uma analítica genealógica, histórica e crítica, não acreditando que o poder enlouquece ou que só há saber na renúncia ao poder<sup>10</sup>, o pensamento de alguém considerando, secreta e

---

<sup>8</sup> Em *Maladie mentale et personnalité* perguntava-se: “[...] n'est-ce pas au monde lui-même qu'il faut demander le secret de cette subjectivité énigmatique? Après en avoir exploré les dimensions intérieures, n'est-on pas amené forcément à considérer ses conditions extérieures et objectives?” – FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. p.69. De forma semelhante, em *La recherche scientifique et la psychologie* observava-se: “La recherche est tout aussi bien pour la psychologie sa raison d'être que sa raison de ne pas être. En un triple sens, elle en constitue le moment “critique”: elle en met au jour l'*a priori* conceptuel et historique, elle cerne les conditions dans lesquelles la psychologie peut trouver ou dépasser ses formes de stabilité, elle porte enfin jugement et décision sur ses possibilités d'existence.” – FOUCAULT, M. *La recherche scientifique et la psychologie* [1957]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1978. p.183.

<sup>9</sup> “Cette recherche des conditions constitue une sorte de néo-kantisme propre à Foucault. Il y a pourtant des différences essentielles avec Kant: les conditions sont celles de l'expérience réelle, et non de toute expérience possible [...] elles sont du côté de l'objet, du côté de la formation historique, et non d'un sujet universel (l'*a priori* lui-même est historique) [...]” – DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986. p.67.

<sup>10</sup> “Peut-être faut-il renoncer à croire que le pouvoir rend fou et qu'en retour la renonciation au pouvoir est une des conditions auxquelles on peut devenir savant.” – FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975, p. 36.

justamente, que “a posse do poder corrompe inevitavelmente o livre juízo da razão”<sup>11</sup>, não parece ser instrumento de grande auxílio.

Kant não tem uma presença estável, precisa ao longo do pensamento de Foucault. Tem uma presença dividida e divisora. Divisão perfeitamente visível nos primeiros momentos, desde os primeiros momentos. Por um lado, percebe-se, interpreta-se um Kant, um Kant póstumo, quebrando a unidade do sujeito, vislumbrando um *já aí originário* operando “fora do trabalho visível da consciência”: algo como a relação ou correlação fundamental entre o *mundo* e o sujeito/homem, onde decorre todo um jogo de formas, estruturas, sínteses que não são estritamente da ordem da subjetividade, mundo no qual, para retomar a ideia expressa em *Maladie mentale et personnalité*, reside o segredo da subjetividade e não o inverso<sup>12</sup>. Por outro lado, não se deixa de procurar e encontrar o Kant vivo ou morto do seu tempo: o Kant que obscurece “o antigo sol ao fundo”.

No *Préface à la transgression*, texto que compreenderíamos no caminho entre *Introduction à l'Anthropologie* e *Les mots et les choses*, como que fazendo o balanço de um desses textos e ganhando balanço para o outro, apresenta resumida e perfeitamente a pendular presença de Kant. Ao articular “o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites da nossa razão”, Kant abre a Modernidade/Contemporaneidade, mas, ao mesmo tempo, fecha essa abertura na “questão antropológica à qual, no fim das contas, reconduziu toda a interrogação crítica”<sup>13</sup>. Em *Les mots et les choses* tal articulação e recondução manifestam a “confusão entre o empírico

---

<sup>11</sup> “Daß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt” (KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Entwurf. AA. VIII:369).

<sup>12</sup> “[...] l’homme, dans l’*Anthropologie* n’est ni *homo natura*, ni sujet pur de liberté; il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde. [...] Le contenu même de la question: *Was ist der Mensch?* ne peut pas se déployer dans une autonomie originaire; car d’entrée de jeu, l’homme se définit comme habitant du monde [...] Et toute réflexion sur l’homme est renvoyée circulairement à une réflexion sur le monde. [...] Le monde est la racine de l’existence, la *source* qui, en la *contenant*, tout à la fois la *retient* et la *libère*. [...] ce monde où l’homme s’apparaît à lui-même.” – FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie*, Paris: Vrin, 2008, p.49-51.

<sup>13</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Préface à la transgression*. Paris: Critique, 1963. p.267.

e o transcendental, dos quais, no entanto, Kant mostrou a separação”<sup>14</sup>.

Esta confusão já tinha sido analisada na *Introduction à l’Anthropologie*. Nesta obra, descobre-se que a questão antropológica hospeda em si o espaço de uma confusão: a análise de condições e da interrogação sobre a finitude. Decalcando do exterior e nos gestos da empiricidade o movimento da *Crítica*, a *Antropologia* pretende conhecer as possibilidades e os limites do conhecimento: é conhecimento do homem, do homem enquanto objeto, ao nível do seu ser natural e no conteúdo das suas determinações animais, e é conhecimento do conhecimento do homem, interroga o próprio sujeito, os seus limites<sup>15</sup>.

Nessa conjunção ou confusão, a *Antropologia* ganha a *Crítica*. De tal maneira que o pensamento pós-kantiano contornou a injunção de fazer retornar o movimento mimético da *Antropologia* ao movimento fundante da *Crítica*, a injunção de fazer gravitar a *Antropologia* ao redor da *Crítica*, gravitação na qual residiria o seu “verdadeiro sentido”: constituir-se como passagem do *a priori* ao fundamental, do pensamento crítico à filosofia transcendental.

Ao ganhar os prestígios da *Crítica*, a *Antropologia*, e com ela a filosofia, longe de se libertar da subjetividade como tese fundamental e ponto de partida da reflexão, encarcera-se na estrutura intransponível da Essência do homem. O conhecimento do homem dialetiza-se à partida; dialética visível onde menos se espera: no retorno ao originário, ao autêntico, à atividade fundadora, a isso pelo qual há um mundo de significações (na fenomenologia, portanto, mas também na própria arqueologia; não deixa de ser irônico que Foucault o diga na sua tese complementar a *Histoire de la folie*, história também ela infectada pelo retorno ao originário, à atividade fundadora). Aparentemente, Kant foi ele próprio responsável por tal desvirtuação na medida em que, afirma Foucault, “os valores *insidiosos* da questão *Was ist der Mensch?* são responsáveis pelo

---

<sup>14</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. p.352.

<sup>15</sup> Cf. KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA. VII:119. Vorrede.

campo homogêneo, desestruturado, indefinidamente reversível em que o homem dá a sua verdade como alma da verdade”<sup>16</sup>.

Entre um lado e outro, não se chega a destronar ou quebrar de todo o sujeito. Por exemplo, Althusser aponta em Kant a substituição de uma filosofia do mundo por uma filosofia do Eu (*Ich*), a descoberta da profundidade formal, vazia, abstrata, separada e purificada da interioridade<sup>17</sup>. O Heidegger de *Sein und Zeit* (1927) observará que, apesar de apreender mais rigorosamente o conteúdo fenomenal do Eu, Kant acaba por recair na “*mesma* ontologia inadequada do substancial”, não considera “o fenômeno do mundo”, tanto que “separou as representações do conteúdo *apriórico* do *eu penso*”, reduziu “novamente o eu a um sujeito isolado que acompanha as representações de uma maneira ontologicamente indeterminada”: o Eu é “eu penso”, sujeito transcendental, forma de apercepção inerente e precedente a qualquer experiência, estrutura formal da representação como tal, “mesmidade e permanência de um ente sempre já aí em frente” na base de qualquer ligação<sup>18</sup>.

A *Introduction à l'Anthropologie* parece acatar alguns destes ensinamentos. Por exemplo, não esquecendo a recondução da *Antropologia* à *Crítica*, afirma que o *mundo* é “fonte inesgotável do saber na medida em que a passividade originária é indissociável das formas da *Vereinigung* e da espontaneidade do espírito”, é domínio que “reenvia às sínteses *a priori* de um sujeito ajuizante”, é “em relação a uma atividade fundadora que se abre para a liberdade”<sup>19</sup>. E *La pensée du dehors* não deixa de indicar Kant e Hegel enquanto exemplos arquetípicos desse “momento em que, sem dúvida, a interiorização da lei da história e do mundo foi mais imperiosamente exigida pela consciência ocidental”<sup>20</sup>. Com efeito, segundo a lição da *Kritik der reinen Vernunft*, a razão é monológica, não passa para fora

---

<sup>16</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, 2008. p.76-78.

<sup>17</sup> Cf. ALTHUSSER, L. Du contenu dans la pensée de G. W. Hegel. In: ALTHUSSER, L. *Écrits Philosophiques et Politiques*. Paris: Atock/IMEC. p.82-86. Tome 1.

<sup>18</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer, 1967. §64.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*. Op. cit. p. 53.

<sup>20</sup> Cf. FOUCAULT, M. “La pensée du dehors”. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I. Op. cit.* p.549.

de si, cresce internamente, mas não externamente<sup>21</sup>: o seu próprio limite não lhe é estrangeiro.

Em *Une histoire restée muette*, de 1966, Kant oferece ao pensamento moderno o dilema, a escolha, entre “duas grandes figuras”. Num flanco, a “tragédia”, o “poema”, a “manhã do ser”, a dinastia helênica que vai de Hölderlin a Heidegger. No outro, a “enciclopédia”, “a língua bem feita”, “o meio-dia da representação”, a dinastia dos *Aufklärer* que vai de Marx a Lévi-Strauss<sup>22</sup>. Este dilema liga-se a outro expresso, nesse mesmo ano, em *Les mots et les choses* de maneira ligeiramente diferente. Aí “a escolha filosófica mais importante da nossa época” é: ou pensar o ser do homem ou pensar o ser da linguagem<sup>23</sup>. Onde situar Foucault? Talvez a sua particularidade, como a de Nietzsche, seja a de pertencer a ambos...

Em uma das versões publicadas de *Qu'est-ce que les Lumières?*, o último Foucault compreende em Kant o fundamento e a bifurcação de duas tradições críticas da filosofia moderna, colocadas à escolha: por um lado, uma analítica da verdade, preocupada com a questão das condições segundo as quais o conhecimento verdadeiro é possível, por outro, uma ontologia da atualidade, na qual Foucault se inscreve de bom grado, preocupado com a questão de “nós mesmos”, com o campo atual das experiências possíveis<sup>24</sup>.

Em recuo e contraposição, haverá alguma identidade ou eco entre esta divisão e a confusão denunciada na *Introduction à l'Anthropologie*? Corresponderá à analítica da verdade à ilusão transcendental da problemática da verdade? E corresponderá à ontologia da atualidade à “problemática do mesmo e do outro”, uma espécie de regressão reflexiva interrogando a finitude (nós mesmos?) desdobrada entre a experiência e o originário, interrogando “o retorno a si”?

---

<sup>21</sup> “Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intussusceptionem*), aber nicht äußerlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht”. – Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. AA. III:539.

<sup>22</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Une histoire restée muette* [1966]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. Op.cit. p. 575.

<sup>23</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Op. cit. p. 350.

<sup>24</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?* [1984]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001. p.1506-1507.

Vasculhando o retorno à dinastia helênica que o próprio Kant parece ter introduzido, isto é, considerando a investigação genealógica de “uma dimensão histórica profunda”<sup>25</sup>, mais profunda do que aquela privilegiada pela arqueologia estritamente entendida, remontando “a distância de um pensamento onde reconhecemos a origem do nosso”<sup>26</sup>, descobrimos que a divisão das tradições críticas não se filiam em Kant.

No seminário *Discourse and Truth*, dado na Universidade de Berkeley em 1983, Foucault dirá que é na problematização da verdade, “caracterizando quer o fim da filosofia pré-socrática, quer o início do tipo de filosofia que ainda é o nosso”, que encontramos as raízes de duas tradições: a analítica da verdade, preocupada em determinar e assegurar que uma proposição seja verdadeira, e a tradição crítica, preocupada com a importância de dizer a verdade, de saber quem é capaz de dizer a verdade, porque é que devemos dizer a verdade<sup>27</sup>. Notar-se-á que a noção de crítica sofre uma inflexão: caracteriza apenas o lado da ontologia da atualidade:

Parece-me que Kant fundou duas grandes tradições críticas que dividiram a filosofia moderna. [...] na filosofia moderna e contemporânea, existe outro tipo de questão, outro modo de interrogação crítica: aquela que nasce, justamente, na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução. Essa outra tradição crítica coloca a questão: O que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, trata-se de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós próprios. Creio que a escolha filosófica com a qual nos confrontamos atualmente é esta: podemos optar por uma filosofia crítica que se apresenta como analítica da verdade em geral ou podemos optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós próprios, uma ontologia da atualidade. É esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por

---

<sup>25</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Dialogue sur le pouvoir* [1978]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II. Op. cit.* p.469.

<sup>26</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. p.14.

<sup>27</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. p.170-171.

Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tentei trabalhar<sup>28</sup>.

Distante da particularidade de *Histoire de la folie*, do seu quê de tragédia e enciclopédia, distante da espessura da linguagem “na qual se faz a experiência da finitude e do ser, dos limites e da sua transgressão”, *Qu'est-ce que les Lumières?*<sup>29</sup> parece indicar a mudança para o flanco dos *Aufklärer*.

No entanto, diz-se “parece” porque a filiação em Kant não é exata. A dupla tradição crítica – analítica da verdade e ontologia do presente – é mais velha que Kant. O genealogista investiga “uma dimensão histórica profunda”<sup>29</sup>, dá um passo mais atrás que o dado pelo arqueólogo: Foucault interroga simultaneamente a diferença que nos distancia de um pensamento onde reconhecemos a origem do nosso e a proximidade que permanece apesar do distanciamento que incessantemente escavamos. Não despede a “dinastia helênica”:

Diria que a problematização da verdade que caracteriza quer o fim da filosofia pré-socrática, quer o início do tipo de filosofia que ainda é o nosso, tem dois lados, dois aspectos

---

<sup>28</sup> “Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquels s'est partagée la philosophie moderne. [...] il existe dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique: c'est celle que l'on voit naître justement dans la question de l'*Aufklärung* ou dans le texte sur la révolution; cette autre tradition critique pose la question: “Qu'est-ce que c'est que notre actualité? Quel est le champ actuel des expériences possibles?” Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agira de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes, et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci: on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.” (FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II. Op. cit.* p.1506-1507). A “ontologia do presente” está na continuidade do “diagnóstico” da arqueologia, do “diagnóstico do presente” (Cf. FOUCAULT, M. “Foucault répond à Sartre”. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I. Op. cit.* p.693). Todavia, nos anos 60, o diagnóstico do presente não se filia em Kant, filia-se em Nietzsche: “Mais, à propos de Nietzsche, nous pouvons revenir à votre question: pour lui, le philosophe était celui qui diagnostique l'état de la pensée.” (FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un philosophe?. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II. Op. cit.* p.581).

<sup>29</sup> “Je veux concentrer mon étude sur ce qui nous arrive aujourd'hui [...] il y a, dans notre société et dans ce que nous sommes, une dimension historique profonde [...] Nous sommes inextricablement liés aux événements discursifs. En un sens, nous ne sommes rien d'autre que ce qui a été dit, il y a des siècles, des mois, des semaines...” (FOUCAULT, M. Dialogue sur le pouvoir. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II. Op. cit.* p.469.)

maiores. [...] Com o lado que se ocupa da determinação de como assegurar que uma proposição seja verdadeira temos as raízes da grande tradição da filosofia ocidental que gostaria de chamar *analítica da verdade*. Do outro lado, ocupada com a importância de dizer a verdade, saber quem é capaz de dizer a verdade e porque é que devemos dizer a verdade, temos as raízes do que poderíamos chamar a tradição crítica do Ocidente<sup>30</sup>.

Dois lados da problematização da verdade, dupla tradição, que também podem ser compreendidos enquanto oposição entre filosofia (“forma de pensamento que interroga e determina as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade”) e espiritualidade (“investigação, prática, experiência pelas quais o sujeito opera sobre si próprio as transformações necessárias para aceder à verdade”). Oposição rigorosa, por exemplo, em Descartes, para quem as condições de acesso do sujeito à verdade – “condições formais, objetivas, regras formais de método, estrutura do objeto a conhecer” – se definem no interior do conhecimento e não no da espiritualidade<sup>31</sup>. E não rigorosa, por exemplo, em Hegel, herdeiro da *Aufklärung* e também da velha questão da espiritualidade:

---

<sup>30</sup> “And I would say that the problematization of truth which characterizes both the end of Presocratic philosophy and the beginning of the kind of philosophy which is still ours today, this problematization of truth has two sides, two major aspects. [...] With that side which is concerned with determining how to ensure that a statement is true we have the roots of the great tradition in Western philosophy which I would like to call the “analytics of truth”. And on the other side, concerned with the importance of telling the truth, knowing who is able to tell the truth, and knowing why we should tell the truth, we have the roots of what we could call the “critical” tradition in the West” (FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. *Op. cit.* p.170-171). Evidentemente, apesar das raízes, as diferenças históricas não se esbatem. Por exemplo, em relação à reflexão do presente, Foucault salientará diferenças entre Platão – que no *Político* representa o presente enquanto pertencendo a uma certa idade do mundo –, Agostinho – cuja hermenêutica histórica interroga o presente para tentar decifrar nele os sinais anunciadores de um evento próximo –, Vico – que na *Scienza Nuova* analisa o presente como ponto de transição para a aurora de um novo mundo – e Kant – que em *Was ist Aufklärung?* questiona a pura atualidade. (Cf. FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que les Lumières?*. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001. p. 382.) De resto, sempre se tratou de salvaguardar a diferença. A “ontologia do presente”, tal como o diagnóstico, “desliga-nos das nossas continuidades, dissipa a identidade temporal”, “detona o outro e o fora”, “diz em que é que o nosso presente é diferente e absolutamente diferente do nosso passado” (cf. FOUCAULT, M. “Foucault répond à Sartre” In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. *Op. cit.* p.693), procura “saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode libertar o pensamento do que pensa silenciosamente e lhe permite pensar de outro modo”. (Cf. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. *Op. cit.* p.17).

<sup>31</sup> Cf. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. *Op. cit.* p.16-17.

Reconsiderem toda a filosofia do século XIX – enfim, quase toda: Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Krisis*, Heidegger também – e verão como também nela, seja desqualificada, desvalorizada, criticamente visada ou, pelo contrário, exaltada [...] o conhecimento – o ato de conhecimento – permanece ligado às exigências da espiritualidade. [...] essa filosofia do século XIX, que é, com efeito, uma filosofia que coloca, pelo menos implicitamente, a mui velha questão da espiritualidade, reencontra, sem o dizer, o cuidado do cuidado de si<sup>32</sup>.

Espiritualidade face à qual Foucault posiciona ambigualmente a *Aufklärung*: Pois bem, “creio que temos aí [Foucault refere-se a um trecho do *Fausto* de Goethe] a última formulação nostálgica de um saber da espiritualidade que desaparece com a *Aufklärung* e a saudação triste ao nascimento de um saber de conhecimento”. O manuscrito tem uma frase de conclusão que Foucault recusa pronunciar: “E se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a Fenomenologia faz passar ao absoluto!) é interrogar isso sobre o qual repousa o nosso sistema de saber objetivo, é também a de interrogar isso sobre o qual repousa a modalidade da experiência de si”<sup>33</sup>.

Expressivo silêncio de Foucault. A particularidade de Nietzsche, “ser grego e *Aufklärer*”, não é, afinal, única. O “*êthos* filosófico” de *Qu’est-ce que les Lumières?* manifesta-a. Assim como o grande problema da filosofia ocidental, no qual vemos outra variação do dilema a que, afinal, talvez não se tenha escapado:

---

<sup>32</sup> “Reprenez toute la philosophie du XIX siècle – enfin presque toute: Hegel en tout cas, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*, Heidegger aussi – et vous verrez comment précisément là aussi, qu’[elle] soit disqualifiée, dévalorisée, critiquement envisagée ou au contraire exaltée comme chez Hegel, de toute façon la connaissance – l’acte de connaissance – demeure liée aux exigences de la spiritualité. [...] cette philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est bien en effet une philosophie qui pose, implicitement au moins, la très vieille question de la spiritualité, et qui retrouve sans le dire le souci du souci de soi.” (FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Op. cit. p.29-30).

<sup>33</sup> “Eh bien je crois qu’on a là la dernière formulation nostalgique d’un savoir de spiritualité qui disparaît avec l’*Aufklärung*, et le salut triste à la naissance d’un savoir de connaissance. [...] Le manuscrit porte ici une phrase de conclusion, que Foucault renonce à prononcer: «Et si la tâche laissée par l’*Aufklärung* (que la *Phénoménologie* fait passer à l’absolu), c’est d’interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d’interroger ce sur quoi repose la modalité de l’expérience de soi” (FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Op. cit. p.467).

[...] é esse o problema da filosofia ocidental: como é que o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de experiência para o sujeito; como é que pode haver um sujeito de conhecimento que se dá o mundo como objeto através de uma *tekhnê* e um sujeito de experiência de si, que se dá esse mesmo mundo sob a forma radicalmente diferente do lugar da experiência?<sup>34</sup>

## 2. A questão da *Aufklärung*

Mais de vinte anos depois da *Introduction à l'Anthropologie*, no texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, em um comentário acerca dos opúsculos de Kant sobre a filosofia da história, Foucault esclarece que com este texto sobre a *Aufklärung* pela primeira vez a filosofia problematiza sua própria atualidade discursiva. “Se fizer a pergunta: Vivemos em uma época esclarecida? A resposta é: não. Mas, vivemos em uma época do esclarecimento”<sup>35</sup>. Nesta lógica argumentativa, Foucault retoma a questão da filosofia crítica kantiana, ressaltando a ligação estreita entre Kant e a Modernidade, destacando a permanência, desde Kant, da obrigação da crítica:

O que me parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que acontece hoje? O que é esse “agora” no interior do qual estamos uns e outros e quem define o momento em que escrevo?<sup>36</sup>

Foucault visualiza o problema central da filosofia moderna na *Aufklärung*, colocando a questão: o que é a filosofia moderna? Ela é a responder à questão lançada com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?* Mas afinal, o que Kant quer dizer com a expressão

---

<sup>34</sup> “[...] c’est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d’épreuve pour le sujet; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d’expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d’épreuve?” (FOUCAULT, M. *L’héréméutique du sujet*. Op. cit. p.467. Itálico nosso).

<sup>35</sup> “Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung” (KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* AA. VIII:40).

<sup>36</sup> Cf. FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984] In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II*. Op. cit. p.1506-1507.

*Aufklärung*? Para Foucault, Kant define a *Aufklärung* como algo negativo, como uma saída ou uma solução. A *Aufklärung* constitui-se em um processo que nos libertaria do estado de menoridade (*Unmündigkeit*). “*Aufklärung* é a saída do homem de sua própria menoridade culpada”<sup>37</sup>. Ela é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão. Aqui é importante salientar que a saída apresentada por Kant é vista por Foucault como ambígua, pois se caracteriza como um processo em vias de se desenrolar, mas também como uma tarefa e uma obrigação.

O filósofo francês defende que Kant está vinculado à Modernidade porque foi um dos primeiros pensadores a analisar filosoficamente um acontecimento histórico, a pôr o presente em questão, quando se perguntou em seu famoso texto de 1784 acerca da “questão de seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas o seu pertencimento a um certo ‘*nós*’, a um nós que se relacione com um conjunto cultural característico de sua própria atualidade”<sup>38</sup>. Contudo, é coerente ter em mente que o primeiro filósofo associado à questão da atualidade foi, de fato, Nietzsche, com a sua atividade de diagnóstico. O mesmo Nietzsche que é contraposto a Kant nas últimas páginas da *Introduction à L’anthropologie* de Kant – Infelizmente, não temos abertura para, neste trabalho, reforçar, clarificar e justificar mais incisivamente a observação sobre o diagnóstico de Nietzsche. Ademais, o próprio Foucault refere-se a outros filósofos na sua relação ao presente: Platão, Santo Agostinho, Vico, entre outros.

Remetendo à interrogação filosófica inaugurada por Kant, Foucault problematiza a relação entre a historicidade do sujeito, o presente em que vive, e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo, como sujeito de seu próprio esclarecimento. Nas palavras do autor:

---

<sup>37</sup> “*Aufklärung* ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit” (KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* AA. VIII:35). Segundo Foucault, por “menoridade” Kant entende “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão” (Cf. FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984] In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II. Op. cit.* p.1506-1507).

<sup>38</sup> Idem, ibidem.

É este *nós* que está a caminho de tornar-se para o filósofo o objeto de sua própria reflexão; e por isso mesmo se afirma a impossibilidade de fazer a economia da interrogação para o filósofo acerca de seu pertencimento singular a esse nós. Tudo isso, a filosofia como problematização de uma atualidade e como interrogação para o filósofo dessa atualidade da qual faz parte e em relação à qual tem que se situar, poderia caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade<sup>39</sup>.

Foucault coloca-se como herdeiro desta modernidade e, portanto, do projeto da *Aufklärung*. Não obstante, reitera seu ponto de vista próprio, afirmando que há na filosofia moderna e contemporânea outro tipo de questão, outro modo de interrogação crítica que se viu nascer justamente na questão da *Aufklärung*.

No entendimento de Foucault, o corte epistemológico instituído com a crítica kantiana não pode ser efetivamente superado porque a modernidade não é pensada como uma época, cujo fim poderia ser decretado, mas como uma atitude que, como tal, não tem época. O projeto da *Aufklärung* é atemporal e intimida a qualquer instante e espaço a questão se somos ou não esclarecidos. A filosofia crítica tem a obrigação ética de reatualizar permanentemente a crítica como atitude, instituindo novas rupturas.

A tarefa específica da filosofia crítica seria a reflexão sobre os limites, mas a noção foucaultiana de limite rompe, novamente, com a perspectiva transcendental e normativa de Kant. Enquanto, em Kant, os limites são entendidos como a fronteira intransponível do conhecimento que não poderia ser ultrapassada sob o risco de ir além das prerrogativas legítimas da razão humana; Foucault pensa o limite como a transgressão necessária, como destruição de falsas evidências e rompimento radical com hábitos instituídos de pensamento.

A noção de limite, portanto, é vista por Foucault de forma oposta à da filosofia transcendental de Kant. Foucault põe de cabeça para baixo a crítica kantiana ao renunciar ao sujeito transcendental, substituindo as condições formais de possibilidade da experiência por condições históricas de possibilidade. Outrossim, poderíamos dizer

---

<sup>39</sup> Idem, *ibidem*.

que Foucault faz a crítica caminhar do universalismo para o relativismo, do formalismo para o historicismo, inventando uma filosofia de risco.

Certamente, Foucault é um pensador que se interessa pelos fundamentos da racionalidade. Essa preocupação surge na filosofia do século XVIII. Nesse cenário, a questão: O que é a *Aufklärung*? à qual Mendelssohn, Kant e outros<sup>40</sup> deram uma resposta, e que vai revelar a filosofia sob dois aspectos, a saber: a filosofia como figura determinante de uma época e a filosofia como princípio de deciframento de toda sucessão histórica. Estes dois aspectos constituem a interrogação acerca do momento presente, uma vez que a história aparece como um dos maiores problemas filosóficos, do qual a filosofia não mais se separa.

### 3. O neologismo governamentalidade

A pergunta *Was ist Aufklärung?* é a problematização que orienta o diagnóstico da filosofia de Foucault para uma ontologia do presente. Ao que parece, enquanto Kant pensa o seu presente a partir do conceito de *Aufklärung*, Foucault alicerça sua genealogia crítica no conceito de governamentalidade. Portanto, o conceito cunhado por Foucault surge como uma estratégia de poder voltada para governar, conduzir as condutas dos outros e a sua própria conduta.

A governamentalidade constitui-se em uma ferramenta de pesquisa, em uma lente que permite enxergar como operam os dispositivos de seguridade, um campo estratégico de relações de poder (dispositivo poder-saber). Podemos entendê-la como a articulação entre a dimensão política e a dimensão ética, pois até 1979 o conceito aparece em Foucault como uma estratégia para governar os outros (processo de governamentalização do Estado) e nos anos 80 aparece como uma estratégia para governar a si mesmo.

O termo governamentalidade deriva da tradução da língua francesa. Na aula de 1<sup>a</sup> de fevereiro de 1978<sup>41</sup>, quarta aula do curso

---

<sup>40</sup> Ver: J. Hamann, C. Wieland, A. Riem, J. Herder, G. Lessing, J. Erhard e F. Schiller. (Cf. BAHR, Ehrhard (Hrsg.). *Was ist Aufklärung?* Thesen und Definitionen. Stuttgart: Reclam, 1974).

<sup>41</sup> A primeira versão da aula foi publicada na revista italiana *Aut-aut*, n. 167-168, set.-dez, 1978; posteriormente reproduzida em *Actes*, n. especial 54, *Foucault hors le murs*, verão de 1986, p.6-15, e novamente reproduzida

*Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978), Foucault propõe três definições para a palavra governamentalidade, a saber:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por objetivo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”<sup>42</sup>

Ao longo da história do pensamento político e filosófico da humanidade o poder sempre teve um destaque enquanto tema de reflexão e debate. Foucault subverte a lógica de como o conceito de poder era até então pensado. Ao invés de perguntar: o que é o poder? O filósofo traz a tarefa crítica de nos questionar: como se exerce o poder? Assim, não faz mais sentido falar de “poder”, no singular, mas como um campo de múltiplas “relações de poder”. Seguindo esta linha de raciocínio, não há uma sociedade sem relações de poder. Foucault propõe que estas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos indivíduos.

O termo “conduta”, apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos

---

em *DE III*, n. 239, p.635-657, com o novo título de *La gouvernamentalité*. Na versão brasileira, Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.117-153.

<sup>42</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. *Op. cit.* p.143-144.

estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício de poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é da ordem do governo.

Entendido isso, talvez a ligação visceral entre poder e governamentalidade se consolide a partir do conceito de “governo”. Para Foucault governar é estruturar o campo de ação dos outros. Seguindo esta lógica, as relações de poder não são da ordem “[...] da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”<sup>43</sup>.

É importante retroceder na história e analisar o que Foucault está querendo dizer com a palavra “governo”, uma vez que o conceito foi se constituindo de diferentes formas com o passar do tempo. Foucault apresenta a origem da modalidade pastoral do poder, trazendo todo o histórico do pastorado enquanto derivação do Oriente, especialmente da sociedade hebraica, e a forma como este é introduzido no Ocidente pelo cristianismo<sup>44</sup>. Em *O sujeito e o poder* Foucault traz quatro características do poder pastoral, defendendo que este orienta para a salvação. Contudo, o poder pastoral não é uma invenção cristã, mas uma apropriação do cristianismo que foi se transformando ao longo dos séculos III ao XVII no âmbito interno da instituição Igreja.

Nos séculos XV e XVI há uma crise geral do pastorado. A problemática acerca da maneira de se governar, de conduzir e se conduzir acompanha o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e as novas estruturas políticas que estavam emergindo:

Uma importante transformação nas ‘artes de governar’ começa a acontecer desde o final do século XVI até a primeira metade do século XVIII. Essa transformação está ligada à

---

<sup>43</sup> Cf. FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder” [1982]. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.273-295.

<sup>44</sup> Para Foucault, o cristianismo é um exemplo único na história. Trata-se do processo pelo qual uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, almejando governar a vida dos homens e conduzi-los à vida eterna e à salvação.

emergência da “razão de Estado”. Passa-se de uma arte de governar cujos princípios foram tomados de empréstimos às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, liberdade, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões refletidas, etc.) a uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado<sup>45</sup>.

Foucault aponta quatro características da evolução do pastorado – tecnologias de poder: 1. responsabilidade geral e individual sobre o rebanho; 2. garantir a obediência a sua vontade que é lei; 3. forma de conhecimento individualizado entre o pastor e o rebanho e, 4. a renúncia aos desejos do indivíduo. Este quarto aspecto da evolução do pastorado é considerado pelo autor talvez o mais importante, uma vez que, todas essas técnicas cristãs têm o objetivo de levar os indivíduos a trabalhar por sua própria “mortificação” neste mundo, trabalhar paradoxalmente no abandono de si mesmo:

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar estes dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelam verdadeiramente demoníacas<sup>46</sup>.

Para o poder pastoral o governo era algo distinto do sentido utilizado no poder governamental, ou seja, enquanto o primeiro apresentava uma racionalidade centrada no pastorado, o segundo traz uma racionalidade centrada na Razão de Estado. No entanto, é importante salientar que esta relação não é tão simples, pois o Estado moderno ocidental combina as técnicas de individualização aos processos de totalização, criando uma nova forma de poder pastoral.

---

<sup>45</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.81-86.

<sup>46</sup> Cf. FOUCAULT, M. Omnes et singulatim: uma Crítica da Razão Política [1981]. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p.355-385.

Neste momento histórico, o poder pastoral que por séculos esteve ligado à instituição religiosa, dissemina-se pela rede social, encontrando apoio em diversas instituições. No entendimento de Foucault, ao invés de dois poderes (pastoral e político), ligados e muitas vezes atuando como rivais, há “uma ‘tática’ individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação e dos empregadores”<sup>47</sup>. Assim, se no século XVIII ocorre o fim da era pastoral, porém não podemos esquecer que o poder pastoral continua atuando e talvez não nos libertaremos mais dele.

### Considerações finais

O pensamento foucaultiano possibilita traçar alguns pontos em comum e denunciar como a Modernidade se apropriou e transformou certos mecanismos do pastorado cristão. Pensamos ser importante retomar outra característica do biopoder: ele é, ao mesmo tempo, um poder individualizante e totalizante. Indivíduo e massa serão as duas unidades sobre as quais esse tipo de poder irá incidir.

No que diz respeito ao neologismo foucaultiano, a governamentalidade é uma instrumentação voltada para a gestão dos indivíduos. No entanto, as individualidades devem estar em referência à noção de população. Trata-se de salvar a população no sentido mundano do termo, assegurá-la contra os perigos internos e externos, ordená-la, garantir seu bem-estar e seu desempenho, fazendo crescer e multiplicar as forças sociais. Curiosamente, tal é já a característica fundamental, a função, da consciência prática de *Histoire de la Folie*. A governamentalidade irá se desenvolver como uma razão de Estado e terá como princípio não o fortalecimento do monarca, mas o fortalecimento do próprio Estado. Para Foucault, foi justamente no momento histórico em que o Estado começava a praticar seus maiores massacres que ele também começou a se preocupar com a saúde física e mental dos indivíduos. Esta arte de governar implica um saber que não é meramente a justiça mas, sim, uma ciência de governo, um conhecimento sobre as forças do Estado, sua capacidade e os meios de desenvolvê-la.

---

<sup>47</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*. Op. cit. , p.238.

A razão de Estado encontrará apoio em diversas instituições. Se o biopoder irá se desenvolver primeiro em seu polo individualizante – a disciplina – e mais tarde em seu pólo massificante – controles reguladores –, foi a partir de uma preocupação em torno da população que essas disciplinas ganharam maior importância. É preciso, para isso, dar à palavra “governo” a significação ampla que tinha no século XVI.

Um dos aspectos mais importante da governamentalidade é o fato de se dirigir aos cidadãos “livres”. A concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política moderna. Embora a relação de governo não seja propriamente bélica, uma não exclui a outra: as lutas que Foucault faz corresponder ao seu pensamento serão em torno da governamentalização da vida.

Ao que parece, o objetivo de Foucault é criticar as racionalizações políticas, não virar as costas ao projeto moderno e, nem ir contra ele. Foucault pretende colocar em xeque a ideia iluminista. É somente tornando-se capaz de questionar seus próprios efeitos de poder e de reconhecer a mutualidade entre saber e poder, que a crítica poderá se tornar imanente e reflexiva. É por essa razão que a crítica é redefinida por Foucault como uma atitude e não como proposição de valores e normas universais.

Enquanto a crítica para Kant tem a função de conduzir o homem ao estado de *maioridade*, libertando-o das ilusões transcendentais que o aprisionam, a crítica empregada por Foucault, crítica genealógica, relança o empreendimento kantiano, introduzindo novos conceitos e métodos de investigação, a fim de operacionalizá-los para enfrentar os desafios de um presente em mutação. Neste sentido, o kantismo de Foucault constitui uma tentativa de síntese entre o formalismo das condições de possibilidade e um historicismo radical<sup>48</sup>. De modo que a crítica torne-se desmistificação e transgressão permanente, em vez de apenas legitimar o que já existe.

Talvez Foucault faça a crítica das políticas da verdade com Kant numa mão e Nietzsche na outra, procurando uma síntese entre os dois lados, se é que isso é possível. O kantismo de Foucault é um “kantismo

---

<sup>48</sup> Ao menos é o que aponta o prefácio de *Naissance de la clinique*. Não obstante, em *L'archéologie du savoir* é explícito a pendência para o lado da história. Este é um dos temas latentes para um estudo futuro.

para além de Kant”. Se é fato que Foucault vê em Kant um filósofo que pensa sua época como tema filosófico, por outro, não podemos esquecer que, enquanto Kant busca responder quem somos nós enquanto sujeitos esclarecidos, Foucault tenta justamente rejeitar o que somos, pois entende que o que somos é algo distinto do visto por Kant.

## Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. Du contenu dans la pensée de G. W. Hegel. In: ALTHUSSER, L. *Écrits Philosophiques et Politiques*. Paris: Atock/IMEC, p. 59-246. Tome 1.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- FOUCAULT, M. Dialogue sur le pouvoir [1978]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. Foucault répond à Sartre [1968]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1978.
- FOUCAULT, M. La pensée du dehors [1966]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1978.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder [1982]. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, M. Omnes et singulatim: uma Crítica da Razão Política [1981]. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. *Préface à la transgression*. Paris: Critique, 1963.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un philosophe? [1966]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? [1984]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

- FOUCAULT, M. Une histoire restée muette [1966]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1978.
- FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II - L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, Paris : Vrin, 2008.
- FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- FOUCAULT, M. La recherche scientifique et la psychologie [1957]. In: DEFERT, D; EWALD, F. (Orgs.). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1978.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer, 1967.
- KANT, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

### **3. Os conceitos de racionalidade e historicidade em Foucault como elementos para sua ontologia do presente**

*Mateus Weizenmann<sup>1</sup>*

#### **Introdução**

A filosofia de Foucault encontra-se na esteira de um projeto de modernidade costumeiramente atribuído a Kant. Ao propor a permanente crítica da razão, o francês, assim como o filósofo de Königsberg, pretendeu pôr em marcha a tarefa do Esclarecimento de ampliação da autonomia individual. De acordo com o receituário kantiano, somente com a abertura de um tribunal capaz de definir os limites legítimos para os julgamentos da razão se poderia vicejar gradientes maiores de liberdade. Foucault, de forma análoga, compreendeu a importância de julgar os limites do conhecimento como tarefa imbricada a este fim. Seu projeto, no entanto, aquém da demarcação de fronteiras e da credibilidade iluminista atribuída a um modelo estrito de racionalidade, visou problematizar os valores correntes, o estatuto da razão, os paradigmas de verdade e os modos de se construir padrões comportamentais aos sujeitos.

Uma diferença entre ambos encontra-se na exaltação de uma racionalidade formal e universal para o alemão, diferente da perspectiva de Foucault, na qual a razão é permeada pela história e a

---

<sup>1</sup> Bacharel e licenciado em Filosofia (UCPEL) e mestre em Ética e Filosofia Política (UFPEL).

cultura, obliterando uma possível universalidade atribuída ao conceito, e permitindo a projeção de pontos de ultrapassagem possíveis aos limites impostos. O *a priori* transcendental kantiano é por Foucault revogado em nome de um apriorismo histórico, cuja herança deve, sobretudo, a Nietzsche. Com sua recusa, Foucault entreviu o terreno da verdade como campo de batalha sobre o qual regras discursivas determinam os objetos e as formas do conhecimento, cotejando a razão como elemento fluído e, coerentemente, segmentado por uma história descontínua. Através destas ferramentas, traduzidas na crítica tanto das noções de progresso, quanto do assentimento de uma teleologia histórica que linearmente se realiza no tempo, pretendeu reabilitar o sujeito, sem se ater aos modelos cristalizados pela tradição.

No presente artigo, a razão e a história são observadas como instâncias fortemente entrelaçadas na formulação conceitual de Foucault. De modo imanente à sua obra, com ele procura-se resgatar a temática estabelecida pelo filósofo, sobretudo em seus escritos da década de sessenta e na passagem para a sua genealogia, como prerrogativas necessárias para a construção de uma ontologia do presente, que se manteve em percursos ulteriores. Neste ínterim, o mesmo se divide em duas partes, a primeira destinada a discorrer sobre a imbricação conceitual dos referidos conceitos, que se descortina sob a forma das noções de descontinuidade e acontecimento; e a segunda, à apreciação do itinerário de sua tese doutoral *História da loucura na Idade Clássica*, sobre a qual se pretendeu retratar o diferencial da historiografia adotada pelo filósofo, bem como a maleabilidade que o mesmo atribui à razão e aos discursos de verdade.

### **Descontinuidade e acontecimento contra o universal e o teleológico na análise dos conceitos de razão e história**

Em seu percurso intelectual, Foucault, desde suas primeiras publicações, revela forte interesse pelo lugar do espúrio, do irracional e derrisório, atribuídos aos gestos, ideias e comportamentos humanos em seu devir, definidos por discordância às prototípicas

racionalidades e aos sujeitos a elas condicionados<sup>2</sup>. No desenvolvimento de suas pesquisas, o filósofo revela bem mais do que classificações epistemologicamente pautadas por uma canonizada “razão benfazeja” que se identificaria com a verdade, à medida que entrevê a ação de imperativos morais e políticos que mantêm formas de vida cindidas ou apagadas em nome de ordens historicamente dadas. Tal premissa lhe permite atribuir caráter positivo ao diferente, ao marginal, na produção dos saberes, e destacar, desde seus escritos dos anos cinquenta, e, sobretudo, nos decênios ulteriores, profunda descrença às ortodoxias racionalistas, estendendo o horizonte da razão aos confins de suas bases sociais, para nelas encontrar seu caráter violento e aleatório<sup>3</sup>. Sob esta perspectiva, o filósofo problematiza as normatividades nos campos da epistemologia e da moral, e visa, através do diagnóstico de suas zonas-limites, explorar espaços de liberdade para a construção de uma genuína estética de si para os sujeitos, pautada na crítica perene do que nos constitui como indivíduos a cada presente.

Em *A ordem do discurso*, aula inaugural proferida no *Collège de France* em dezembro de 1970, Foucault enuncia a hipótese de que os discursos de verdade, enquanto produções pontualmente localizadas, encontram-se submetidos a um corolário de regras erigidas em razão dos perigos iminentes que comportaria a livre expressão.

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2006a, p. 8-9).

---

<sup>2</sup> Conforme François Dosse, na consideração de uma razão histórica: “Michel Foucault faz ressurgir o esquecido, o recalado da razão e abre assim para uma nova sensibilidade histórica que já não é mais a da valorização dos heróis (que estão cansados), nem a da glorificação dos réprobos (a dialética ficou tolhida em seus nós em 1956), mas a dos esquecidos da história, investigados em todos os seus traços atrás dos muros onde a razão os encerrou (DOSSE, 2007, p. 169).

<sup>3</sup> Esta afirmação pode ser fundamentada desde a publicação de *Doença Mental e Personalidade*, obra na qual Foucault esboça uma crítica às perspectivas de apreensão da loucura pelo discurso científico. Nos anos seguintes o filósofo segue percorrendo, de *História da Loucura na Idade Clássica* até *As palavras e as coisas*, a arqueologia dos discursos de verdade sustentados por meio da rejeição de outras formas discursivas, em uma trama que faz objeto o indivíduo louco.

A sentença revela um entrelaçamento de razões paradigmáticas com certos mecanismos de poder, que visam obliterar a força dos antagonismos nos discursos correntes. Tal suposição, percebida em trabalhos anteriores ao mencionado opúsculo, impulsiona o exercício de um diagnóstico crítico, desenvolvido pelo filósofo como estratégia de ação no curso de sua arque-genealogia. Com este, Foucault destacou a cumplicidade entre os conceitos de razão e história, no qual o primeiro, não raro, reflete uma estrutura pretensamente estanque, associada a fins preestabelecidos e consonantes a um plano meta-histórico, que lhe permite silenciar ou colonizar as diferenças inerentes ao discurso. Dispostos a fim de respaldar um horizonte moral e político que sua associação perfaz, a mencionada cumplicidade elabora as fronteiras do dizer verdadeiro. Neste ínterim, a definição dos limites entre o normal, o patológico, o lícito e o ilícito, sob um modelo estrito de racionalidade uníssona, a ser realizada em um tempo linear em progressão ascendente, cria a falsa noção de objetos de conhecimento e valores em si existentes, cuja história e o aprimoramento da razão somente viriam revelar.

Em afirmação coerente às teses apresentadas pelo filósofo no *Collège de France* no que tange à construção de verdades, Veyne situa o posicionamento crítico de Foucault:

Para Foucault, assim como para Nietzsche, William James, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking e muitos outros, cada um com seu próprio ponto de vista, o conhecimento não pode ser espelho fiel da realidade; da mesma maneira que Richard Rorty, Foucault também não crê nesse espelho, nessa concepção “especular” do saber; para ele, o objeto, em sua materialidade, não pode ser separado das molduras formais por meio das quais o conhecemos, e que ele, com uma palavra mal escolhida, chama de discurso (VEYNE, 2011, p. 16).

O empreendimento de Foucault certamente não visa negar a existência empírica de elementos comuns à vida humana, mas circunstanciar o aparecimento de suas representações, de modo que nenhuma verdade cabal possa ser expressa com pretensões para além do universo fenomênico, tampouco depreender-se de sua história. Neste arcabouço, ressalta que a vigência de regularidades epistemológicas define as fronteiras do dizer verdadeiro e a percepção

dos fenômenos. As noções de conhecimento e racionalidade postas em evidência, portanto, se coadunam a uma historicidade que, estando em perpétuo fluxo, encontra-se imbuída por normatividades dominantes em cada uma de suas estações ou zonas discursivas, que dão o tom à colocação de métodos e objetos de saber possíveis. Conforme Veyne, para o filósofo de Poitiers:

A cada época, os contemporâneos estão tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um *dizer verdadeiro*, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde (VEYNE, 2011, p. 25).

Seguindo a referida diretriz, a problematização das formas de saber pretensiosamente sustentadas como verdades irrevogáveis e a colocação da suspeita quanto às prototípicas subjetividades ancoradas no discurso normalizador das ciências, que desagregam e classificam de antemão a sociedade entre indivíduos bons e maus, normais ou patológicos, se convertem em pontos nodais de um compromisso ético assumido pelo filósofo. Ao trilhar sua arqueologia e sua genealogia, importante passo, neste sentido, será a elisão dos universais, instituída como estratégia para tentar auscultar nos corpos submetidos a regimes de verdade, as regras e interesses que dirigem nosso saber, e as percepções e processos de individuação que deles decorrem. Para Foucault, com a colocação destes pretensos universais à prova, é então vicejada a busca de seus pontos de ultrapassagem, empreendimento que visa constituir liberdades menos ilusórias para os sujeitos, modulados através da verdade, do poder e da norma.

Como seguimento compatível a essas premissas, Edgardo Castro aponta, ao menos em parte, um dos objetivos do autor de *As palavras e as coisas*, quando afirma que “a relação entre o sujeito e a história constitui, sem lugar a dúvidas, o eixo em torno do qual se pode compreender toda a sua produção intelectual, desde as primeiras até as últimas obras” (CASTRO, 2009, p. 203). Na curta, mas densa afirmação, o comentador tanto destaca um método de trabalho, ou modo empregado por Foucault de abordar problemas filosóficos, o de

valer-se da história como chave de acesso ao que costumeiramente tomamos como o “ser do sujeito” ou sua “razão de ser”, quanto sinaliza certa unidade às incursões aparentemente dispersas, empreendidas pelo filósofo no curso de aproximadamente três décadas de intensas investigações<sup>4</sup>.

A síntese destacada pelo argentino leva a uma questão tornada problemática para alguns leitores e críticos, que entreviram na abordagem histórica de Foucault um afastamento da filosofia, definindo-o como historiador e literato, com o objetivo de purgá-lo do rol dos grandes pensadores da filosofia ocidental e, assim, desmerecer seu legado. Às destacadas atitudes, poder-se-ia questionar a razão de seu incômodo. O que torna seu discurso um perigo? A que ordenamentos obedecem estes discursos que pretendem fixar limites rígidos para a filosofia, a história e às demais áreas do conhecimento, de modo a inibir a fluidez de fronteiras e o aberto diálogo entre os saberes?

Para discorrer sobre as questões levantadas pode-se começar tratando deste mal estar sentido pelos que professam uma forma de fazer filosofia que carrega a pretensão de se acercar da “verdade”, na qual esta é tomada como elemento, embora dificilmente atingível em sua plenitude, *ad infinitum* à espera da decifração dos homens. Esta forma de “verdade”, para Foucault inócua ao exercício da filosofia, é o que o francês denomina como um exercício *apofântico*<sup>5</sup>, em contraste com a noção de *acontecimento*<sup>6</sup> presente em suas análises. Com esta, o filósofo pretendeu extravasar os limites preestabelecidos do discurso corrente, romper falsas continuidades e filiações conceituais, e desfazer-se do horizonte linear e finalístico que tanto conforto trouxe

---

<sup>4</sup> O conjunto das pesquisas de Foucault é costumeiramente dividido em três etapas que correspondem, temporalmente, às décadas de sessenta, setenta e oitenta do século XX, em cujas nuances são refletidas preocupações temáticas e métodos de trabalho aglutinados sob as denominações de arqueologia, genealogia e ética, respectivamente. Enquanto a primeira destaca as condições epistemológicas que erigiram a noção moderna de sujeito e tornaram possíveis as ciências humanas, e a segunda destaca as imbricações entre as tramas micropolíticas e a produção de discursos de verdade, a terceira trafega pelo temário de uma estética de si como possibilidade libertária em face às construções impostas aos indivíduos.

<sup>5</sup> O termo tem origem no grego ἀποφαντικός, empregado para designar, conforme Abbagnano, o que é “declarativo ou revelador. Aristóteles chamou de apofântico o enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso e considerou que esse tipo de enunciado é o único objeto da lógica” (ABBAGNANO, 2015, p. 83).

<sup>6</sup> Conforme Abbagnano: “Um fato ou evento que tem certo caráter acidental ou fortuito ou, pelo menos, do qual não se pode excluir este caráter” (ABBAGNANO, 2015, p. 15).

e traz ao ser humano, enquanto lhe confere um sentido para a história e o coloca no enalço de uma teleologia do ser, visada para além de sua materialidade.

Adotando posição nominalista e anti-metafísica, Foucault utiliza a história como recurso a quem de uma projeção ascendente da verdade, tomando-a, outrossim, como instrumento para o inquérito das pretensões de discursos sinalizados como verdadeiros, em face às contingências próprias ao devir dos tempos. Em seu artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, o filósofo expressa importante crítica ao historicismo, conforme segue:

Esta história dos historiadores constrói para si um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende tudo julgar de acordo com uma objetividade apocalíptica; isso porque ela supõe uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma. Se o sentido histórico se deixa dominar pelo ponto de vista supra-histórico, a metafísica pode então retomá-lo por sua conta e, fixando-o sob as formas de uma ciência objetiva, impor-lhe seu próprio “egípcianismo”. Em contrapartida, o sentido histórico escapará da metafísica para se tornar o instrumento privilegiado da genealogia se ele não se apoia em nenhum absoluto (FOUCAULT, 2003b, 26-27).

Em se tratando de exercer uma crítica a um consórcio imposto entre uma racionalidade pensada como critério de verdade e a história como sinal, balizamento e prova de um suposto reino dos fins; e, em consonância à crítica de Nietzsche, Foucault encontra nos estruturalistas, na etnologia e nas epistemologias de Bachelard e Canguilhem, subsídios para repensar os conceitos de razão e história e, assim, constituir uma historiografia das *verdades acontecimento*. No curso *O poder psiquiátrico*, de 1974, o filósofo sinaliza, mais uma vez, seu projeto no tocante a esta imbricação conceitual, destacando o que entende por este modelo positivo de verdade que aparece em suas obras:

Eu gostaria de fazer valer a verdade-raio contra a verdade-céu, isto é, mostrar por um lado como esta verdade-demonstração (...) identificada, grosso modo, em sua tecnologia, com a prática científica (...), deriva na realidade da verdade-ritual, da

verdade acontecimento, da verdade-estratégia, como a verdade-conhecimento no fundo não passa de uma região e de um aspecto, um aspecto que se tornou pletórico, que adquiriu dimensões gigantescas, mas um aspecto ou uma modalidade, mais uma vez, da verdade como acontecimento e da tecnologia dessa verdade-acontecimento. Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade (FOUCAULT, 2006c, p. 305-306).

O vínculo entre as noções de verdade com a história e as malhas do poder, que respalda ou derroga determinados modelos de racionalidade, é discutido pelo filósofo em entrevista concedida a Alessandro Fontana, com acento que, mais uma vez, chancela sua crítica à metafísica. De acordo com Foucault:

A verdade é desse mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade, o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2003a, p. 12).

A sentença alberga a crítica de Nietzsche acerca de uma quimérica objetividade e unilateralidade da razão, definida por ambos como resultante de estratégias belicosas de poder, que delegam a operacionalização de uma determinada forma de saber a um *kairós*, ou condição que conjuga tempo, espaço e cultura específicos. Por outra senda, coerente ao acima inferido, extrai de Bachelard e Canguilhem a noção de zonas de racionalidade que em contextos precisos refletem diferentes nuances para os objetos de saber, o que submete os conceitos de sujeito, razão, e o próprio estatuto de cientificidade, à tessitura epistemológica em voga. Deste modo, ao

obliterar uma história sob o signo de verdades eternas progressivamente apreendidas, e cancelar tanto o legado dos referidos epistemólogos de um modelo historiográfico descontínuo, quanto das múltiplas racionalidades fornecidas pela etnologia, Foucault compreende que a adoção de um conceito de razão deve levar em conta seu caráter contingente e localizado. Esta contenda desconstrói o continuísmo historiográfico que congrega noções como as de um tempo original e de um fim para a história, e impacta o sujeito, doravante entendido, em parte, como produto, e não autêntico produtor ou portador do sentido. Sua crítica, nestes moldes, rechaça tanto o transcendental kantiano, quanto as perspectivas de leitura próprias à fenomenologia, na medida em que recusa o primado de um sujeito fundador<sup>7</sup>. Na contramão de uma história entrelaçada a uma filosofia da consciência, afere Foucault:

Se a história podia, de fato, manter o laço das continuidades ininterruptas, se ela incessantemente ligava os encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramava, em torno dos homens, de suas palavras e de seus gestos, obscuras sínteses sempre prontas a se reconstituírem, ela seria então um abrigo privilegiado para a consciência: o que ela lhe retira, evidenciando as determinações materiais, as práticas inertes, os processos inconscientes, as intenções esquecidas nos mutismos das instituições e das coisas, ela lhe restituiria sob a forma de uma síntese espontânea; ou, antes, ela lhe permitiria recuperá-la, apoderar-se novamente de todos os fios que lhe haviam escapado, reanimar todas essas atividades mortas e voltar a ser, em uma ótica nova ou restaurada, o sujeito soberano. A história contínua é o correlato da consciência: a garantia de que o que lhe escapa poderá lhe ser devolvido. A promessa de que todas essas coisas que a circundam e a ultrapassam lhe será dado um dia tornar a se apropriar delas, restaurar aí seu domínio, e encontrar o que é necessário chamar – atribuindo à palavra tudo o que ela tem de sobrecarga – sua morada. Querer fazer

---

<sup>7</sup> No prefácio à edição inglesa de *As palavras e as coisas* declara Foucault: “Se há uma abordagem que rejeito categoricamente é aquela (vamos chamá-la, de maneira geral, de fenomenológica) que dá uma prioridade absoluta ao sujeito de observação, atribui um papel constitutivo a um ato e coloca seu ponto de vista como origem de toda historicidade – essa, em suma, que desemboca em uma consciência transcendental. Parece-me que a análise histórica do discurso científico deveria resultar, em última instância, antes em uma teoria das práticas discursivas do que em uma teoria do sujeito do conhecimento” (FOUCAULT, 2008, p. 188).

da análise histórica o discurso contínuo e fazer da consciência humana o tema originário de qualquer saber e de qualquer prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. Nele o tempo é concebido em termos de totalização, e a revolução nada mais é do que uma tomada de consciência (FOUCAULT, 2008b, p. 85-86).

Com a emergência da noção de acontecimento, os conceitos de verdade, razão e sujeito, são entendidos como construções estruturadas no tempo e no espaço, e não como categorias transcendentais. Desfazendo-se das ancoragens metafísicas que os resguardam e propondo um conceito volátil para as racionalidades, sem incorrer em irracionalismo, a constituição de verdades emana de um *a priori* de caráter histórico<sup>8</sup>. Na sua primeira aula do curso *Nascimento da Biopolítica*, de 1979, o filósofo afirma:

Em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas... O historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem *a priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existem? (FOUCAULT, 2008d, p. 5).

---

<sup>8</sup> Em *A arqueologia do saber*, Foucault define o referido conceito como instância capaz de apontar as regras que licenciam determinados discursos, enquanto estruturados ao longo da história. Sua definição é do seguinte modo expressa no texto de 1969: "Quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tomar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho" (FOUCAULT, 2008a, p. 144).

O vínculo entre as noções de verdade e a quebra de planos necessários e imutáveis no curso de uma história em contínuo fluxo e sem fim determinado, modifica o entendimento entre as fronteiras do bem e do mal, e do normal e do patológico. Com base nesta premissa, Foucault pretendeu auscultar dissonantes vozes historicamente caladas, a fim de possibilitar diferentes formas de ser, pensar e agir como modos vivenciais, através de seu projeto de uma história da loucura, da criminalização, da penalidade, e da sexualidade. Para tanto, o filósofo problematizou os imperativos de ordem, razão e progresso, como pontos de cesura destinados a atender propósitos já não tão libertadores quanto prometiam as razões iluministas, postura análoga àquelas realizadas por alguns teóricos da Escola de Frankfurt. Com seu projeto, pretendeu, portanto, abrir possibilidades de reconhecimento para variadas formas de vida e, deste modo, granjear estágios menos ilusórios para a consecução da liberdade.

A posição adotada pelo filósofo, neste sentido, leva Revel a afirmar que “enquanto o logos grego não possui antônimo, a razão [para Foucault] não existe sem sua negação, isto é, sem o reconhecimento daquilo que, por diferença, a faz ser” (REVEL, 2011, p. 125). Com esta definição, a comentadora infere não haver um apriorismo inerente à mesma, restando-lhe, outrossim, cesuras que tornaram sua forma de existência real<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O caráter excludente que integra o referido conceito aponta marcada influência da crítica de Nietzsche sobre os instrumentos empregados pelo francês em sua filosofia. Assim como Nietzsche discorreu sobre o caráter aleatório dos valores tomados como absolutos e transcendentais, Foucault, por meio do empreendimento arque-genealógico, perquiriu o arcabouço conceitual da razão, valendo-se de um tramado histórico entrecortado. Entre cisões que derrogam a pretensa originalidade da razão, pôde entrever diferentes tessituras epistemológicas que, dominantes, convivem com discursos marginais ou periféricos. Como consequência, seu repertório se converteu em crítica aos imperativos morais, que em nome de determinadas formas de racionalidade puderam ser tomados como verdades para além da história, transcendendo a esfera do mundo empírico. Sobre o percurso de sua crítica afere Alves: “A pesquisa arque-genealógica é concebida como uma história subterrânea da racionalidade, um inventário documentado dos seus ‘limites’, cuja função seria pôr a descoberto as origens históricas da racionalidade aplicada ao homem enquanto objeto de saber e alvo de técnicas políticas de dominação. Porém, esta crítica não se realiza mais a partir da figura kantiana do ‘tribunal da razão’, responsável por delimitar as fronteiras e estabelecer o critério que separa o uso legítimo do uso ilegítimo da razão. Mas a crítica da razão, genealógicamente reformulada, abre mão de qualquer perspectiva transcendental ou intenção normativa, recusando-se a submeter o material histórico à lógica abstrata do conceito. Na perspectiva genealógica, é somente a partir da pesquisa histórica – documental e empírica – que a crítica imanente da racionalidade poderá se realizar, evitando o risco de cair na abstração” (ALVES, 2007, p. 34-35).

Da colocação à prova do conceito de racionalidade que remonta ao projeto crítico de Kant, com Foucault encontra-se dissipada a pretensão de um formalismo puro, porquanto a razão é tomada enquanto produto. Uma das consequências de sua análise é a derrocada do profetismo soteriológico que, para além da aposta kantiana, trafegou pelo imaginário do idealismo e do positivismo. Sobre esta formulação, Foucault destaca sua pertença ao temário crítico desdobrado pelo filósofo de Königsberg em artigo alusivo ao bicentenário da resposta à questão *Was ist Aufklärung?*, afirmando:

Se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível... A crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (FOUCAULT, 2008e, p. 347-348).

Um preâmbulo a este projeto, que orienta o conjunto de seus escritos, pode ser entrevisto em sua tese doutoral, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), donde o filósofo retrata o caráter normativo da racionalidade e os diferentes enquadramentos que envolvem o

conceito de loucura, como elemento negativo sobre o qual a razão teria sido afirmada. Através de um percurso não progressista, Foucault, no referido texto, destaca diferentes estruturas epistemológicas que teriam forjado a imagem da loucura em correlação às demandas de racionalidades postas então em voga. Tal empreendimento se traduz nos atos de: a) cancelar a ideia de que não há um objeto em si que se possa denominar como “loucura”, bem como um sujeito a ela referido, para além do horizonte discursivo em questão; b) recusar a ideia de uma razão melhor acabada a ditar verdades fora do tempo; e c) suspeitar dos normativismos éticos que se apresentam como resultantes de uma “natureza humana” e que, em seu nome, elidem possíveis formas de vida.

### ***História da loucura: Um prefácio e uma imagem da transformação dos conceitos de razão e história na arqueogenealogia de Foucault***

Com a exposição de *Histoire de la folie*, coerente ao supracitado conceito de razão fornecido por Revel<sup>10</sup>, Foucault aborda os papéis de acolhimento e rechaço aos comportamentos aquém ou além das racionalidades dominantes, esvaziando, em sua apreciação, o entendimento de uma razão anistórica. O que soçobra desta quebra são percepções construídas circunstancialmente, acomodadas em detrimento de ações que extrapolam o horizonte das ciências e dos saberes diretamente vinculados às análises sobre o tema, apresentados, na referida obra, mediante três momentos elucidativos, a saber: a realidade própria ao Renascimento, o Classicismo Cartesiano e a Modernidade Iluminista.

Com a Renascença o filósofo afirma a percepção da loucura como elemento próprio de um mundo sinalizado por Deus e à espera da decifração dos homens, o que permitiu com que o louco trafegasse como manifestação viva de um discurso de verdade que, embora indesejável ao conforto dos sãos, representava, ao menos em parte, os mistérios de um apocalipse em curso. Sob o olhar da Renascença, sendo a loucura compatível com a genialidade, e a razão não se lhe

---

<sup>10</sup> Qual seja: “enquanto o logos grego não possui antônimo, a razão [para Foucault] não existe sem sua negação, isto é, sem o reconhecimento daquilo que, por diferença, a faz ser” (REVEL, 2011, p. 125).

impondo como antagonismo absoluto, o louco se encontrava na posição de genuíno portador de verdades apócrifas<sup>11</sup>.

Em face à virada epistemológica própria aos séculos XVII e XVIII, o poder de verdade, outrora atribuído a esta personagem, é soterrado, mediante a colonização de seu discurso por uma racionalidade pretensamente purificada. No âmbito da filosofia, com Bacon e Descartes, um corolário de regras é erigido a fim de definir limites rígidos ao dizer verdadeiro, nos quais os espaços disformes são categorizados como transgressões a um conhecimento seguro. Embora Foucault não defina a preexistência de um arcabouço teórico que dirija comportamentos e, diferentemente, aponte para a formação de estruturas epistêmicas que tornam possíveis tanto formulações conceituais quanto práticas cotidianas, cabe ressaltar que as posologias de Descartes e Bacon, em franca expansão na aurora do classicismo moderno, coligiram harmonicamente com o trato de questões atinentes ao paradigma moral. Neste sentido, contrastando com a episteme renascentista, afirma:

A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante, a loucura será exilada. Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato. Traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino (FOUCAULT, 2007, p. 47-48).

Na esfera social o indivíduo louco será considerado, doravante, aquele que não se enquadra nos cânones morais vigentes, balizados

---

<sup>11</sup> Neste contexto, Foucault sinaliza à presença de obras como a de Erasmo de Roterdã, a definir a existência de razões insanas, como as que desconsideram a importância da loucura como expressão vital. Em seu *Elogio* afere o filósofo holandês: "A meu ver, a loucura é o mesmo que a sabedoria... Dizei-me se há, acaso, um só dia na vida que não seja triste, desagradável, fastidioso, enfadonho, aborrecido, quando não é animado pela volúpia, isto é, pelo condimento da loucura" (ERASMO, 2002, p. 22).

por uma razão que classifica e matematiza a realidade. Assim, carregarão a tarja de sujeitos da loucura os homossexuais, os desempregados, os doentes venéreos, além daqueles mais tarde entendidos como doentes mentais, dentre outros grupos subjugados pela razão dominante. Compondo um indiferenciado quadro, que entre seus integrantes congrega apenas o epíteto de agentes da vergonha pública, a loucura faz-se sinônima da delinquência. Ainda em *Histoire de la folie*, sobre o referido período, comenta Foucault: “no século XVII a loucura se tornou assunto de sensibilidade social; aproximando-se do crime, da desordem, do escândalo, ela pode ser julgada, como estes, pelas formas mais espontâneas e mais primitivas dessa sensibilidade” (FOUCAULT, 2007, p. 128).

Na descrição do filósofo, a ereção deste quadro encontra espaço na situação econômica vivida pela Europa à época. Para tanto, Foucault destaca que a diminuição das reservas de metais preciosos extraídos pela Espanha em suas colônias, sobretudo nas minas de Potosi, provoca a derrocada desta potência mercantilista, uma das maiores credoras do mercado internacional então em voga, o que sentencia o velho continente à vigência de elevados índices de desemprego. O Estado, como resposta, acentuou proteção prioritária aos indivíduos desejáveis ao corpo social. Cabe ressaltar que com a expansão da Reforma, é dirimido o caráter místico atribuído à pobreza, outrora corrente nos círculos da cristandade católica. Sob estas prerrogativas, a percepção acerca do desvario, no sentido atribuído ao contexto histórico, é tomada no limite da transgressão, donde o indivíduo desviante deve pagar sanções. Assim, ao especificar a realidade de Paris, Foucault aponta a abertura do Hospital Geral como expoente de um movimento que visou encarcerar a loucura sem fins terapêuticos e no qual, junto a instituições similares, deteve 1% de sua população. A razão triunfante, sob este pano de fundo, soergue-se cristalina valendo-se da violência aos seus negativos.

Na aurora da Revolução Industrial o contingente indiferenciado que habitava os espaços de encarceramento há de se constituir como força de trabalho pouco onerosa. Na mesma tessitura epistemológica e política, o crescimento demográfico exigirá a colocação de problemas como os da higiene pública. Com a ascensão do temário iluminista, no tocante às teorias do conhecimento, desenvolver-se-ão as ideias de um sujeito feito objeto para si mesmo, o que dará nascimento às

ciências humanas. Neste cenário, a loucura será liberta dos grilhões para ser diferentemente aprisionada, doravante pela psiquiatria, através da consideração de uma subjetividade patológica, tornada objeto de saber e poder por meio de sua “doença mental”. Sobre esta transformação, Foucault não considera a existência de gradientes maiores de verdade ou de medidas de humanização ascendentes entre as percepções apresentadas, postura que demonstra no prefácio de 1961, restrito à edição original, conforme segue:

No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco: há de um lado o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem de loucura, que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes a arqueologia desse silêncio (FOUCAULT, 2010, p. 153).

O itinerário exposto revoga a neutralidade da razão, considerando-a representante de premissas morais e políticas contingentemente impostas, a fomentar o circuito de objetos socialmente percebidos e as adjetivações que lhes imputamos. Neste sentido, sua posição diagnóstica, e ao mesmo tempo combativa, compromete o sonho de uma razão libertadora, porquanto acentua o caráter político e moral de suas projeções, calcadas em uma meta-história de caráter falacioso. A existência de critérios judicativos, pautados sobre um *a priori* histórico posto em ação, transforma determinadas formas de racionalidade em frutos de um pretenso progresso necessário e cabal para a consecução da vida humana sobre a Terra, amiúde respaldada por messiânicos discursos. Mas desta

crítica seria impossibilitada uma razão capaz de granjear libertárias formas de ser, pensar e agir?

A problemática de *História da loucura*, desenvolvida no presente artigo a fim de exemplificar a orientação de Foucault acerca dos rumos dos conceitos de razão e história, revela o começo de um projeto que, esmiuçado em pesquisas ulteriores pelo filósofo, avança em direção a uma crítica das formas de conhecimento, dos valores morais e das micro e macro políticas que construíram e constroem identidades prototípicas para os sujeitos. Neste sentido, se poderia arriscar que da visão de uma racionalidade que elimina ou coloniza seu outro e de uma história construída sob o signo do acontecimento, o filósofo pretendeu pôr a descoberto um multifacetado presente para além das seções comumente oferecidas. A estas, silenciadas e retorcidas presenças, seu trabalho se abre a um compromisso ético e político, que invoca o horizonte normativo como elemento de um volátil ser do presente. A tarefa corresponderia ao ensejo de liberar-nos das amarras falsamente eternas de nossas “cavernas interiores” nos limites estabelecidos, para vislumbrarmos a transposição de novas fronteiras.

A pretensão de Foucault, contudo, poderia facilmente ser atacada, à medida que, ao defender que os discursos correntes enquadram nossas expressões e, com elas os elementos de batalha, o próprio diagnóstico, então posto em marcha, seria condicionado pelas regras discursivas que pretende combater. A esta celeuma, porém, cabe ressaltar que Foucault antes enseja, através do revigoramento da capacidade de problematizar o presente, estabelecer a crítica do que somos e do que fazemos, e não propriamente definir prognósticos fechados ou derradeiras normas de ação. O filósofo defende que os problemas levantados em seu percurso intelectual sejam postos como caixa de ferramentas a quem sirva para o exercício do pensamento crítico. Quanto ao peso do *a priori* discursivo que soterraria sua “verdade”, afirma, em debate com Chomsky: “Quando acredito, infundadamente, que digo algo novo estou, todavia, consciente do fato de que em meu enunciado há regras trabalhando, regras não somente linguísticas, mas epistemológicas, e que caracterizam o saber contemporâneo” (FOUCAULT, 2006b, p. 102).

Ao perceber a história como fluxo sem finalidade ou término cognitivo estabelecido, seu trabalho há de ser encarado como um

percurso de problematizações, capaz de desacomodar os papéis sociais, os protótipos identitários cerceadores do exercício da liberdade, e como modo de se repensar a própria vida a fim de erigi-la como autêntica obra de arte. Para tanto, não é necessário desfazer-se da razão, mas situá-la em sua multiplicidade e estar atento às artimanhas que, valendo-se de suas modalidades de ser como pré-requisito judicativo, agredem nossas possibilidades de existência.

### Considerações finais

Ao considerar a razão como elemento historicamente constituído, a vertente crítica na qual Foucault se insere se prestou como ferramenta em prol do reconhecimento de diferentes formas de vida, à medida que seu questionamento pretendeu elidir a noção de critérios judicativos dispostos sobre um pano de fundo supostamente estanque. Foucault compreendeu que por trás de pretensas normas atribuídas à razão e aos planos de uma história linear, progressiva e teleológica, se mascararam prerrogativas morais que erigem subjetividades prototípicas, tomadas como necessárias e imutáveis, para a manutenção da vida em sociedade, o que limita possibilidades de ser, pensar, agir, e, consequentemente, os espaços de liberdade possíveis.

À esteira de um empreendimento que se poderia remontar a Hume, que percebeu que variadas formas de agir poderiam requerer conformidade com a razão - o que sinaliza em diferentes expressões, tais como a de não ser contrário a tal conceito um indivíduo “preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão” (HUME, 2009, p. 452) -, Foucault pretendeu ampliar o entendimento da racionalidade através da investigação de suas zonas-limites e as consequências das pretendidas formas de razão no universo normativo. Com este, foram expostas as fraturas provocadas pela racionalidade e pelos messianismos históricos às expressões de si, e a fragilidade de argumentos racionais que não consideram conjunturas mais amplas dispersas no tempo e no espaço, tomando seu *a priori* como verdades irrevogáveis.

O trabalho desenvolvido pelo filósofo, válido para contendas atuais, fornece subsídios para se pensar tanto as pautas de libertárias políticas afirmativas quanto os conservadorismos, que se ancoram na razão, na ciência ou na metafísica, à medida que costumeiramente

fazem uso da premissa de que a razão e seus correlatos correspondem à verdade e esta a um ideal normativo a ser cristalizado. As problematizações da racionalidade e das pretensas teleologias históricas empreendidas por Foucault, como herdeiro de Nietzsche, funcionam, em seu arcabouço conceitual, como elementos para a compreensão do presente com seus processos de assujeitamento de subjetividades e, desta forma, como bases de apoio à construção de novas formas de resistência para os indivíduos. A derrocada dos pseudo-universais permite a continuidade de um compromisso de crítica constante e sabidamente perspectiva que compõe o exercício da filosofia e o reforço de seu compromisso como instrumento de ação para as demandas éticas, políticas e epistemológicas do nosso tempo.

### Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

ALVES, Alexandre. “A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault”. São Paulo: *Revista Tran/Form/Ação*, 2007, v. 30, n. 1. p. 25-40.

CASTRO, Edegaro. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Bauru: EDUSC, 2007. v. 2.

ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In: *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003 (a).

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003 (b).

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 14. ed. São Paulo: Loyola, 2006 (a).

- \_\_\_\_\_. “Da natureza humana: Justiça contra o Poder”. In: *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (b).
- \_\_\_\_\_. *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (c).
- \_\_\_\_\_. *História da loucura na Idade Clássica*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (a).
- \_\_\_\_\_. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: *Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (b).
- \_\_\_\_\_. “Prefácio à edição inglesa”. In: *Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (c).
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (d).
- \_\_\_\_\_. “O que são as Luzes?” In: *Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (e).
- \_\_\_\_\_. “Prefácio (Folie et déraison)”. In: *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psiquiatria, psicologia e psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.
- REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- VEYNE, Paul. *Foucault, seu pensamento sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

## 4. Ferramenta ou continuidade metodológica? A *parresía* e a virtude da probidade intelectual em Foucault e em Nietzsche<sup>1</sup>.

Sérgio Fernando Maciel Corrêa<sup>2</sup>

### 1. Michel Foucault e a leitura de Nietzsche

Um ano após a publicação de *As Palavras e as Coisas*, em 1967, Michel Foucault concede uma entrevista cujo propósito é o de refletir sobre a sua trajetória formativa. O título da entrevista é *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* Foucault se constituía em uma figura pública e precisava então dizer de onde vinha e a que se prestava. Com este propósito o filósofo foi questionado:

Questão: mas o que você diz concerne imediatamente também à filosofia contemporânea, concerte a todo filósofo contemporâneo. Principalmente quando você passa de análises específicas tratando de temas precisos a implicações de caráter mais geral.

M.F.: Que o que eu faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, principalmente na medida em que, pelo

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto da comunicação realizada em outubro de 2015, nas dependências da UFPel em Pelotas - RS, no *Colóquio Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Ele também traduz parte da pesquisa que realizo em torno da questão da *Parresia* ética e política no Pensamento de Michel Foucault, bem como é parte do meu trabalho de mestrado que girou em torno do pensamento Nietzscheano.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia na UNISINOS e professor do IFC – Instituto Federal Catarinense.

menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa hoje, dizer o que dizemos. Este trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido eu posso me declarar filósofo (FOUCAULT, 2014a, p. 34).

A resposta de Foucault é esclarecedora em três sentidos. O primeiro diz respeito ao seu propósito metodológico. Sua meta é diagnosticar e não construir sistemas. Por tal razão sua metodologia não será constituída de hermenêutica ou mesmo de uma dialética, mas de uma arqueo-genealogia. Este tipo de procedimento se volta à tarefa de encontrar as fissuras, as discontinuidades, os surgimentos e a consolidação de saberes e poderes que constituem o presente. O segundo sentido se refere ao objeto de pesquisa do filósofo naquele momento histórico da sua pesquisa: o sujeito (quem somos hoje?) e o seu discurso (o que significa dizer o que dizemos hoje?). O terceiro sentido é o que mais nos interessa neste texto: Michel Foucault atribui a si mesmo o predicado de filósofo por causa de Nietzsche. Ele se assume como um herdeiro do método e dos propósitos da filosofia do filósofo de Röcken.

Na mesma entrevista o pensador francês continua a dissertar e a refletir sobre a sua filosofia e de como ela não visa à construção de sistemas teóricos. A certa altura é questionado:

Questão: Se não me engano, nessa recusa das pretensões à universalidade da filosofia, você se une a Nietzsche.

M.F.: Para Nietzsche, filosofar consistia em uma série de atos e de operações relacionadas com diversos domínios: era filosofar escrever uma tragédia da época grega, era filosofar ocupar-se com filologia ou história. Além disso, Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consistia no trabalho do diagnóstico: o que somos hoje? Qual é esse “hoje” que vivemos? Tal atividade de diagnóstico comportava um trabalho de escavação sob seus próprios pés para estabelecer como se tenha constituído antes dele todo esse universo do pensamento, de discurso, de cultura que era seu universo. Parece-me que Nietzsche tinha atribuído um novo

objeto à filosofia, que foi um pouco esquecido. (...) Quando à influência efetiva que Nietzsche teve sobre mim, ser-me-ia muito difícil precisá-la, porque eu meço justamente quanto ela foi profunda. Eu lhe direi somente que continuei ideologicamente “historicista” e hegeliano até que eu tivesse lido Nietzsche. (FOUCAULT, 2014a, pp. 41-42).

Poderíamos também questionar o professor Foucault e a sua *Obra* para descobrir em que consistia filosofar para ele. Encontraríamos uma história da loucura, uma história da sexualidade, uma história da clínica, uma estética da existência, uma genealogia do sujeito e do poder, uma arqueologia das ciências e do discurso e, claro, muitas aulas como sinônimo de “filosofar”. Os objetos são diferentes dos que Nietzsche abordou, mas o fim perseguido é idêntico: o de vasculhar os fundamentos em que estes saberes-poderes se fundamentam na atualidade. Por tal razão, Michel Foucault reconhece que o pensador alemão foi decisivo na sua trajetória dentro da filosofia, inclusive na sua mudança ideológica.

Em 1974, Michel Foucault vem ao Rio de Janeiro e nas dependências da Pontifícia Universidade Católica daquela cidade pronuncia a conhecida conferência: *As Verdades e as Formas Jurídicas*. A conferência foi dividida em cinco partes e mais uma mesa redonda para o debate. Para o nosso propósito de escrever sobre a influência de Nietzsche sobre o pensamento de Foucault nos interessa o conteúdo da primeira conferência. Nela está contida uma interessante reflexão metodológica que Foucault faz sobre o seu percurso filosófico e de como Nietzsche foi mais uma vez decisivo:

Para o momento, gostaria de retomar de maneira diferente as reflexões metodológicas de que lhes falava há pouco. Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche; Porque o que digo aqui só tem sentido se é colocado em relação com a Obra de Nietzsche, que me parece ser, entre os modelos aos quais se pode recorrer para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, encontra-se efetivamente um tipo de discurso que faz a análise histórica da formação do próprio sujeito, a análise histórica do nascimento de certo tipo de saber (FOUCAULT, 2002, p. 13).

O primeiro ponto a ser destacado é a probidade acadêmica do filósofo. Ele disse e está escrito que o teor da sua filosofia começa a ter significado se colocado em referência ao pensamento nietzschiano. Em seguida, ainda profere um juízo de valor sobre o pensamento de Nietzsche: “o melhor, o mais eficaz e mais atual”. Em Nietzsche o filósofo de Poitiers encontra uma filosofia histórica, uma metodologia consistente e quem sabe um tema instigante: a formação de um sujeito sem referências metafísicas bem como um saber também sem estas mesmas referências – trata-se de uma filosofia histórica do sujeito e do saber.

No final de sua existência, em 1983, Michel Foucault novamente em entrevista é questionado sobre a sua formação, sobretudo sua formação inicial, na época em que era estudante em Paris. Citamos:

Questão: Você poderia dizer algumas palavras dos seus estudos em Paris? Alguém teve uma influência particular sobre o trabalho que você faz hoje? Ou então, há professores aos quais você sente reconhecimento, por razões pessoais?

M.F. Não. Eu fui aluno de Althusser, e, na época, as principais correntes filosóficas na França eram o marxismo, o hegelianismo e a fenomenologia. Eu estudei, é claro, mas o que me deu, pela primeira vez, o desejo de cumprir um trabalho pessoal foi a leitura de Nietzsche (FOUCAULT, 2014b, p. 197).

Para falar sobre a sua formação Michel Foucault não faz referência aos seus professores ou a pessoas do seu convívio. Ele até destaca o estudo de diferentes ideologias que fizeram parte da sua carreira de estudante na *École Normale Supérieure de Paris*. Porém, o que de fato foi decisivo na sua criação filosófica e na sua arte de existência foi a leitura que fez da *Obra* de Friedrich Nietzsche. Portanto, Michel Foucault não instrumentaliza a filosofia de Nietzsche como alguns pensam e escrevem, mas se constitui num autêntico “herdeiro” de Nietzsche.

## 2. A posição da questão da ética e do “sujeito” em Foucault

Entre 05 de janeiro e 09 de março de 1983 Foucault profere o seu penúltimo curso no *Collège de France*, cujo título é *O governo de Si e o Governo dos Outros* [*Le gouvernement de soi et des autres*].

Este curso é uma espécie de continuidade do proferido em 1982, a *Hermenêutica do Sujeito* [*L'herméneutique du sujet*.], de modo que o filósofo faz seguidas referências, em 1983, ao curso anterior. Nas lições de 1982, Foucault havia posto como tema geral a pesquisa histórica das relações entre subjetividade e verdade. Na ocasião abordou a noção de "cuidado de si" (*epiméleia heautoú*.) no mundo grego e romano. Ele procurou situar por meio de uma genealogia as "técnicas", pelas quais um determinado "sujeito" estabelece uma relação específica consigo, configura a sua existência e de que maneira instaura um tipo de relação com os outros e com os fatos do mundo.

O curso de 1983, de certo modo, prossegue e aprofunda os mesmos conceitos tratados em 1982, na *Hermenêutica do Sujeito*, com a exceção da primeira aula que é dedicada a Kant e ao texto "*O que é o esclarecimento?*" que não é de nosso interesse aprofundar neste artigo. A exposição de Foucault sobre Kant e o *Esclarecimento* de certa forma não é inédita, mas retoma o opúsculo sobre a *Aufklärung* que já havia sido objeto de reflexão em 1978, junto à *Société française de philosophie* sobre o tema [*Qu'est-ce que la critique?*] e que foi publicado no *Bulletin de la Société française de philosophie* de 27 de maio de 1978. Se considerarmos o conjunto do conteúdo programático das aulas de 1983 perceberemos que a primeira exposição (05/01/1983) tem as características de um apêndice que não se harmoniza essencialmente com as demais aulas.

Coaduna-se a esta hipótese, o fato de Foucault só fazer uma recapitulação dos temas e conceitos abordados nas palestras do ano anterior na segunda aula (12/01/1983). Por isso cremos que o uso do texto de Kant por Foucault representa mais um simbolismo pelos 200 anos da publicação da obra magna do filósofo de Königsberg, *Crítica da Razão Pura* (1781) e a publicação dos *Prolegômenos para toda metafísica futura que se apresente como ciência* (1783) que viriam a sanar a queixa de obscuridade da *Crítica da Razão Pura*. É claro da iminência dos 200 anos do texto [*Was heisst Aufklärung*] "O que é o Iluminismo?" escrito para a revista "*Berlinischen Monatsschrift*".

Foucault conclui sua primeira exposição em 1983 com a seguinte fala, que, se não comprova nossa hipótese ao menos marca a diferença essencial desta primeira explanação para as aulas que seguirão nos demais encontros:

Pois bem, vamos parar aqui hoje. E, a partir da próxima vez, vou retomar, mas em escala totalmente diferente, com referenciais históricos totalmente diferentes, documentos totalmente diferentes, esse problema do governo de si e dos outros. Aqui, eu queria apenas indicar para vocês como, na história da filosofia moderna, esse tipo de problemática concernente à análise da atualidade pôde ser introduzido por Kant (FOUCAULT, 2010c, p. 38).

A decifração do “sujeito” que Foucault quer destacar por meio de sua genealogia esta relacionada a uma ética que privilegia a reflexão sobre si. Neste sentido Foucault não se interessa tanto por uma moral que privilegia os valores e as regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos. Do mesmo modo, ele não tem a atenção voltada ao comportamento dos indivíduos em relação às regras e aos valores morais que lhe são propostos. O filósofo se dedica, não obstante, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir a si mesmo como sujeito moral, isto é: “A maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito de uma conduta moral” (FOUCAULT, 2010b, p. 72). Tal é o empreendimento do filósofo francês nos trabalhos situados entre 1982 e 1984 em *o Uso dos Prazeres, O Cuidado de Si, A Hermenêutica do Sujeito, O Governo de si e dos Outros*.

Nem tanto a regra moral e nem tanto a conduta moral, mas sim a constituição moral de si. Este é o ponto de referência que Foucault tem da moral e que dá rumo aos seus últimos trabalhos. Nesta altura é possível estabelecer como o filósofo francês concebe a ética: “O tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rapport à soi*, que chamo ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir como o sujeito moral de suas próprias ações” (FOUCAULT, 2013, p. 307). Tal é o propósito de Foucault ao se aproximar genealogicamente da Antiguidade. O autor de *O Cuidado de Si* busca fazer uma genealogia da ética, uma genealogia da relação que o indivíduo estabelece com ele mesmo.

### 3. A posição do conceito de *parresía*

Em *O Governo de Si e dos Outros* o filósofo irá retomar o conceito de *Parresía*<sup>3</sup>. De início notamos uma diferença para o curso de 1982. Em *A Hermenêutica do Sujeito* a *Parrhesía* poderia ser compreendida como ensinamento da Verdade através da palavra reta e do exemplo e também uma relação comprometida entre locutor e o interlocutor (Cf.: FOUCAULT, 2010a, p. 365). No curso de 1983, Foucault de início desloca a *Parresía* dessa relação. Ela poderia supor uma espécie de pedagogia da verdade ou uma maneira de demonstrar a verdade por meio do discurso de acordo com as regras da lógica, ou até mesmo, através de uma arte de persuasão na disputa argumentativa em um debate filosófico. Afirma:

Resumamos (foi um pouco lento, mas acho que era preciso pôr um pouco de lado isso tudo). Digamos que a *parresía* é, pois, uma certa maneira de dizer a verdade, e é preciso saber o que é essa maneira. Mas essa maneira não pertence nem à erística e a uma arte de discutir, nem à pedagogia e a uma arte de ensinar, nem à retórica e a uma arte de persuadir, nem tampouco a uma arte da demonstração. Ou ainda, não encontramos, creio, o que é a *parresía*, não podemos isolá-la, não podemos apreender o que a constitui nem na análise das formas internas do discurso nem nos efeitos que esse discurso se propõe obter (FOUCAULT, 2010c, p. 55).

Foucault resumiu como não é o modo de ser da *Parresía*. No entanto o questionamento pelas características da *Parresía* ainda permanece. Deste modo não é no ato de fala, na linguagem performativa<sup>4</sup> do franco falar na qual estará centrada a genealogia da

---

<sup>3</sup> Notamos uma diferença na grafia do conceito. Em *A Hermenêutica do Sujeito* o tradutor grafia como: "*Parrhesia*". Já em *O Governo de Si e dos Outros* se grafou o conceito como "*Parresía*." Optamos neste artigo pela segunda grafia.

<sup>4</sup> É na filosofia de John Langshaw Austin (filósofo britânico: 1911 – 1960) que encontraremos uma teoria dos "Atos de Fala". Em partes também pode ser encontrada em Habermas. Mas, em geral, todo ato de fala tem uma pretenção de validade. Neste sentido, todo ato de fala tem uma oração principal e uma oração subordinada. Ora, a oração principal visa sempre a realização do ato de fala. Assim há uma preocupação com os tipos de sujeito que vão se utilizar dos atos de fala. Neste caso há sempre um sujeito que fala, outro sujeito que ouve e os dois estão no mesmo plano. Deste modo, por meio do ato de fala, se realiza a intersubjetividade comunicativa. Portanto, todos são participantes ativos por meio dos atos de fala. Austin desenvolve conceitos

ética foucaultiana, mas nos efeitos sofridos pelo “parresiasta”, quando de alguma forma pratica a *Parresía* diante de algum interlocutor: “A *parresía* deve ser procurada do lado do efeito que seu próprio dizer-a-verdade pode produzir no locutor, do efeito de retorno que o dizer-a-verdade pode produzir no locutor a partir do efeito que ele produz no interlocutor” (FOUCAULT, 2010c, p. 55).

Foucault dedica os dois encontros da aula de 12/01/1983 para estabelecer a diferença entre a *Parresía* e a linguagem performativa. No enunciado performativo a linguagem sela uma verdade, marca a correspondência de um fato com a sua representação verdadeira, demonstra um fenômeno que é imediatamente aceito como verdadeiro por todos os interlocutores, como no exemplo de Foucault:

De maneira totalmente empírica, o cristão que diz "eu te batizo" fazendo os gestos que faz, pouco importa que acredite em Deus e no Diabo. A partir do momento em que ele terá efetivamente feito esse gesto e pronunciado essas palavras nas condições requeridas, ele terá batizado e o enunciado será performativo (FOUCAULT, 2010c, p. 61).

Por outro lado, no enunciado da *parresía* o sujeito da fala carece antes de uma interpretação de si mesmo, um exercício moral de si, uma prática de si. Sucede que tal sujeito não tem como escopo o convencimento de outrem, mas é a si mesmo que precisa compreender como verdadeiro. Assim, o seu enunciado traduz a verdade dos seus pensamentos e de sua conduta, e, portanto, carece de uma interpretação de si mesmo como sujeito de uma verdade que não é mais aquela da correspondência, da representação e da demonstração e isto se deve ao

---

que marcam os atos de fala como *Locucionário*, *Illocucionários*, e *Perlocucionário*. É o ato locucionário aquele que se realiza paralelamente, no momento em que se enuncia essa frase. É o ato illocucionário: o ato que se realiza na linguagem. Quando se enuncia a frase, o resultado pode ser de ameaça, de agrado ou de desagradado. Trata-se do ato perlocucionário: um ato que não se realiza na linguagem, mas pela linguagem. Para um aprofundamento deste assunto sugerimos a leitura do artigo: “John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem” de Paulo Ottoni que ora citamos um trecho esclarecedor: “Foi Austin quem introduziu de maneira definitiva os conceitos de *performativo*, *illocucionário* e de *ato de fala*, conceitos através dos quais deslança toda a sua argumentação. Estes três conceitos tanto se perpetuaram nas discussões posteriores da filosofia analítica quanto nas da linguística. O conceito de *performativo*, de *ato de fala* e de *illocucionário* estão vinculados na obra de Austin de modo muito especial: um conceito muitas vezes serve para a explicação do outro, havendo uma interdependência entre eles. Esta complementaridade, esta dependência de um conceito pelo outro, é fundamental no interior da sua argumentação” (OTTONI, 2002, p. 120).

“fato de que eu penso essa verdade e que, pensando-a, eu a digo, é isso que é indispensável ao ato parresiástico” (FOUCAULT, 2010c, p. 62).

Verifica-se, no enunciado parresiástico, um comprometimento entre o que o sujeito pensa e faz e o que a sua fala traduz. Este feito não exige nenhum estatuto metafísico ou da investidura pública de uma autoridade, como no exemplo do batizado cristão. Neste caso, o enunciado “eu te batizo” exige do ministro que celebra o rito do batizado e uma investidura pública de autoridade e ao mesmo tempo supõe-se que este ministro, de alguma forma, representa uma dimensão metafísica que é inerente a religião. Contudo, o sujeito deste enunciado não precisa, no seu íntimo, estar comprometido com as verdades destes estatutos, basta que profira o enunciado. No caso, os ouvintes é que precisam estar vinculados a estes estatutos do sujeito, para que o anúncio: “eu te batizo” produza os efeitos performativos desejados. Foucault então dirá: “Já o que caracteriza um enunciado parresiástico não é o fato de que o sujeito que fala tenha este ou aquele estatuto” (FOUCAULT, 2010c, p. 63).

O “enunciado parresiástico” exige, por assim dizer, um elemento fundamental do sujeito que fala – a liberdade. Liberdade em pronunciar um enunciado que necessariamente ligará o “sujeito” aos efeitos que sua fala produz. Liberdade para comprometer-se com a verdade do enunciado e com os resultados práticos que a enunciação da verdade ocasionará. Por tais motivos, Foucault admite que não se exige algum tipo de estatuto deste sujeito, mas somente a coragem do sujeito no seu franco falar: “E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresía* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem” (FOUCAULT, 2010c, p. 63).

E assim Foucault concluiu dizendo que a *Parresía* é a ética do dizer a verdade a partir de um ato corajoso:

Enfim, a *parresía* é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo na forma de um ato corajoso. A *parresía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parresía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre (FOUCAULT, 2010c, p. 64).

O “sujeito ético” desta fala parresiástica é portador de uma probidade intelectual<sup>5</sup> que demonstra uma firme disposição e energia para dizer a verdade a partir de um ato de liberdade e compromisso consigo mesmo de modo que: “O sujeito se liga ao enunciado, [à] enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação” (FOUCAULT, 2010c, p. 65). A propósito da vinculação entre ética e liberdade, Michel Foucault concedeu uma entrevista, em janeiro de 1984, cujo título é “*A ética do cuidado de si como Prática da Liberdade*”. A certa altura da entrevista, após ser questionado se a “liberação” (forma de suprir certas formas de submissão ao poder) é uma prática de liberdade, Foucault faz a seguinte afirmação: “E sobre isso (rompimento de interdições, de repressões e interiorização de desejos e de pulsões)<sup>6</sup> acredito que se esquece totalmente o problema ético que é a prática da liberdade: como se pode praticar a liberdade?” (FOUCAULT, 2006a, p. 267). A partir deste apontamento desencadeou-se um conjunto de questionamentos no qual Foucault afirma que a liberdade é a condição ontológica da ética. Citamos o diálogo:

- O senhor disse que é preciso praticar a liberdade eticamente...
- Sim, pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?
- Isso significa que o senhor compreende a liberdade como uma realidade já ética em si mesma?

---

<sup>5</sup> A probidade (honestidade) intelectual é uma derradeira virtude encontrada em Nietzsche. Trata-se de uma virtude, remanescente ainda a existir depois da (auto) destruição dos grandes ideais (Cf.: FW/GC, § 125) e que transparece no ideal do homem científico em um anseio intelectual extremamente rigoroso pela verdade. Para uma leitura mais apurada acerca do tema da virtude em Nietzsche sugerimos que se recorra ao livro *Nietzsche X Kant* (2012) de Osvaldo Giacóia-Junior pp. 250 – 264 onde o autor trata especificamente do tema da virtude em Nietzsche. Neste trecho destacamos a seguinte colocação: “É justamente porque nossa consciência científica moderna é honesta – e essa probidade é a legítima herança que recebemos de nossa tradição espiritual – que ela *não pode mais* tolerar e compactuar com os embustes e as ilusões com que pretendemos nos consolar, depois de extraído as últimas consequências da lógica de nossos próprios valores cardinais. Por isso Nietzsche insiste na necessidade de permanecer fiel ao legado ético e científico de Platão, Kant, Schopenhauer” (GIACÓIA-JUNIOR, 2012, p. 251). Num sentido mais lato Clademir Araldi (2011) também aborda o tema da virtude em seu artigo: *As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche*. (Revista Dissertatio n.33, inverno de 2011). Deter-nos-emos no tema da probidade intelectual em Nietzsche mais adiante.

<sup>6</sup> Intervenção explicativa nossa para a frase de M. Foucault alcançar sentido.

- A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida e assumida pela liberdade (FOUCAULT, 2006b, p. 267).

Liberdade, coragem e comprometimento livre do pensamento do “indivíduo” no que ele fala eis a marca deste novo “sujeito ético”. O ato de fala *parresiástico*, que, por sua vez testemunha a verdade do pensamento do sujeito no que ele diz é a possibilidade ética de um sujeito que não está mais centrado na ação moral correspondente a um código e/ou a uma norma prescritiva ou mesmo, no juízo moral acerca do comportamento deste sujeito em relação aos mesmos códigos e prescrições. Trata-se de uma prática de si que implica numa estética da existência (A maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito de uma conduta moral) de certa maneira independente de uma legislação moral.

Cita-se:

Em outras palavras, creio que há, no interior do enunciado parresiástico, algo que poderíamos chamar de pacto: o pacto do sujeito que fala consigo mesmo. "Pacto que, por sua vez, tem dois níveis: o nível do ato de enunciação e [o nível], implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga 'ao enunciado que acaba de dizer, mas se liga também à enunciação. E é nisso que o pacto é duplo. Por um lado, o sujeito diz na *parresía*: eis a verdade. Ele diz que pensa efetivamente essa verdade, e nisso se liga ao enunciado e ao conteúdo do enunciado. Mas ele pactua também na medida em que diz: sou aquele que disse essa verdade; eu me ligo portanto à enunciação e assumo o risco por todas as suas consequências. A *parresía* [compreende] portanto o enunciado da verdade; depois, acima desse enunciado, um elemento implícito que poderíamos chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato do enunciado: sou aquele que disse isso (FOUCAULT, 2010c, p. 62).

Tal é o propósito de Michel Foucault ao propor uma genealogia da ética da antiguidade. Poderíamos questionar Foucault sobre, o que os antigos possuem de melhor que nós – os indivíduos da atualidade? Que “receita” os antigos poderiam oferecer ao agir ético dos tempos

atuais? Em uma ocasião, questionamentos semelhantes foram direcionados a Foucault, aos quais prontamente respondeu:

- O senhor considera os gregos admiráveis?

- Não!

- O que o senhor acha deles?

- Não muito brilhantes. Muito rapidamente eles se chocaram contra aquilo que acredito ser o ponto de contradição da moral antiga: entre de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epicteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda antiguidade me parece ser um “profundo erro” [...] E mais adiante continua: “Creio que a noção de estilo é muito importante na história da moral antiga. Se há pouco falei mal desta moral, posso tentar agora falar bem dela. Inicialmente, a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos; ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento” (FOUCAULT, 2006a, p. 254).

Ao fazer a genealogia dos gregos, por certo, Foucault vislumbra uma ética da atualidade relacionada à arte de viver, cujos elementos não são mais o código e o tipo de comportamento a ele referido e que pode ser uma forma de interpretar o presente. Lembramos que a genealogia é um modo de fazer o diagnóstico da atualidade que Foucault toma de Nietzsche (Cf.: CANDIOTTO, 2010a, p. 17), e que o filósofo admite significar o encaminhamento de uma análise a partir de uma questão atual (Cf.: FOUCAULT, 2006a, p. 247). Assim o filósofo alenta a ideia de que a “Ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar” (FOUCAULT, 2013, p. 304).

#### **4. A virtude da probidade intelectual em Nietzsche**

Em *Além do Bem do Mal* Nietzsche denuncia a falta de sinceridade, de coragem e de honestidade dos filósofos dogmáticos no

que concerne às suas próprias doutrinas. No parágrafo quinto da obra encontra-se a exposição de sua desconfiança e ironia para com a falta de integridade e audácia dos filósofos para assumirem as consequências da “veracidade” [*Wahrhaftigkeit*] de suas doutrinas. Por uma total falta de honestidade intelectual, este tipo de filósofo acaba por se tornar dogmático e doutrinador. Eles não são capazes de fazer a genealogia das proposições e dos princípios fundamentais que regem suas próprias convicções filosóficas. Ao modo de Foucault diríamos que falta *Parrhesía* a tais filósofos. Escreve Nietzsche:

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável [...] quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo que eles defendem com razões que buscam posteriormente (JGB/BM, § 5);<sup>7</sup> (NIETZSCHE, 2005, p. 12).

O tipo de filósofo genealogista, nos moldes que Nietzsche concebe, por ser crítico e corajosamente comprometido com os resultados que os pensamentos próprios produzem, se posiciona e se opõe frontalmente ao tipo de filósofo dogmático e doutrinador descrito acima que, em última instância, é um paracleto das suas próprias teses. Nietzsche, então, apresenta a imagem do advogado para

---

<sup>7</sup> Para facilitar a leitura traremos também a forma de citação da Obra de Nietzsche a usual proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Utilizaremos, no entanto, a sua versão online editada por Paolo D’Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB) G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D’Iorio e disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português, tal como a convenção do periódico “*Cadernos Nietzsche*” e podem ser acessadas em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/submissao-de-trabalhos/instrucoes-para-autores->

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1) – 1878

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Além do bem e do mal) – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral) - 1887

AC/AC – *Der Antichrist* (O Anticristo) -1888

EH/EH – *Ecce homo* – 1888

Para os *Fragmentos Póstumos* utilizaremos a sigla *Nachlass/FP*, igualmente recomendada pela convenção dos *Cadernos Nietzsche*, acrescida do volume, da numeração adotada na edição Colli/Montinari e da data ou época em que foram escritos.

denunciar a falta de honestidade intelectual que caracteriza o filósofo dogmático: “Eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” (JGB/BM, § 5)”;

 (NIETZSCHE, 2005, p. 12).

A postura do defensor que quer, a qualquer preço, conservar as próprias teses é retomada por Nietzsche em *O Anticristo*. Na obra, Nietzsche apresenta a figura do sacerdote (teólogo) como defensor das “grandes verdades” diante da ab-rogação, pela qual todas as grandes coisas passam. Na mesma direção, também agem e se guiam os grandes idealistas – aqueles que “possuem” o sangue de sacerdote nas veias. O tipo sacerdotal defende seus conceitos e verdades niilistas como se elas contivessem em si a origem mais elevada e fundamento superior, que, da perspectiva da cosmologia da Vontade de Poder é uma total desonestidade. Na procura por conservar seus conceitos mais “verdadeiros” o tipo sacerdotal denigre a razão, os sentidos, as ciências. Do mesmo modo, propaga a submissão, a humildade, o primado da fé sobre a curiosidade. Assim, atribui uma origem demoníaca à dúvida, à interrogação e à suspeita, bem como elogia os pobres de espírito e converte a sabedoria humana em loucura perante “deus”.

Esta postura conservadora e defensora do tipo sacerdotal se opõe frontalmente a uma interpretação do mundo como Vontade de Poder e do perspectivismo dela decorrente. Assim, a genealogia do tipo sacerdotal e daqueles que possuem o seu sangue nas veias revela que os valores por eles conservados e intensificados, assim como qualquer outro valor (inclusive os decorrentes da doutrina da Vontade de Poder), estão sujeitas a ab-rogação de si mesmos, uma vez que “vivem, crescem, procriam e morrem” (JGB/BM § 186); (NIETZSCHE, 2005, p. 74)<sup>8</sup>. Posicionar-se contra esta revelação da genealogia é, por sua natureza, a marca da falta de probidade

---

<sup>8</sup> Nesta questão a filosofia nietzschiana está sob a égide da Vontade de Poder e a possibilidade iminente da autossupressão se for tomada também como *dogma* que é assim formulado por Nietzsche: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária auto-superação: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: *petere legem, quam ipse tulisti* [sofre a lei que tu mesmo propuseste] (GM/GM, III, § 27); (NIETZSCHE, 1998, p. 148). Assim, as forças em constante luta e que marcam o estatuto da Vontade de Poder se relacionam de maneira diferente e podem se alinhar de outro modo. Por isso, a Vontade de Poder, contrapondo resistências, se autossupera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas de organização, novos conceitos. Neste sentido, a Vontade de Poder é avessa a toda e qualquer forma de dogmatização, seja o religioso e sua moral ou mesmo o ateísmo e sua vontade de verdade.

intelectual que caracteriza a defesa que o tipo sacerdotal faz dos seus conceitos fundamentais e da “verdade” e que, portanto, significa:

Enquanto o sacerdote, esse negador, caluniador e envenenador *profissional* da vida, for tido como uma espécie *mais elevada* de homem, não haverá resposta para a pergunta: que *é* verdade? Já se colocou a verdade de cabeça para baixo, quando o consciente advogado do nada e da negação é tido como representante da “verdade”... (AC/AC, § 8); (NIETZSCHE, 2007, p 15).

Nietzsche continua no parágrafo seguinte:

O que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. Seu mais fundo instinto de conservação proíbe que a realidade receba honras ou mesmo assuma a palavra em algum ponto. Até onde vai a influência do teólogo, o *juízo de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se “verdadeiro”, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se “falso” (AC/AC, § 9); (NIETZSCHE, 2007, p. 15).

A coragem, a honestidade e a sinceridade, “virtudes” derivadas da probidade intelectual é que distinguem os “novos filósofos” – aqueles que comandam e legislam (Cf.: JGB/BM, § 211); (Cf.: NIETZSCHE, 2005, p. 105-106) – daqueles aos quais falta a coragem para criticarem o valor dos valores que defendem cegamente. Os “novos filósofos”, por seu turno, interpretam os seus conceitos e “verdades” a partir do perspectivismo da Vontade de Poder e, portanto, sem nenhuma convicção “autêntica e definitiva”. O filósofo dessa perspectiva está convencido de que seus conceitos declinam, suas ideias mais autênticas também “mofam” e causam repugnância até para si mesmo. Desta maneira, “os novos filósofos” são capazes de olhar com os olhos da suspeita para a sua filosofia a tal ponto de perceber nela fugas, máscaras... “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra é também uma máscara” (JGB/BM, § 289); (NIETZSCHE, 2005, p. 175)

e Nietzsche assim pode com coragem e liberdade “parresiástica” ironizar e até mesmo duvidar das próprias teses:

Um eremita não crê que um filósofo – supondo que todo filósofo tenha sido antes um eremita – alguma vez tenha expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas: não se escrevem livros para esconder precisamente o que traz dentro de si? – ele duvidará inclusive que um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras e últimas”, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, por debaixo de toda “fundamentação” (JGB/BM, § 289); (NIETZSCHE, 2005, p. 175).

Os ditames da Vontade de Poder<sup>9</sup> conduzem os “novos” filósofos ao seu destino, em que a multiplicidade e os antagonismos mesclam amor, obediência e mando, temor e tremor. Este destino faz desses filósofos também indivíduos sujeitados a imperativos. Não mais aquele imperativo pesado da “moral”, mas o da movimentação leve de um bailado: “Ocasionalmente, é verdade, dançamos com nossas “cadeias” e entre nossas “espadas” (JGB/BM, § 226); (NIETZSCHE, 2005, p. 118). Na mesma forma este fado se revela “pesado”, e sufoca a capacidade de suportar os dissabores e infelicidades decorrentes da cosmologia da Vontade de Poder: “Não é menos verdade, gememos debaixo delas (cadeias e espadas) e somos impacientes com toda a secreta dureza do nosso destino” (JGB/BM, § 226); (NIETZSCHE, 2005, p. 118). É, portanto, pelo imperativo da probidade intelectual que há a necessidade de se amar o destino, uma vez que: “Estamos envoltos numa severa malha de deveres, e dela não *podemos* sair – nisso precisamente somos também nós, “homens do dever!” (JGB/BM, § 226); (NIETZSCHE, 2005, p. 118).

Contudo, sob a forma de uma virtude derradeira, o dever da probidade intelectual está isento da carga da moralidade. Neste

---

<sup>9</sup> Araldi destaca que as virtudes são frutos das múltiplas configurações da Vontade de Poder. Na sua hipótese, o tipo de virtude decorrente da Vontade de Poder é proveniente dos impulsos e paixões, como está escrito: “Ingressamos, com isso, no domínio da formação das ‘virtudes’ tipicamente humanas, que são “batizadas” com nomes, com os valores de ‘bem’ e de ‘mal’, a expressão mais nítida da vontade de poder da vida que superar a si mesma. É a vontade de poder que determina toda avaliação humana, inclusive a transmutação dos impulsos e paixões da natureza” original em virtudes” (ARALDI, 2011, pp. 236-237).

sentido, vale salientar que Nietzsche não desacredita na virtude, pois se trata de uma das suas mais altas aspirações e ambições que ainda não foram alcançadas (Cf.: Nachlass/FP, 10 [45], outono de 1887). Por isso o filósofo escreve em suas notas: “Também acreditamos na virtude: mas na virtude ao estilo do Renascimento, *virtù*, virtude livre de moralina” (Nachlass/FP, 11 [110], novembro de 1887 - março de 1888)<sup>10</sup>. O pensamento sobre uma virtude isenta de moral aparece, à época, pelo menos duas vezes na obra publicada (Cf.: AC/AC, § 2 e EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, § 1); (NIETZSCHE, 2007, p. 11 e NIETZSCHE, 2008, p. 33).

Entre 1887 e 1888 Nietzsche reitera o necessário domínio que é preciso ter sobre a virtude. Por meio de suas notas é possível identificar este imprescindível senhorio sobre elas. Para o filósofo ser escravo das próprias virtudes é o primeiro erro dos moralistas e o fator, no que diz respeito ao tema das virtudes, que distingue os moralistas dos “novos filósofos”. Parte de um fragmento póstumo destaca o seguinte: “Os moralistas necessitam da atitude da virtude e também da verdade; seu erro começa somente ali onde cedem à virtude, onde perdem o senhorio sobre a virtude, onde eles mesmos se fazem morais, se fazem verdadeiros” (Nachlass/FP, 11 [54], novembro de 1887-março de 1888)<sup>11</sup>. No prefácio tardio de *Humano, Demasiado Humano* (1886) Nietzsche apresenta a “Grande Liberação” [*grossen Loslösung*] como uma das características dos “novos” filósofos (espíritos livres), a qual seria um momento de afastamento do “espírito livre” em relação à sua proveniência, um olhar de suspeita sobre os próprios valores e virtudes de modo que esta ampla liberação implica também em senhorio sobre virtudes e deveres:

---

<sup>10</sup> A tradução dos *Póstumos* citados ao longo deste artigo é de nossa autoria e é feita a partir da edição crítica Colli/Montinari. Utilizamos, no entanto, a sua versão online editada por Paolo D'lorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari*, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'lorio, disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11> e acessada em 18/08/2015. Para fins de comparação e crítica, sempre citaremos o texto original no rodapé o qual se refere a nossa tradução e citação no corpo do trabalho, como fazemos aqui: “*Auch wir glauben an die Tugend: aber an die Tugend im Renaissancestile, virtù, moralinfreie Tugend*”.

<sup>11</sup> disponível em: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[54\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[54]) e acessada em 18/08/2015: “*Die Moralisten haben die Attitüde der Tugend nöthig, auch die Attitüde der Wahrheit; ihr Fehler beginnt erst, wo sie der Tugend nachgeben, wo sie die Herrschaft über die Tugend verlieren, wo sie selbst moralisch werden, wahr werden*”.

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre seu pró e seu contra, aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração (MAI/HHI, *Prólogo*, § 6); (NIETZSCHE, 2000, p. 13).

O conjunto de razões expostas, entre elas, a ausência de “peso” moral na noção de dever, o senhorio sobre as virtudes, a autossupressão das “grandes coisas”, o perspectivismo da Vontade de Poder, a suspeita e a crítica para com os próprios pensamentos levam Nietzsche, pela mesma probidade intelectual, a alertar para o devido cuidado para que esta *remanescente* virtude não se torne pesada, sem mobilidade e engessada por defesas dogmáticas... Enfim é preciso também caçar dela, amá-la, e, claro, dissimular no trato com essa virtude:

A honestidade – supondo que esta seja nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda malícia e amor, e não cansar de nos “perfeccionarmos” em *nossa* virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! (JBG/BM, § 227); (NIETZSCHE, 2005, p. 119).

E no mesmo parágrafo Nietzsche continua precavendo para que esta derradeira virtude não se torne enfadonha, petrificada por convicções peremptórias e, por consequência, se transforme em vício, indelicadeza, grosseria, adorno meramente superficial e sem referência:

Nossa honestidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e nosso arabesco, nosso limite, nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude; “estúpido até a santidade”, dizem na Rússia – 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... (JBG/BM, § 227); (NIETZSCHE, 2005, p. 119).

Portanto, o filósofo alemão não trata de negar uma ética das virtudes. Porém mantém, a partir do critério da vida, um alerta para que essa virtude não sufoque o que há de vitalidade no agente moral e seja aja apenas em virtude de valores além-mundo. Por isso se faz necessário assumir as verdades das próprias proposições e claro, cuidar de si, já que não é no ato de fala que está a imbricação entre o sujeito e verdade, mas nos efeitos que a fala traz para si.

#### 4. Considerações finais

*Parresía* e proibidade intelectual<sup>12</sup> – eis os elementos éticos de outra “ordem moral” O “sujeito ético” desta moral não está mais direcionado para um “*Télos*” do qual apenas alguns estão habilitados a falar e o qual somente é acessível sob uma pesada carga moral. Da mesma maneira, este “sujeito ético” não se preocupa em fazer uma defesa apaixonada e esclarecedora dos conceitos fundamentais e das leis suprassensíveis que constituem o seu sistema moral. Tão pouco este “sujeito ético” está ocupado em transmitir, por meio de alguma técnica, os valores da tradição a que por ventura esteja vinculado. Deste “sujeito ético” espera-se que assuma com coragem [*Wir Furchtlosen*] verdadeira os resultados dos próprios pensamentos (caso da Vontade de Poder) e seja capaz de problematizar sua “constituição moral” no mundo. Para realizar tais feitos deve cuidar de si.

#### Referências Bibliográficas

##### *Textos e Obras de Nietzsche:*

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB). Organizada por Paolo

---

<sup>12</sup> No momento em que Foucault esta finalizando o tema da coragem necessária do parresíasta ele vincula suas hipóteses ao que chama de “veridicidade nietzschiana”. Infelizmente não pudemos investigar se esta veridicidade tem alguma relação com a “proibidade intelectual” ou veracidade [*Wahrhaftigkeit*] em Nietzsche. Destacamos aqui a passagem: “O parresíasta, aquele que utiliza a *parresía*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem para arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico. E me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na noção de *parresía* (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia” (FOUCAULT, 2010c, p. 64).

D'Iorio e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (acesso em 15/10/2015).

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo: maldição ao cristianismo & Dítirambos de Dionísio*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

### ***Textos e Obras de Foucault:***

FOUCAULT, Michael. *A Hermenêutica do Sujeito*. 3º ed. Curso dado no Collège de France (1981-1982). (Trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3º ed. (Trad.: Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes) Rio de Janeiro: Nau, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. "Que é o Senhor, professor Foucault?" In.: *Ditos e Escritos Vol. X: Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014a.

\_\_\_\_\_. Uma Entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins. In.: *Ditos e Escritos Vol. IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014b.

\_\_\_\_\_. Foucault. In.: *Ditos e Escritos Vol. V: ética, sexualidade, política*. 2º ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006a.

\_\_\_\_\_. Genealogia e Poder. In.: *Microfísica do Poder*. 22º ed. (Trad.: Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade vol. II: o uso dos prazeres*. 13º ed. (Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque) Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos Outros*. Curso dado no Collège de France (1982-1983). (Trad.: Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2º ed. (Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-295.

### ***Obras e comentários sobre Nietzsche e Foucault:***

ARALDI, Clademir luís. As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. In: *Dissertatio*. Pelotas, n.º 33, pp. 227-244, inverno de 2011.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010.

GIACOAIA-JUNIOR, Osvaldo. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. *Delta*, São Paulo, n.º 18, vol. 1, pp. 117-143, 2002.



## 5. Michel Foucault: estética da existência e resistência

*Tulipa Martins Meireles<sup>1</sup>*

### Introdução

Em *A Coragem da Verdade* (1984) Foucault atribuiu aos cínicos um papel privilegiado, positivo e singular. Ao longo da história da filosofia ocidental, da própria história do pensamento e das filosofias que lhes são contemporâneas, o cinismo foi considerado um paradoxo – ao mesmo tempo familiar e estranho. Um movimento filosófico esquecido por sua própria história, foi considerado “às margens” do pensamento filosófico ocidental, violento, inaceitável. Sobretudo em *A Coragem da Verdade* o cinismo irrompe como um elemento revelador das formas do “dizer-verdadeiro”, como tática, estratégia de ação e transformação da vida, *bíos*, como estética da existência.

O caráter positivo que Foucault atribui aos cínicos, ao cinismo, foi esboçado pela primeira vez em uma conferência proferida em Tóquio no ano de 1978, *A filosofia analítica da política*. Nela, Foucault designa que a função crítica da filosofia sempre foi a de colocar um limite no que há de excessivo no poder, todas as vezes em que ele torna-se ameaçador. Na referida passagem, Foucault outorga à função crítica do filósofo um caráter fundamentalmente político. O cinismo aparece como uma das formas, descritas pelo autor, que possui a função de limitar os excessos do

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: tulipameireles@hotmail.com.

poder. Segundo o autor, o cínico rejeita tanto o papel do legislador como o do pedagogo e alega que diante de qualquer abuso do poder que possa se exercer sobre ele ou sobre outros, ele, enquanto filósofo será independente em relação ao poder e rirá do poder. Diante de todas as filosofias da Antiguidade é, portanto, ao cínico que Foucault concede o papel da filosofia crítica, do filósofo crítico. O cínico enquanto filósofo crítico que resiste aos abusos do poder, que não o aceita em todas as suas formas. E sua maneira de não-aceitar o poder é a manifestação de sua própria vida como escândalo da verdade, é pelo escárnio que o cínico rejeita as formas do poder.

São alguns traços desse caráter positivo, atribuído ao cinismo, de uma função crítica e desafiadora ao poder em nome da coragem da verdade, que busco aqui desenvolver sucintamente e de forma geral. Dentre esses aspectos ressalto o que pra mim é uma linha de desenvolvimento possível. Não simplesmente por seu caráter teórico e acadêmico, mas por uma necessidade estética de imersão e pertencimento na atualidade. Estou falando do caráter militante e revolucionário atribuído aos cínicos por Foucault. Buscarei, em princípio, inserir o cínico no contexto da *parresía*<sup>2</sup> não só política, mas fundamentalmente ética e filosófica. No tocante a vida filosófica, o cínico demonstra o ímpeto para a vida outra, e esse ponto apresenta-se fundamental para o desenvolvimento do espaço de resistência criado pelo modo de viver cínico. Parece ser em prol da uma vida outra que o cínico milita. E qual sua tática? O comportamento escandaloso como estética da existência. Com isso, desmistifica-se a atitude cínica como apenas pregação crítica do diálogo provocativo, como o aspecto central nessa filosofia. Exibindo como principal marca do movimento o efeito escandaloso da verdade cínica, provocado pelo comportamento, pelo “choque social que a conduta esdrúxula provoca diante das evidências monótonas” (CANDIOTTO, 2014, p.7).

### **Cinismo: A vida filosófica, o bíos, como estética da existência**

O paradoxo do cinismo, seu ecletismo, mencionado anteriormente – que faz do cinismo ao mesmo tempo reflexo positivo

---

<sup>2</sup> A *parresía* – fala franca – é uma modalidade de verdade bastante específica da Antiguidade, portanto, não é reservada ao cinismo. Todavia, foi o cinismo seu personagem mais emblemático.

e reconhecível às filosofias que lhe são contemporâneas e também instaura uma prática revoltante, hostil e exterior a mesma filosofia – é importante na medida em que situa o cinismo na história da coragem da verdade<sup>3</sup>. Como afirma Foucault: “O cinismo, parece-me, faz surgir sob uma nova luz, dá uma forma nova a esse grande e velho problema, ao mesmo tempo político e filosófico, da coragem da verdade, que havia sido tão importante em toda a história antiga” (FOUCAULT, 2011b, p. 205). A história da coragem da verdade, sua problemática na antiguidade, é apresentada por Foucault a partir de três perspectivas: ousadia ou bravura política, ironia socrática e escândalo da verdade (cinismo).

Para inserir o cinismo nesse contexto pretendo brevemente diferenciá-lo das outras formas dessa coragem abordada por Foucault sobre a Antiguidade. A ousadia ou bravura política do dizer-verdadeiro consiste na atitude de contrariar o que foi dito da Assembleia ou pelo príncipe. Ela é a coragem do democrata ou do cortesão de dizer uma coisa diferente do que pensa a Assembleia ou o Príncipe, a ousadia em arriscar a própria vida ao contrariar a opinião vigente em nome de uma verdade que define a atitude do homem político. Esse sentido político da *parresía*, de um dizer-verdadeiro indexado na *polís*, foi tema de todo o curso de 1982-1983 *O governo de si e dos outros*. Nele Foucault tratou da *parresía* desde sua origem, por meio dos textos de Eurípedes, que definia a *parresía* como o “dizer a sua palavra sobre as Assembleias da cidade, é esse direito que é designado pela palavra *parresía*” (FOUCAULT, 2011b, p. 31). Todavia, nos textos do fim do século V e início do século IV, a *parresía* aparece mais como uma prática perigosa do que o direito de exercer a plenitude de sua liberdade. O sentido de *parresía* como o direito de liberdade do cidadão ateniense em contrariar a opinião das Assembleias entrava em decadência nesse período.

A *parresía* é, nessa perspectiva, perigosa tanto para a cidade como para o indivíduo que a profere. Para a cidade, na medida em que é a liberdade dada a todos de tomar a palavra, não na forma do

---

<sup>3</sup> Por “coragem da verdade” Foucault entende o modo de subjetivação dos cínicos, um modo específico e muitas vezes contraditório na história, que eleva ao limite todos os aspectos de sua existência. De acordo com Candiotti, “Essa aleturgia, caracterizada por uma conduta-limite demanda um modo de subjetivação da verdade irreduzível a outras correntes filosóficas da cultura antiga. A esse modo de subjetivação Foucault nomeia de coragem da verdade” (CANDIOTTI, 2014, p. 7).

privilégio de alguns para falar utilmente à cidade, mas uma “latitude”, diz Foucault, concedida a cada um para dizer o que lhe for aprazível. Segundo o autor “cada um dá sua opinião, segue suas próprias decisões e se governa como quer” (FOUCAULT, 2011b, p. 33). Na democracia há, portanto, tantos governos quantos forem os cidadãos. No decorrer dessa “crise” da *parresía*, o dizer-verdadeiro torna-se perigoso tanto para o indivíduo como para a cidade. Para o primeiro, na medida em que requer a coragem de correr o risco de não ser aceito na democracia e para a segunda na medida em que é a liberdade dada a todos de tomar a palavra, não na forma do privilégio de alguns para falar utilmente à cidade, mas uma “latitude”, ou seja, concedida a cada um para dizer o que lhe for aprazível.

O problema da democracia posta em questão é justamente a “latitude” dada a todos e a cada um. Segundo Foucault, enquanto houver *parresía* enquanto latitude não poderá haver *parresía* como coragem do dizer-verdadeiro. A *parresía*, portanto, em seu sentido positivo e corajoso estaria impossibilitada de exercer-se nas instituições democráticas, uma vez que na democracia o discurso verdadeiro não prevalece sobre o discurso falso. A democracia não seria o lugar para a *parresía* na medida em que sua estrutura a elimina, a sufoca. De acordo com Foucault, “a impotência do discurso verdadeiro na democracia não se deve, é claro, ao discurso verdadeiro, ao fato de que o discurso seja verdadeiro. Ela se deve a própria estrutura da democracia” (FOUCAULT, 2011b, p. 37). Esse problema é importante na medida em que ao excluir da democracia a possibilidade da coragem do dizer-verdadeiro alude a necessidade de recorrer a outras estruturas – ou melhor, não-estruturas, a necessidade de romper com a estrutura – para que a coragem do dizer-verdadeiro ocupe seu lugar e manifeste-se.

*A Coragem da Verdade* delimita a passagem para uma nova forma de conceber a *parresía*, que não é definida em relação à cidade, mas na maneira de ser, fazer e de se portar dos indivíduos. Há, portanto, uma transformação de uma *parresía* orientada e indexada na polis, para uma *parresía* orientada e indexada no *êthos*. Vê-se aí a figura de Sócrates e a ironia socrática como segunda perspectiva do problema da coragem da verdade.

A ironia socrática consiste na interpelação que induz as pessoas a reconhecerem que o que elas pensam saber na verdade não sabem. Essa indução leva as pessoas à percepção de um novo saber que as conduz para o cuidado de si. Segundo Foucault “tratava-se de introduzir dentro de um saber que os homens não sabem que sabem uma forma de verdade que os conduzirá a cuidar de si mesmos” (FOUCAULT, 2011b, p. 205). Sócrates é o homem que prefere enfrentar a morte a renunciar a verdade, ele possui a coragem do dizer-verdadeiro e para isso assume o risco de sua própria morte. A coragem do dizer-verdadeiro socrático entra no campo propriamente da ética, por meio de sua interrogação e interpelação irônica.

Sócrates possui uma função bem diferente daquela do parresiasta político. A *parresía* socrática é realizada através do exame, *exétasis* – Sócrates submete as pessoas ao exame. Por meio deste, ele interroga, verifica, investiga sobre as pessoas, e isso gera a hostilidade. Todavia, não é retido pelo perigo dessas hostilidades;

Estamos com essa forma de dizer-a-verdade ou de veridicção, em certa forma de *parresía*, se entendermos por *parresía* a coragem da verdade, a coragem de dizer a verdade. Temos uma *parresía* evidentemente muito diferente, em seu fundamento e em seu desenrolar, da *parresía* política. Essa nova *parresía*, essa outra *parresía*, Sócrates vai exercê-la de uma maneira bem particular. Ele a define, em sua forma, como uma missão, missão a que ele se apegue, que nunca abandonará, que vai exercer em permanência até o fim (FOUCAULT, 2011b, p. 73).

Essa *parresía* que se articula e desenvolve em torno da veridicção socrática, da busca (*zétesis*); do exame (*exétasis*) e do cuidado de si (*epiméleia*), se distingue da *parresía* política, uma vez que esta última manifesta-se como afirmação solitária da coragem de um indivíduo em dizer a verdade publicamente, mas sem o exame e principalmente sem visar o cuidado. O parresiasta político não tem o compromisso com o cuidado e com a verdade em relação às pessoas. Ele tão só diz o que deve ser dito e desvia-se.

O cinismo, segundo Foucault, é a terceira forma da *parresía* como coragem da verdade. Ela consiste em

conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico. (FOUCAULT, 2011b, p. 205).

Nessa medida, o cinismo atua no cerne da própria vida das pessoas, quando esta está em discordância com o que as pessoas pensam e com aquilo que definem como sendo seus princípios. Diferente da bravura política e da ironia socrática, que consistem em arriscar a vida em nome de um dizer-verdadeiro, no cinismo, arrisca-se a vida não simplesmente por ter dito a verdade, mas pela maneira como se vive. Nesse ponto, enfatiza-se o comportamento no modo de vida do cinismo como característica central, e nesse sentido, “a *parresía* cínica é privilegiada no curso de 1984 porque dela é constitutivo o comportamento que coloca em questão hábitos coletivos, padrões elitistas de decência, regras institucionais e a artificialidade da soberania política.” (CANDIOTTO, 2014, p. 7). O dizer-verdadeiro do cínico está inscrito na própria maneira como este conduz a sua existência. Assim, o risco do cínico está inscrito no seu próprio corpo, pois é com seu próprio corpo e pela maneira de viver que ele manifesta a verdade e ao manifestar-se, arrisca-se. Essa atitude é o que define o escândalo cínico, sendo, segundo Foucault a primeira razão pela qual o problema da vida cínica merece atenção.

A segunda razão pela qual o cinismo merece atenção é o fato de ter sido a filosofia que desde toda a Antiguidade, passando pelo cristianismo e a modernidade não cessou de colocar o problema, fundamental, da vida filosófica. A preocupação cínica está em colocar a questão de saber qual deve ser a forma de vida que pratique o dizer-verdadeiro. A filosofia sempre esteve preocupada com essa questão e o Ocidente admitiu que a filosofia é indissociável de uma existência filosófica, de uma prática como exercício de vida. Todavia, ao mesmo tempo em que anunciava que a filosofia além de discurso é também uma modalidade de vida, a filosofia ocidental negligenciou o problema da vida filosófica associada a uma prática do dizer-verdadeiro.

Foucault constata que foi essa negligência da vida filosófica que fez com que a relação com a verdade não pudesse manifestar-se a não

ser na forma de um saber científico. O cinismo, segundo Foucault, surge como elemento fundamental nessa discussão, na medida em que – como figura particular da filosofia da Antiguidade e como atitude de toda filosofia Ocidental – coloca o problema da verdadeira vida, da vida filosófica sob a forma do escândalo. Para Foucault, o cinismo foi a primeira grande manifestação desse problema da vida filosófica em relação à filosofia e à prática filosófica e nesse sentido sua relação intrínseca com as artes da existência. Segundo Candiottto,

Com efeito, a prática da filosofia cínica, marcada pela impermeabilidade da vida e a irredutibilidade do corpo aos processos totalizantes e individualizantes de sua captura e identificação, eleva a estética da existência ao seu paroxismo ao fazer da vida escandalosa a exteriorização da verdadeira-vida ( CANDIOTTO, 2014, p. 12).

Foi o cinismo que colocou de forma rudimentar e radical o problema da vida filosófica. Foucault destaca alguns princípios dessa prática cínica, alguns princípios de base que tanto se identificam de um lado à tradição socrática e de outro às temáticas filosóficas dos pensamentos contemporâneos aos cínicos. Primeiro princípio comum a essas filosofias é o fato de ser o cinismo uma preparação para vida. Era aforismo de Diógenes ressaltar que “era preciso preparar para a vida ou o *logos* ou o *brókhos*. Quer dizer: ou a razão (*logos*) que organiza a vida, ou a corda (*brókhos*) com o qual você se enforca” (FOUCAULT, 2011b, p. 209). Esse primeiro princípio leva a um segundo, no qual a preparação para a vida implica no cuidado consigo mesmo. O terceiro princípio precede do segundo e consiste no fato segundo o qual, para ocupar-se consigo mesmo é preciso estudar apenas o que é realmente útil para a existência. Para o cuidado de si mesmo é necessário estudar as coisas imediatamente úteis para a vida. É necessário estudar as coisas úteis para a existência, muito mais do que o estudo sobre a ordem cósmica ou a gramática. Para o verdadeiro cuidado de si é necessário dar atenção às coisas próprias a sua vida.

O quarto princípio cínico diz que é preciso conduzir sua vida conforme os princípios que formula. A esses quatro princípios, até então comuns à filosofia de Sócrates como a dos estoicos e epicuristas, os cínicos acrescentam um quinto, bastante particular e que

caracteriza todo o pensamento cínico. O princípio segundo o qual é necessário alterar/mudar o valor da moeda.<sup>4</sup> Esse princípio possui dois sentidos: um pejorativo, negativo, segundo o qual essa alteração da moeda é uma falsificação desonesta. Mas, por outro lado, pode ser compreendido em sentido positivo, consistindo no fato de que ao mudar a efígie gravada na moeda se restabelece o seu verdadeiro valor. Há uma série de interpretações e relatos sobre o verdadeiro sentido do princípio, de todos eles uma coisa é certa: o princípio de alterar o valor da moeda foi sempre associado a um cínico.

O princípio de alterar/mudar o valor da moeda foi além de um princípio fundamental e característico dos cínicos, compreendido como um princípio de vida. Foucault relata que Juliano teria conferido ao cinismo dois princípios: “conhece a ti mesmo” e “reavalia tua moeda”. Juliano constata que,

O preceito fundamental é “reavalia a tua moeda”; mas essa reavaliação só poderia ser feita pelo canal e o meio do “conhece a ti mesmo”, que substitui a moeda falsa da opinião que temos de nós mesmos, que os outros tem de você, por uma moeda verdadeira que é a do conhecimento de si. Podemos manipular nossa existência, podemos cuidar de nós mesmos como de uma coisa real, podemos ter em nossas mãos a moeda verdadeira da nossa existência verdadeira contanto que nos conhecemos a nós mesmos (FOUCAULT, 2011b, p. 212).

---

<sup>4</sup> Para Candiottto, “do ponto de vista etimológico (e até anedótico), essa prescrição tem um sentido negativo e pejorativo, de alteração desonesta do verdadeiro valor da moeda; mas, a partir de outra leitura, ela apresenta um sentido propositivo de alteração da efígie da moeda para restituí-la ao seu verdadeiro valor. Foucault assevera que o termo *nómisma*, que designa moeda, está associado ao *nómos*, que pode significar lei ou costume. Alterar a efígie da moeda, em seu sentido propositivo e ao modo cínico, envolve alterar os costumes sociais e convenções institucionais a partir do comportamento escandaloso” (CANDIOTTO, 2014, p. 12). Talvez Foucault estivesse aqui supervalorizando a alteração dos valores no cinismo, todavia, o que é importante nessa forma não pejorativa de interpretar a “alteração da moeda” é que ela sugere uma estética de vida bastante particular, que nesta pesquisa se denomina “militância”. Por quê? No sentido exposto por Candiottto, que é o mesmo levantado por Ermani Chaves (que será abordado em outro ponto), a alteração da moeda implica a mudança dos hábitos. Mas ela é também uma forma radical de alteração dos valores (compreendidos como lei), pois atua de forma a desconstruir a “máscara da verdade”, imposta pelo poder. Nesse sentido, seria tarefa da atitude filosófica, arrancar a máscara e mostrar o “verdadeiro valor”. A militância revolucionária implica na prática constante e cotidiana de fazer prevalecer aquilo que seria o verdadeiro valor da vida, em detrimento, por exemplo, dos valores impostos por um sistema capitalista.

Moeda é *nómisma*, mas também *nómos* é a lei, o costume. Nesse sentido, alterar o valor da moeda é também mudar os costumes, romper com eles, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis. E foi essa a tarefa dada à Diógenes e ao cinismo de modo geral: mudar/alterar os valores, romper com o meramente admissível das convenções sociais, dos hábitos. Mudar esses valores e manifestar o que há de verdadeiro na existência. Mudar esses valores da vida e desvelar outra vida que é a verdadeira vida, que são os verdadeiros valores<sup>5</sup>. O princípio de mudar o valor da moeda justifica-se também pelo próprio modo de viver dos cínicos, um modo de viver identificado por um modo “canino”; o cínico é o cão. Isso por algumas razões: a vida canina é uma vida sem pudor, sem vergonha. Faz aos olhos de todos o que somente os animais ousariam fazer e que os homens escondem; a vida de cão é uma vida indiferente a tudo o que pode acontecer, na medida em que não se prende a nada e não possui outras necessidades se não as que pode satisfazer imediatamente; a vida dos cínicos é uma vida que late, uma vida capaz de brigar, de latir contra os inimigos e que sabe distinguir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos; e por último, a vida cínica é uma vida de cão de guarda, uma vida que se dedica para salvar a vida dos outros.

Essas características do cão cínico, pelo que se pode observar até aqui, designam certa estilística, certo modo de viver e de ser que comportam uma tarefa: fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas e cuidando de si mesmas sejam capazes de “alterar o valor da moeda”, ou seja, ela torna possível a “reversão escandalosa, violenta, polêmica,

---

<sup>5</sup> Há em A Coragem da Verdade muitas referências à Nietzsche, de modo geral, referências muito mais críticas do que elogiosas. Todavia, é importante enfatizar que o tema do cinismo já foi tratado também por Nietzsche, e que é possível encontrar referência explícita do tema da “transvaloração” dos valores. Em nota de rodapé, o professor Ernani Chaves ressalta: “Se fôssemos levar mais adiante esse paralelo, bastaria pensar na interpretação de Foucault, na aula de 14 de março, do famoso episódio da “falsificação da moeda”, relatado por Diógenes Laértios logo na primeira notícia referente a Diógenes: ora, o pai de Diógenes, o banqueiro Iquêsios, ora o próprio Diógenes é acusado de falsificar moedas, daí a razão de exílio de Diógenes (Laértios, 2008, p. 157). No sentido simbólico, entretanto, a “falsificação da moeda” diz respeito à atitude crítica de Diógenes, que “falsifica”, isto é, inverte, transvalora, a moral, a religião, a política, os valores tradicionais, enfim” (CHAVES, 2013, p. 44). Em Ernani também fica claro a via positiva da “alteração da moeda”, a falsificação é na verdade uma forma de romper com as leis da instituição e fazer valer a verdade. Nesse mesmo sentido Candiotti afirma que Foucault “não hesita em sublinhar que essa prescrição cínica e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche (quando trata da transvaloração dos valores) constituem a mais antiga tentativa de radicalização da oposição entre natureza e cultura”. Assim, ao passo que Foucault nem sempre refere-se a Nietzsche em um sentido positivo, ele continuamente o tem como base positiva.

da vida reta, da vida que obedece à lei (*nómos*)” (FOUCAULT, 2011b, p. 214). Modificar o valor da moeda, trocar a efígie da moeda por um novo valor, substituir o comumente aceitável que marca a existência e lhe dar sua forma pelos princípios que são próprios à vida, que são aplicáveis à vida e constituem seu verdadeiro valor. Parece um pouco disso que a filosofia cínica representa, ou manifesta-se, por meio de seu dizer-verdadeiro e escandaloso. Alterar o valor da moeda, essa manifestação e essa atitude da alteração dos hábitos e dos costumes convencionais designam a existência de uma verdadeira vida que é a vida outra. É outra vida, é a vida inscrita na própria existência, no próprio corpo e na prática da existência, é uma vida outra no sentido de não ser a vida comumente aceita tradicionalmente. É uma vida outra que manifesta um rompimento com as leis da sociedade, com seus valores e suas convenções<sup>6</sup>. É nesse sentido um *êthos* – uma prática e um modo de vida, voltados para si mesmo e para os princípios designados como os valores a serem seguidos para a construção de uma estilística própria da vida.

O cinismo, a atitude cínica, seu modo de viver como escândalo da verdade difere daquela bravura política na democracia ateniense, e mesmo que próxima da ironia socrática, ainda sim, é mais radical. No cinismo, vê-se aparecer a verdade enquanto atitude política e ética, na medida em que enfrenta as convenções da polis expondo uma “vida na verdade”, uma vida extravagante. Dessa forma incita os indivíduos a romper com as convenções e os valores estabelecidos socialmente, propondo um novo olhar sobre si mesmo, uma nova prática que é o exercício filosófico do cuidado consigo mesmo. O cuidado consigo que conduz a alteração, a modificação dos valores e das condutas, possibilita a produção de um “novo” modo de viver. Esse “novo” que é o verdadeiro, a verdadeira vida, aponta para uma transformação da sociedade, dos modos de viver dos indivíduos em geral. Esta parece ser, por sua vez, a tarefa da coragem da verdade cínica: propor uma

---

<sup>6</sup> Ainda assim, “a alteração das regras e costumes não é uma prescrição de vida dirigida a todos; essa modulação da coragem não é para todo mundo ou qualquer um. Ela designa uma ética da transgressão vivida por figuras menores da história da filosofia, ou simplesmente aquelas vidas infames, de pouca glória, cuja existência se assemelha ao que há de mais elementar no mundo” (CANDIOTTO, 2014, p. 13). Essa passagem evidencia o lugar ocupado por esse estilo de vida, um lugar normalmente marginalizado. O professor Cesar Candiotto, se refere as figuras esquecidas pela história da filosofia, mas transpondo as figuras mais atuais, também é notável o lugar onde elas se encontram, marginalizadas por uma sociedade totalizante e um sistema esmagador que normalmente a associa ao terror, a maldade, ao vulgar, a desordem.

transformação radical nos valores e condutas sociais. Essa tarefa posta pelo cinismo e confiada ao cínico, parece ter relevante importância para Foucault, na medida em que enaltece a figura do Revolucionário e da vida filosófica como problema filosófico.

Em *A Coragem da Verdade*, o cínico tem papel de destaque, o radicalismo do modo de vida dos cínicos faz ressurgir dois papéis consagrados a filosofia – que, segundo Foucault, foram negligenciados por sua história, assim como o próprio movimento cínico na filosofia. O primeiro é o problema da vida filosófica, o papel, portanto do filósofo e da sua verdadeira vida; e segundo a figura do filósofo Revolucionário, o papel da vida militante como característica da vida do filósofo.

Se o tema do cinismo for retomado a partir da história da *parresía* poder-se-ia dizer que, ao passo que a filosofia tendeu incessantemente colocar a questão do dizer verdadeiro a partir das condições as quais é possível reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo, ao contrário, foi uma forma de filosofia que não cessou de colocar o problema do dizer verdadeiro, por meio da questão que indaga qual a maneira de viver que é de tal forma que pratique esse dizer verdadeiro.

Para Foucault, a questão que o cinismo não cessou de colocar foi a grande questão da vida filosófica, questão essa esquecida pelo pensamento ocidental. Segundo o autor, a filosofia, desde suas origens, sempre admitiu que a filosofia não pode ser dissociada de uma “existência filosófica”, ou seja, a prática filosófica deve ser um exercício de vida – não apenas um discurso mas uma modalidade de vida. Todavia, a filosofia ocidental ao menos deixou de lado essa tarefa que antes havia assegurado enquanto modalidade filosófica. Segundo Foucault, o vínculo entre vida filosófica e dizer verdadeiro foi cada vez mais esquecido do exercício filosófico.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Segundo Foucault, o tema e a relação entre vida filosófica e discurso verdadeiro foram desaparecendo da filosofia ocidental não sem motivos. Esse esquecimento é devido aos efeitos de uma série de fenômenos que surgiram na história, como o confisco do tema da verdadeira vida na religião, a institucionalização das práticas do dizer verdadeiro sob a forma da ciência. Alega que “se a prática científica, a instituição científica, a integração ao consenso científico bastam, por si sós, para garantir o acesso à verdade, é evidente que o problema da verdadeira vida como base necessária da prática do dizer-a-verdade desaparece.” (FOUCAULT, 2011b, p. 207).

Para Foucault, “essa negligência da vida filosófica possibilitou que a relação com a verdade não pudesse mais se validar e se manifestar agora a não ser na forma do saber científico” (FOUCAULT, 2011b, p. 208). E nesse sentido o cinismo, compreendido não apenas como figura da filosofia antiga, mas como atitude que atravessa toda a história ocidental, coloca sob a forma do escândalo a questão emblemática da vida filosófica.

O fato de que o cinismo seja sempre ao mesmo tempo interno e externo à filosofia (...) a constituição cínica da vida filosófica como escândalo, tudo isso é marca histórica, a manifestação primeira, o ponto de partida do que foi, a meu ver, a grande exteriorização do problema da vida filosófica em relação à filosofia, à prática filosófica, à prática do discurso filosófico. Eis porque o cinismo me interessa e o que eu gostaria de tentar identificar com ele. Vocês estão vendo como o estudo dele pode, a meu ver, se relacionar à questão das práticas e das artes da existência: é que ele foi a forma ao mesmo tempo mais rudimentar e mais radical na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida – que não é evidentemente mais que uma forma particular de vida – mas quão importante e central pelos problemas que ela põe – que é a vida filosófica. (FOUCAULT, 2011b, p. 208).

Duas características, portanto, do cinismo que o inserem na prática e nas artes da existência. Primeiro, seu aspecto por um lado muito rudimentar, sua maneira de viver “canina”, o escândalo enquanto uma forma de vida na necessidade física, no corpo enquanto lugar de inscrição da vida e da história. E por outro, um aspecto radical, ou antes, a própria forma de vida rudimentar enquanto um radicalismo na medida em que afronta o poder, desvia o olhar desinteressado e frívolo em relação a uma vida na verdade. Radicalismo porque essa afronta não se exime no implícito, no pouco evidente, na obscuridade, ele expõe-se de forma crua, pública, na praça, aos olhos de todos. E aos olhos de todos propõe uma mudança radical nas normas, nos costumes, nos hábitos. O cinismo põe em xeque a vida na “mesmice”, na aceitação dos costumes, e parece ser essa a tarefa do filósofo: aguçar o olhar reflexivo sobre a realidade em que se vive.

Os cínicos, portanto, levam ao limite a prática da vida filosófica como verdadeira vida, que se torna, por sua vez, a manifestação escandalosa da “vida outra”. Segundo Foucault, é essa passagem da verdadeira vida como vida outra que consiste o escândalo cínico. Mas de que forma isso ocorre? Primeiro, um dos aspectos do modo de viver cínico é levar ao limite uma vida não dissimulada, ou seja, uma vida “desavergonhada”. Segundo aspecto, a vida “sem mistura” aquela que se basta a si mesmo, que é independente, é levado ao limite entre os cínicos sob a forma da pobreza, do despojamento total, da mendicidade, chegando até a desonra. Terceiro, o tema da vida reta dramatizada pelos cínicos sob a forma de uma vida natural, fora das convenções sociais que se reverte a certa prática da animalidade. Assevera Foucault:

Vida nua, vida mendicante, vida bestial, ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade: é isso tudo que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga – num sentido e de certo modo, o mais rente ao que ela tinha o costume de pensar, pois todos esses temas não passam, no fundo, da continuação, da extrapolação, de alguns princípios bastante comuns para ela. (FOUCAULT, 2011b, p. 237-238).

Assim, o cinismo leva ao limite a figura de uma vida radicalmente outra, que é uma vida desavergonhada, uma vida na desonra, na animalidade, que é para eles a verdadeira vida. Nesse sentido é que Foucault ressalta o fato de que o cinismo, antes de ser uma doutrina, é muito mais uma atitude, uma maneira de ser e de se relacionar com o mundo. Dessa forma, surge a possibilidade em traçar a história do cinismo desde a Antiguidade até os dias atuais. O problema é que, sobre os cínicos há poucos materiais disponíveis – dos escritos cínicos, poucos são os textos que chegaram a até os dias atuais.

Foucault refere-se a alguns escritores alemães, como Gehlen, Heinrich e Tillich<sup>8</sup>, que, segundo o autor, interpretam o cinismo a partir de duas perspectivas opostas: uma positiva, concedida ao cinismo antigo, e outra negativa, concedida a um cinismo moderno.

---

<sup>8</sup> Em *A Coragem da verdade* Foucault utiliza o texto *Der Mut zum Sein* (1953) (*A coragem de ser, ou A coragem em relação ao ser*) de Tillich; *Parmenides und Jona* (1966), de K. Heinrich e *Moral und Hypermoral*, de Gehlen.

Essa divergência valorativa da prática cínica causaria uma espécie de ruptura, na medida em que não mais seria adequado conceber uma prática cínica ao longo da história ocidental, tanto na Antiguidade, como no período moderno, justamente por tratar-se de modos de existência diferentes. De acordo com Foucault, o que esses autores ressaltam na filosofia cínica é um modo de viver centrado na afirmação de si mesmo, isto é, uma prática individualista. Nesse caso, “o indivíduo e o individualismo é que seriam o cerne do cinismo” (FOUCAULT, 2011b, p. 158). Todavia, essa via de interpretação negligenciaria o fato fundamental que está no cerne do pensamento cínico, ou seja, o problema da relação entre “formas de existência e manifestação da verdade.” (FOUCAULT, 2011b, p. 158).

A forma da existência como escândalo vivo da verdade, é isso, me parece, que está no cerne do cinismo, pelo menos tanto quanto o tal individualismo que se tem o costume de encontrar com tanta frequência a propósito de tudo e de qualquer coisa. Pois bem, se aceitássemos (...) enfocar a história longa do cinismo a partir desse tema da vida como escândalo da verdade, ou do estilo de vida, da forma de vida como lugar de emergência da verdade (o *bíos* como alertugia), me parece que, nesse caso, poderíamos fazer aparecer algumas coisas e seguir algumas pistas. (FOUCAULT, 2011b, p. 158).

Sendo assim, o cinismo enquanto prática e modo de existência comum – diferente do que interpretaram os alemães – seria possível fazer uma história do que foi e do que é o cinismo. Para isso, Foucault elege alguns momentos nos quais o cinismo se fez presente, desde as práticas de existência da Antiguidade cristã, até o ocidental moderno.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> As posteridades religiosas do cinismo, segundo Foucault, podem ser observadas nas práticas de despojamento do movimento franciscano e dominicano. Para Foucault, a própria prática do despojamento, da mendicância, da pobreza dos franciscanos foi um reflexo do modo de vida cínico. E nos dominicanos, o próprio nome no qual se identificavam *Domini Canes*, “cães do Senhor”, é uma clara referência ao cinismo. Foucault ainda cita os movimentos valdaneses e o tema da nudez de Cristo. Segundo ele “Esse tema (...) foi extremamente importante em toda essa espiritualidade cristã, e, aí também, ele se refere, pelo menos implicitamente, ao que foi essa famosa nudez cínica, com seu duplo valor de ser ao mesmo tempo um modo de vida de despojamento completo e a manifestação, em plena nudez, do que é a verdade do mundo e da vida.” (FOUCAULT, 2011b, p. 160).

Das práticas de existência no escândalo da verdade, mencionadas por Foucault, a que melhor adequa-se à proposta dessa pesquisa são aquelas encontradas na prática política, e com isso o autor insere os movimentos revolucionários modernos como suporte do modo de vida cínico. Segundo ele, o cinismo, a partir da “ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX” (FOUCAULT, 2011b, p. 161).

No século XIX, esses movimentos revolucionários não foram simplesmente uma prática política, mas, sobretudo, uma forma de vida. Essa forma de existência definida como atividade revolucionária – que pode ser chamada “militantismo” – assume, segundo o autor, três formas. Dentre elas, é, sobretudo, a terceira que interessa de fato ao autor.

A primeira modalidade da vida revolucionária aparece sob a forma da “sociabilidade e do segredo”, ou seja, enquanto sociedade secreta, na forma de complôs contra a sociedade visível. Esse lado da vida revolucionária foi, segundo o autor, muito importante no início do século XIX. A segunda, Foucault identifica sob a forma da “organização visível, reconhecida, instituída”. Assim, um militantismo, não mais escondido, secreto, mas visível, estabelecido sob a forma de organizações sindicais ou em partidos políticos – que esteve presente no último terço do século XIX.

Por fim, a terceira forma de ser militante para Foucault – e a que melhor encontra indícios do cinismo – é o estilo de existência enquanto testemunho pela vida. Essa forma de ser militante busca justamente um rompimento com os hábitos, as convenções sociais e os valores instituídos pela sociedade. De acordo com o autor, essa forma de ser militante deve “manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011b, p. 161). Essa forma de militância revolucionária esteve, segundo o autor, presente fundamentalmente na metade do século XIX. Dessa forma, Dostoiévski e o niilismo russo deveriam ser estudados, segundo Foucault. Assim como o terrorismo e o anarquismo e a maneira pela

qual, o terrorismo e o anarquismo “como prática da vida até a morte pela verdade (a bomba que mata inclusive quem a põe), aparecem como uma espécie de passagem ao limite, passagem dramática ou delirante dessa coragem pela verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 162). Essa é a coragem pela verdade, presente nesse tipo de vida revolucionária, que surgiu como princípio fundamental de vida na filosofia da Antiguidade. Ou seja, a manifestação da verdade, a busca incessante por uma vida na verdade que vai ao limite, que se arrisca frente ao perigo da morte de si ou dos outros, é esse o princípio e o legado de um modo de vida para a modernidade.

Contudo, mesmo tendo sido característica do século XIX, esse tipo de revolucionarismo não desapareceu, e Foucault o identifica naquilo que foi chamado de “esquerdismo”, como projeto revolucionário europeu. Segundo o autor, o esquerdismo ressurgiu não como organização, mas sim enquanto socialidade secreta, e esse estilo de vida se manifesta sob formas de vida escandalosas. Nesse sentido, o autor enfatiza a importância em estudar profundamente o estilo de vida presente nos partidos revolucionários franceses – socialistas e comunistas<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Foucault explicita a importância dessa análise na seguinte colocação: “Seria interessante ver como, no partido comunista, foi colocado o problema do estilo de vida, como ele foi colocado nos anos de 1920, como pouco a pouco foi transformado, elaborado, modificado e finalmente invertido (...) Na situação atual, todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa de uma verdade inaceitável foram banidas, mais o tema do estilo de vida continua absolutamente importante no militantismo do Partido comunista francês, sob a forma da injunção, de algum tipo invertido, de retomar e fazer valer, em seu estilo de vida, obstinadamente e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais (...) em oposição com o que seria a decadência da burguesia ou da loucura esquerdista. Imaginamos muito bem o que seria essa análise, muito importante a ser feita, do estilo de vida nos movimentos revolucionários europeus e, até onde eu saiba, isso jamais foi feito: como a ideia de um cinismo de vida revolucionária como escândalo de uma verdade inaceitável opondo-se à definição de uma conformidade de existência como condição para o militantismo nos partidos que se dizem revolucionários. Esse seria um outro objeto de estudo.” (FOUCAULT, 2011b, p. 163). Essa é uma observação muito importante apontada por Foucault, ela conduz a uma indagação sobre o próprio sentido atribuído atualmente não só nos partidos políticos, mas na própria manifestação que se pretende revolucionária. A questão a se perguntar é: onde foi parar a Revolução? Até que ponto essas organizações pretendem ir ao limite pela verdade? Por qual verdade? Exemplo disso foram as manifestações ocorridas no Brasil, em junho de 2013. Iniciativa de um movimento militante, da esquerda brasileira, o MPL (Movimento Passe Livre). Todavia, a manifestação tomou rumos opostos e, pelo excesso da democracia, foi tomada por uma forte posição de direita. Mas onde está agora o movimento militante e revolucionário que deu início a esse movimento? Uma possibilidade é a contínua fragmentação da esquerda no Brasil.

O autor, portanto, aponta para uma nova possibilidade para repensar a própria figura do filósofo e do intelectual revolucionário.<sup>11</sup> Por essa via, o que Foucault propõe é uma nova forma de conceber a ligação do revolucionário com a verdade, por meio da figura do cínico. Com o tema da *parresía*, da estética da existência e da ética, Foucault propõe, além disso, a construção de um “novo homem”, ou pelo menos, desperta o olhar para um novo tipo de indivíduo, que se relacionaria com a verdade e com o poder, não nos moldes tradicionais do pensamento ocidental – indivíduo, sujeito e assujeitado pelas táticas da governamentalidade e da verdade – mas indivíduo preocupado com novas práticas e modos de se relacionar com o poder e a verdade. Um indivíduo que toma como ponto de partida a não aceitação necessária com o poder, e a verdade como modo de viver que manifesta a si mesmo como homem não pertencente ao poder, como indivíduo que constrói a si mesmo, pelo cuidado que mantém consigo e com os outros. Assim, Foucault ressalta a construção de um indivíduo mais autônomo, menos assujeitado, portanto, que para essa construção de si mesmo arrisca a vida em nome da verdade, pelo testemunho de si mesmo, põe-se à prova. A resistência ao poder, toma forma e marca essa modalidade de relação consigo e com os outros. Ela instaura esse modo de viver, enquanto vida revolucionária, que busca, pela autonomia e pelo cuidado, a verdadeira vida. Isto é, um mundo radicalmente outro, que é o verdadeiro mundo.

Busquei defender a importância concedida por Foucault, ao modo de vida revolucionário, por meio da via do cinismo. Foucault menciona o papel do Revolucionário do século XIX, como via possível para o desenvolvimento da linha cínica, refletida na modernidade. Todavia, não parece simplesmente que a vida revolucionária seria uma vida possível, mas, sobretudo, – talvez a mais

---

<sup>11</sup> Priscila Piazzentini Vieira argumenta que “Segundo Foucault, desde meados do século XX, o papel do intelectual sofreu uma transformação, e uma nova ligação entre teoria e prática foi estabelecida. Os intelectuais habitaram-se a atuar não mais no “universal” ou no “exemplar”, mas em setores determinados e precisos em que estavam situados: nas suas condições de trabalho ou em suas próprias vidas, como as questões da moradia, do asilo, da universidade, das relações familiares, sexuais etc. É importante lembrar que tanto as noções de intelectual de Lênin ou de Gramsci pressupunham uma mediação entre o partido e as massas. O intelectual, nesse sentido, através da ciência, atingiria o conhecimento verdadeiro e auxiliaria o proletariado na condução da revolução. Essa concepção demonstrava o grande compromisso que o intelectual dos séculos XIX e XX possuía com a verdade” (VIEIRA, 2010, p. 14).

significativa para conceber a construção da verdadeira vida, em um mundo radicalmente outro. Assim, o autor não só ressalta essa via, mas a desenvolve ao afirmar o cinismo – não enquanto doutrina da Antiguidade, mas enquanto uma atitude, um modo de viver e relacionar-se consigo e com os outros – como um modo de viver militante e revolucionário.

## Referências bibliográficas

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault: Uma história crítica da verdade*. Trans/ Form/ Ação, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a06.pdf>>. Acesso em 28 de maio de 2013.

CANDIOTTO, Cesar. *Subjetividade e verdade no último Foucault*. Trans/ Form/ Ação, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1a05.pdf>>. Acesso em: 03 de junho de 2013.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Lisboa: Livros do Brasil, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). 26 ed. São Paulo: Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade V.2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade V. 3. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). trad. Maria Ermantina galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 1. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011c.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris, gallimard, 2011d.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 3. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 5. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. 2ª ed. Paris: PUF, 1998.

GROS, Frédéric. La parrhêsia chez Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. p. 155-166.

GROS, Frédéric. *Foucault: A coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.



## 6. Michel Foucault: A arte e o *ethos parresiástico cínico*

Stela Maris da Silva<sup>1</sup>

### Introdução

Foucault afirma que a arte moderna, relacionando estilo de vida e manifestação da verdade, se configura como exemplo de *parresía* cínica. Isso acontece de dois modos: o primeiro (século XIX), na preocupação com a vida do artista, pois a arte pode fazer na existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida e autenticação da obra de arte. O segundo, na própria arte, seja na música, na literatura, na pintura, na fotografia, em que esta, na relação com o real, desnuda, desmascara, decapa, para se chegar ao elementar da existência. Nessa perspectiva a arte não se configura apenas por sua qualidade estética, mas por sua qualidade ética.

O objetivo geral desse estudo é analisar o destaque feito por Foucault à arte moderna, em específico a obra de Manet, como veículo do cinismo na cultura européia, enquanto escândalo de verdade, numa estilística trans-histórica. Manet é um dos artistas estudado por Foucault para demonstrar o *ethos parresiástico*. A materialidade dos quadros de Manet expõe cinicamente uma verdade,

---

<sup>1</sup> Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Artes, linha de pesquisa Estética; Professora e Diretora da Universidade Estadual do Paraná -Campus II- Faculdade de Artes do Paraná. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. César Candiottto.

pois, através dos elementos pictóricos, compromete o espectador. Olhando a obra, o espectador ilumina-a, tornando-o responsável por aquilo que vê, desnudando a verdade que esse dissimula. Na transformação estética encontra-se, portanto, o *ethos parresíástico* cínico como estilística da existência. O princípio cínico de “viver escandalosamente” e a obra de arte, como cinismo da cultura podem nas relações de poder, constituir-se como estratégia de poder, e, portanto de resistência, na apreensão de um novo modo de ser do sujeito.

### **A coragem da verdade e a noção de *parresía***

A questão da verdade, e a relação desta com o sujeito, é uma marca importante na obra de Foucault. Ele procurou saber como o sujeito entra nos jogos de verdade, tanto os jogos que têm a forma de ciência, como os que tomam por base um modelo científico. Na obra *As palavras e as coisas*, Foucault analisou a rede de saberes que deu condições, possibilidades, para a transformação e constituição das ciências humanas. Fez isso estudando o campo das práticas e dos conhecimentos, sobre a vida, e o trabalho. Deu continuidade ao estudo das relações entre os jogos de verdade e o sujeito, nas práticas psiquiátricas e no estudo sobre as práticas prisionais, chamados por ele de práticas coersitivas. Nos cursos do *Collège de France* retomou essa problemática, mas analisando nas práticas de si desde o período greco-romano, as condições do surgimento da obrigação da verdade, e em especial a obrigação de cada um dizer a verdade sobre si mesmo.

Um exemplo é “O governo dos vivos” Curso do *Collège de France*, ministrado por Michel Foucault em 1980, do início de janeiro até o final de março, editado por Michel Senellart. Nessas aulas ele propõe elaborar a noção de governo dos homens pela verdade. Na aula de 9 de janeiro afirma tratar-se essencialmente, de “passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder”<sup>2</sup> (FOUCAULT, 2014, p. 13). Segundo Sennelart o objetivo, em 1980 “é, portanto trazer a luz esse regime de verdade que a prática ritual da verbalização das faltas, inscrita no fundamento do sacramento de

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Do governo dos vivos*, 2014, aula de 9 de janeiro de 1980, p. 13.

penitência, acabara ocultando”, (FOUCAULT, 2014, p. 303-304). Foucault mostra que há uma descontinuidade entre a direção de consciência no estoicismo e a direção de consciência no monaquismo cristão. Abordando algumas obras menores<sup>3</sup> de estudiosos que fizeram parte da institucionalização do cristianismo Foucault nos faz ver que a subjetivação de homem ocidental é cristã, e não é greco-romana. Na Aula de 12 de março do mesmo curso<sup>4</sup>, Foucault afirma que no cristianismo dos primeiros séculos o fiel era obrigado a dizer a sua verdade. Quando da preparação para o batismo, na *probatio animae*, submetido a vários procedimentos para a provação da alma, e quando cometia um pecado, no procedimento *publicatio sui*, na penitência, num processo indispensável chamado de exomologese.<sup>5</sup> Foucault destaca que o aparecimento de atos de verdade no cristianismo, é um importante fenômeno para a subjetividade do homem ocidental. Nesse contexto o estudo da direção e consciência cristã no surgimento do monaquismo, se dá pelo deslocamento estratégico para saber como as práticas de si cristãs em seus regimes de verdades, estão relacionadas a um modo ocidental de governo das almas na constituição da subjetividade. Já na aula do dia 26 de março<sup>6</sup>, ele dá continuidade ao estudo da direção cristã, tomando por base, especialmente, o texto de Cassiano *Instituições cenobíticas*. Tendo identificado um dispositivo com três elementos vinculados uns aos outros, o princípio da obediência sem fim, no ouvir o outro, o princípio do exame incessante, no olhar para si, e o princípio do reconhecimento exaustivo das faltas, no falar sobre si para o outro. Dando continuidade aos cursos e ao tema, no *Collège de France*, em 1982, ministrou o curso *A hermenêutica do sujeito*. Na análise de textos do período helenístico e romano<sup>7</sup> Foucault estabeleceu marcos para pensar a atualidade. Gros afirma que “o final do texto nos conduz a uma nova idéia: o que estrutura a oposição entre o sujeito antigo e o sujeito moderno é uma relação inversa de subordinação

---

<sup>3</sup> Obras menores entendidas aqui, em relação aos seus autores, os quais foram estudiosos sem fama na história de institucionalização do Cristianismo, tais como Tertuliano, Cassiano entre outros.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Do governo dos vivos*, 2014, pp. 203 -228.

<sup>5</sup> O termo exomologese era usado nos séculos II e III “para designar o estado de pecador no decorrer da penitência”. A prática da exomologese é “uma afirmação enfática, cuja ênfase recai antes de mais nada no fato de que o sujeito se vincula a essa afirmação a aceita as consequências disso” (FOUCAULT, F. p.290).

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Do governo dos vivos*, 2014, pp. 261- 288.

<sup>7</sup> Período da cultura grega dos séculos IV a.Ce a cultura greco-romana dos séculos I e II d.C.

entre cuidado de si e conhecimento de si” (FOUCAULT, 2004b, p. 634). Foucault propõe uma discussão sobre a questão do sujeito e da verdade no Ocidente, enfocando a noção de “cuidado de si mesmo”. Na aula de 6 de janeiro, primeira hora, Foucault apresenta a questão que pretende tratar nessa aula: “em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’” (FOUCAULT, 2004b, p.4). Seu ponto de partida é a noção de “cuidado de si”, termo com o qual tenta traduzir a complexa questão grega a *epiméleia heautoû*, cuidado de si mesmo, o ocupar-se consigo. Ele levantou a questão do valor atribuído ao “conhece-te a ti mesmo” e a desvalorização da noção de “cuidar de si mesmo; a noção de *epiméleia heautoû* esteve presente em diferentes formas e práticas filosóficas ou espirituais, com formulações de caráter positivo e moral como “ocupar-se de si mesmo”, ou “cuidar de si”, etc. Paradoxalmente, a partir desta noção, também se desenvolveram morais austeras nos primeiros séculos, antes da era cristã, as quais reapareceram na moral cristã e no mundo moderno. No entanto as regras rígidas encontradas nos códigos foram sendo modificadas no contexto de uma ética do egoísmo, seja no renunciar a si mesmo do cristianismo, seja na obrigação com a coletividade da moral moderna. Ainda nessa aula afirma que sendo a filosofia a forma de pensamento que se interroga sobre como sujeito pode ter acesso à verdade, e isso poderia ser chamado de espiritualidade ou um ato de conhecimento, o sujeito só poderia ter acesso a verdade se fosse preparado, se modificando no seu próprio ser de si, consigo. Assim, Foucault afirma que as relações entre sujeito e verdade na idade moderna começam no dia em que “o sujeito tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tida como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2004b, p.24).

Na aula de 10 de fevereiro de 1982 – primeira hora, ele chama atenção para a ampliação do tema cuidado de si demarcado lá no Alcebiades até a verdadeira cultura de si, no início da época imperial. Tal movimento se caracteriza pela desvinculação do cuidado de si em relação a pedagogia e em relação à atividade política. Na segunda hora, Foucault passa a explicar o que é o “desviar o olhar sobre as coisas do mundo para conduzi-los a si” (FOUCAULT, 2004b, p.281), pois isso constitui o ponto chave do problema da veridicção e a

prática do sujeito, ou ainda, “como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam ao outro?” (FOUCAULT, 2004b, p.281). Importante é a sua intenção de mostrar como na relação consigo mesmo, se desenvolveu a experiência de si no ocidente. Para Foucault, a relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito é anterior ao cristianismo, sob a forma da relação de si para consigo na experiência de si. O retorno a si aparece nos textos helenísticos e romanos, e é tema também encontrado entre os socráticos, os cínicos, epicuristas e estóicos, os quais Foucault examina desde a sua forma posta até sua definição. Para os cínicos tais como puderam ser conhecidos, a relação conhecimento da natureza/conhecimento de si é mais complexa. Destaca-se a ética do saber e da verdade, pois esta não reside na diferenciação entre as coisas do mundo e as coisas do homem, mas, no modo do saber e de como será o efeito do saber no agir humano, no *êthos*. Foucault mostra em Plutarco um desdobramento da expressão *êthos* nas formas substantiva, verbal e adjetiva: formar o *êthos* (*ethopoieîn*); capaz de formar o *êthos* (*ethopoiós*); formação do *êthos* (*ethopoiía*) – marcas desta distinção que não estão atreladas ao conteúdo, nem na decifração dos arcanos da consciência. Tal noção foi desenvolvida na análise do cristianismo, mas baseado no caráter ‘etopoiético’, já encontrado em epicuristas e pitagóricos.

Ao contrário dos cínicos, os epicuristas tem um modo de funcionamento do saber numa dimensão ‘etopética’, capaz de constituir o *êthos*, em sentido *physiológico* e dirigido ao conhecimento da natureza não enquanto oposição a outros saberes. A *parresía* é uma técnica utilizada pelo mestre nas coisas verdadeiras, úteis e eficazes e é também qualidade de liberdade no campo dos saberes verdadeiros, que têm por objetivo a transformação do sujeito. A *physiologia* não distingue conhecimento útil de conhecimento inútil pelo conteúdo, mas pela forma fisiológica do saber. O conhecimento das coisas do mundo não é recusado, é antes tido como elemento de transformação do sujeito.

Esta noção complexa de *parresía* ou dizer-a-verdade se distingue do dizer-a-verdade do ensino, da profecia, ou da sabedoria. Ao contrário destas últimas, a *parresía* visa à transformação do *ethos* do seu interlocutor e comporta um risco para o seu locutor. Inicialmente duas vertentes da *parresía* foram estudadas por Foucault. Uma

primeira, a vertente política, com dois momentos ambivalentes, o democrático, como direito demagógico do cidadão dizer qualquer coisa aos seus pares, e o autocrático, quando entra em cena o filósofo. Na antiguidade a coragem da verdade aparecia na ousadia da política, quando o político opunha-se a um erro. Uma segunda, a vertente ética foi caracterizada a partir de Sócrates, pois ele tem a coragem de enfrentar a morte a renunciar dizer a verdade. Para o parresiasta o dizer a verdade visa a transformação do *êthos* do seu interlocutor trazendo-lhe um risco ao mesmo tempo em que se inscreve numa temporalidade da atualidade. Pode-se falar em um jogo parresiástico, pois alguém assume o risco de dizer a verdade e alguém que aceita ouvi-la com grandeza de alma, assumindo o risco de expor a própria vida, bem como assumir uma relação consigo mesmo.

Importante destacar as seis conferências proferidas em Berkeley, em outubro e novembro de 1983, onde Foucault tratou do tema *parresía*. Com base nas práticas do “dizer-a-verdade” mostrou as diferenças no eixo verdade, falando do modelo de verdade cartesiano e o modelo grego. Em Descartes há uma coincidência entre crença e verdade, e apresenta-se como uma experiência mental. Para os gregos a *parresía* é uma experiência em que se articula crença e verdade.

Para este trabalho será abordado o tema a partir da noção do curso de 1984, último curso do filósofo no *Collège de France*, *A Coragem de verdade: o governo de si e dos outros II – Curso no Collège de France (1983-1984)*, ministrado de janeiro a março daquele ano. Nas suas aulas desse curso, Foucault desenvolve um conceito de verdade original, levando em conta o tipo de relação consigo e com os outros, em que o dizer-a-verdade corajosa, a *parresía*, requer um cuidado com o outro e a adoção de uma “verdadeira vida”. A *parresía* cínica é apresentada por Foucault, nesse contexto da verdadeira vida, como um exemplo da passagem da *parresía* política para a *parresía* ética. A coragem de dizer a verdade como modo de vida caracteriza a *parresía* ética e a *parresía* cínica constitui uma das formas de dizer a verdade, isto é, a fala franca, a coragem de dizer a verdade como modo de vida. O modo de vida traduzido na filosofia cínica é problematizado a partir dos jogos de verdade que constituem a subjetividade, desde o contexto da antiguidade greco-romana até a atualidade. Em várias aulas do curso,

Foucault faz menção ao período moderno abordando a razão cínica como aquela que atravessa o tempo histórico, trazendo ao debate a questão ética do sujeito livre através da coragem da verdade.

Na aula de 7 de março, segunda hora, Foucault faz vários questionamentos sobre o uso do termo verdade: “o que é a verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011b, p. 191), não como valor de proposição, mas aplicado ao domínio das práticas da vida. Retoma o pensamento grego clássico, especialmente em Platão, apresentando de modo esquemático quatro sentidos para o que se entende por *alethéia*.

A *alethéia*, a verdade sobre alguma coisa, refere-se ao que não é dissimulado, não oculto, *a-létheia*, o que é oferecido ao olhar em sua totalidade, o que é completamente visível. Num segundo sentido, alguma coisa é verdadeira quando não está alterada, misturada, e não recebeu nenhum suplemento, “que não sofre nenhuma mistura com outra coisa além de si mesmo” (FOUCAULT, 2011b, p. 192). O terceiro sentido deriva dos anteriores, pois se não é dissimulado e nem misturado, opondo-se ao desvio, refere-se à retidão. O quarto sentido refere-se aos anteriores, pois o que é reto, não é misturado e não é dissimulado, é imutável e incorrupto. Tais sentidos são aplicáveis “na maneira de ser, maneiras de fazer, maneiras de se conduzir ou formas de ação” (FOUCAULT, 2011b, p. 192).

A vida verdadeira ou *alethès bíos* é a vida não dissimulada, ou seja, “uma vida que é tal que pode enfrentar a plena luz e se manifestar sem reticência à vista de todos” (FOUCAULT, 2011b, p. 195). Corresponde também a vida sem mistura, “sem mistura de bem e mal, sem mistura de prazer e de sofrimento, sem mistura de vício e de virtude” (FOUCAULT, 2011b, p. 196). A verdadeira vida em Platão é a vida reta, ou seja conforme ao *logos*, ou às leis da natureza. O quarto modo da *alethès bios* é a vida soberana, ou aquela que “escapa da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda, e se mantém sem modificação na identidade do seu ser” (FOUCAULT, 2011b, p. 198).

Esse modo parresiástico instaura novas configurações de relações de saber- poder. O modo de vida traduzido na filosofia cínica é problematizado a partir dos jogos de verdade que constituem a subjetividade, desde o contexto da antiguidade greco-romana até a atualidade.

Na aula de 29 de fevereiro, primeira hora, Foucault afirma existir um cinismo trans-histórico: “Há um cinismo que faz corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais (FOUCAULT, 2011b, p. 152)”. Isso ocorre porque o cinismo não é uma doutrina, mas sim um modo de ser definido por atitudes que transfiguram em uma prática efetiva, aquilo que de modo comedido é aceito por todos.

Na segunda hora da mesma aula, Foucault afirma que as referências ao cinismo, em sua longa duração histórica, são encontradas nos textos alemães de Tillich - em especial no de 1953, *Der Mut zum Sein* (A coragem de ser, ou a coragem em relação ao ser) -, no texto de Heinrich, *Parmenides und Jona*, bem como no de Gehlen, chamado *Moral und Hypermoral*. Esses textos, segundo Foucault, se constroem com base na hipótese de uma “descontinuidade bastante forte e bem marcante entre o cinismo antigo e o cinismo moderno” (FOUCAULT, 2011b, p.157).

Para Foucault, o modo de existência cínico foi transmitido para a cultura ocidental de formas diversas através de três principais movimentos: a ascese cristã, a militância política e a arte moderna. A arte moderna desde o século XIX estabelece uma relação polêmica de recusa, um cinismo aos cânones estéticos e aos valores sociais. Na segunda hora da aula do dia 29 de fevereiro afirma Foucault: “Ao consenso da cultura se opõe à coragem da arte em sua verdade bárbara”. Ao final, ele pede desculpas pelos sobrevoos, destacando serem anotações e diz: “é trabalho possível” (FOUCAULT, 2011b, pp. 165-166).

### **Parresía cínica e o escândalo da verdade**

O cinismo<sup>8</sup> surge após a morte de Sócrates, como um movimento filosófico-cultural. Diógenes de Sinope foi um dos cínicos mais conhecidos, por várias passagens marcantes. Uma delas é ocorrida com Alexandre, admirador dos filósofos. Passando pelo abrigo de Diógenes, Alexandre propôs que este pedisse o que

---

<sup>8</sup> Inspirado no modelo de Sócrates. Fundado por Antístenes de Atenas, professa bastar-se a si mesmo (*autarkéia*), como cidadãos do mundo. Eliminando as coisas supérfluas, queriam a liberdade real (*eleutheria*) e a liberdade da ação (*anáideia*).

quisesse. Diógenes respondeu “não me faça sombra. Devolva meu sol”. A liberdade em palavras era uma marca do cínico, que ascendia uma lamparina em plena luz do dia, em lugares com muitas pessoas, e de modo irônico procurava homens verdadeiros que vivessem autenticamente.

Os cínicos reconhecidos pela franqueza *parresiástica*, marcada pela aspereza e ataques verbais virulentos, mas também pela aparência externa rústica. Este modo de ser foi visto por Foucault como “a expressão manifesta de uma provação da existência pela verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 311). Era um arriscar viver, expor a vida. Essa vida enquanto verdadeira vida é paradoxal, familiar e ao mesmo tempo estranha. O cinismo na antiguidade configura-se como uma terceira forma de *parresía*, pois afronta as pessoas com os seus próprios valores, atraindo e repelindo, ao que Foucault chama de ecletismo de efeito inverso (FOUCAULT, 2011, p. 204).

A questão da verdade para os cínicos não é um sistema discursivo de verdades ou o conhecimento da verdade, mas a da própria existência como existência verdadeira, fazendo da própria vida e do seu próprio corpo o teatro escandaloso de uma verdade escandalosa e provocativa, praticando um certo estilo de vida, fora dos padrões da época. O cinismo trás para o debate um novo modo de ver o problema da coragem da verdade, tanto na forma da *parresía* política do dizer-a-verdade em Assembleia, ou ao Príncipe, quanto na ironia socrática, constituindo a *parresía* filosófica. O cinismo consiste, para além desses dois, uma forma de coragem da verdade, no enfrentamento da cólera das pessoas, tornando visível aquilo que, de certa forma, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida, escandalizando-se.

E Foucault pergunta: “como o cinismo pode dizer no fundo o que diz todo o mundo e tornar inadmissível o próprio fato de dizer?” (FOUCAULT, 2011, p. 204). A *parresía* cínica seria a imbricação da vida e da verdade através de quatro formas: a vida não dissimulada, sem mistura, reta e soberana. A vida verdadeira é radical e acaba por ser outra, pois que a não dissimulação da verdade é a vida visível. Foucault afirma: “A vida do cínico é não dissimulada, no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública” (FOUCAULT, 2011, p. 223). O segundo tema

se refere à não mistura, à vida independente. Assim, a reviravolta se deu tornando a pobreza cínica real, indefinida, como um despojamento da existência, sendo uma operação de elaboração de si mesmo e aos outros. O terceiro tema é o da vida reta, a vida conforme as leis ou a natureza. A ordem da natureza é o princípio de conformidade. A vida soberana é o quarto tema e se caracteriza por ser uma vida de posse de si mesma, ou seja, ser soberano sobre si e ser útil aos outros.

Assim pode-se afirmar que a questão dos cínicos não é de acessarem a verdade, conhecerem a verdade para estabelecer um sistema discursivo de verdades, mas a questão do viver verdadeiramente fazendo da vida a *parresía*, vivendo um estado de *parresía*, ou seja, fazendo da vida uma arte de apelo à transformação do mundo.

### **Cinismo e trans-historicidade**

No curso *A hermenêutica do sujeito*, na aula de 17 de janeiro Foucault, já apresentava o retrato do filósofo cínico esboçado por Epicteto: a vida cínica é se

(...)devotar totalmente à filosofia e a esta forma extrema, militante, da filosofia em que consistia o cinismo, a saber: partir, partir com a veste do filósofo e, de cidade em cidade, interpelar pessoas, sustentar discursos, apresentar diatribes, oferecer um ensinamento, sacudir a inércia filosófica do público (FOUCAULT, 2004b, p.171).

A história do cinismo foi marcada não como doutrina com um arcabouço teórico filosófico, mas como atitude, como um modo de ser que mantém o próprio discurso que se justifica. Desse ponto de vista, Foucault afirma que parece ser possível fazer uma história do cinismo da Antiguidade até os nossos dias. A forma de existência como escândalo vivo da verdade se apresenta através de possíveis suportes de transferência do modo de ser cínico, ao longo da história do ocidente.

Tais suportes se evidenciam quando se pergunta sobre o que é verdadeiramente necessário para viver conforme a *parresía* cínica.

Uma das respostas aponta para a religião, através da ascese cristã, a outra para a militância política e, por ultimo, para a arte moderna e contemporânea. Na arte moderna que relaciona estilo de vida e manifestação da verdade, o tema cínico é evidente. Isso acontece de dois modos: o primeiro por volta do século XIX, quando se inicia a preocupação com a vida do artista. Essa deve “na forma mesma que ela assume constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 164).

Tal princípio repousa em dois outros, ou seja, o de que a arte pode fazer à existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida, e o de que se ela rompeu, em contrapartida, é a caução da obra para o seu estatuto de obra de arte. A vida do artista seria a autenticação da obra de arte, e assim sob uma outra ótica esse princípio cínico da vida é manifestação escandalosa que traz à tona a verdade. O segundo modo pelo qual a arte foi veículo do cinismo a partir do século XIX refere-se à arte e não ao artista. É a própria arte, seja a música, a literatura, a pintura que

deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência (FOUCAULT, 2011b, p. 165).

Na história do ocidente, que constituiu saberes, verdades, certezas, o cinismo tem um importante papel para mostrar que para viver verdadeiramente bem pouca verdade é preciso, e “bem pouca vida é necessária quando nos mantemos verdadeiramente na verdade.”<sup>9</sup> Tal expressão encontra-se em artigo de Foucault que trata a relação do cinismo com a arte moderna e estabelece relação com o ceticismo e o niilismo. Nele Foucault afirma que partir da metade do século XIX, especialmente com Baudelaire, Flaubert, e Manet há uma tendência antiplatônica e antiaristotélica na arte moderna, pois se pode encontrar uma espécie de cinismo permanente, ou seja, a irrupção do elementar, irrupção daquilo que está embaixo, de trazer à tona a verdade que não tem medo de ferir seus interlocutores.

---

<sup>9</sup> Tradução da autora do artigo escrito por Foucault no Jornal italiano *La Repubblica*, *L'arte di vivere senza verità perché oggi ha vinto il cinismo* ou “A arte de viver sem a verdade porque hoje venceu o cinismo”, 2009.

## A arte cínica de Manet

Para Foucault, Manet criou a possibilidade da pintura do século XX concebendo a “imagem-objeto” ou a “pintura-objeto”, a materialidade da pintura com suas três principais dimensões: espaço, luz e o lugar do espectador, opondo-se ao modelo que surgiu no século XV. Através da arte moderna a vida cínica foi transmitida e a vida do artista constitui-se um testemunho do que é a arte em sua verdade, pois é capaz de desnudar o elementar da experiência estabelecendo o dizer-a-verdade, de como escândalo cínico.

Em 1971, Foucault proferiu a Conferência *La peinture de Manet*, em Tunis, no clube cultural Tahar Haddad, as transcrições resultaram no texto chamado “*Manet and the Object of Painting*”. Destaca-se uma fala sobre o que pretendia:

É verdade que Manet é realmente, com efeito, o precursor do impressionismo, é de fato ele quem tornou possível o impressionismo; mas não é a esse aspecto que eu gostaria de fazer alusão: parece-me, na verdade, que Manet fez outra coisa, que ele fez talvez até bem mais do que tornar possível o impressionismo. Parece-me que, para além mesmo do impressionismo, o que Manet tornou possível é toda a pintura posterior ao impressionismo, é toda a pintura do século XX, é a pintura no interior da qual ainda, atualmente, desenvolve-se a arte contemporânea. Essa ruptura profunda ou essa ruptura em profundidade que Manet operou, ela é sem dúvida um pouco mais difícil de situar do que o conjunto das modificações que tornaram possível o impressionismo (SCACHETTI, 2011, p. 260).

Explicava Foucault que depois do século XV, a tradição da pintura ocidental tentava mascarar e contornar o fato que a pintura estava “inscrita em um certo fragmento de espaço que podia ser uma parede, no caso de um afresco, ou uma prancha de madeira, ou ainda uma tela, ou mesmo, eventualmente, um pedaço de papel” (SCACHETTI, 2011, p. 261). Com isso negava-se a materialidade do quadro enquanto espaço diante do qual o espectador podia estar, se deslocar, girar. E “o quadro representava um espaço profundo, iluminado por um sol lateral e visto como um espetáculo, a partir de um lugar ideal” (SCACHETTI, 2011, p.

260). Um exemplo é a *Vênus de Urbino*<sup>10</sup> de 1538. Nessa obra Ticiano ilumina várias partes do corpo da “deusa” do amor. O jogo entre a luz e o nu de Vênus surpreende, porém há um ponto de fuga no espaço e o corpo despido, situado na altura do seu olho esquerdo e na linha vertical de prumo na mão esquerda. Esse detalhe mascara, ilude colocando o espectador num lugar fixo.

Manet cria modificações para a pintura ocidental fazendo ressurgir as qualidades ou limitações materiais da tela.

A superfície retangular, os grandes eixos verticais e horizontais, a iluminação real da tela, a possibilidade para o espectador de olhá-la em um sentido ou em outro, tudo isso está presente nos quadros de Manet, e é retomado, restituído nos quadros de Manet. E Manet reinventa (ou talvez inventa?) o quadro-objeto, o quadro como materialidade, o quadro como coisa colorida que uma luz externa vem iluminar e diante do qual, ou ao redor do qual, vem girar o espectador (SCACHETTI, 2011, p. 262).

Foucault fez várias observações sobre o que Manet realizou e especifica que ele resgatou na pintura, a materialidade do quadro, que é o pintor que pela primeira vez depois da renascença permitiu-se utilizar e fazer valer, no interior daquilo que representava, as propriedades materiais do espaço onde pintava, qual seja a tela, a parede, entre outros. Após Foucault analisou treze obras do artista na perspectiva do espaço da tela, da iluminação e do lugar do espectador em relação ao quadro.

Na perspectiva do espaço da tela analisou obras como *La Musique aux Tuileries*, *Le Bal masqué à l'Opéra*, *Le Port de Bordeaux*, *Argenteuil*, *Dans la serre*, *La Serveuse de bocks*, *Le Chemin de fer*, e *L'Exécution de Maximilien*.

Já na perspectiva da iluminação analisou *Le Fifre*, *Le Déjeuner sur l'herbe*, *Le Balcon*, e *Olympia*. E na do lugar do espectador analisou: *Un bar aux Folies-Bergère*.

---

<sup>10</sup> Obra de Ticiano Vecellio. Óleo sobre tela, hoje na Galleria degli Uffizi em Florença na Itália. Esse quadro pode ter inspirado Manet para pintar *Olympia*.

Para esse trabalho destacamos duas obras: *Olympia de 1863*, e *L'Exécution de Maximilien*<sup>11</sup>, de 1887, pois tiveram em comum o fato de terem sido rejeitadas, talvez por uma característica da verdade cínica de que não há não publicidade, trazendo pela própria materialidade da obra o escândalo cínico.

*Olympia* é uma das obras analisadas por Foucault na Conferência na Tunísia, onde abordou a relação possível entre o escândalo provocado pela obra no Salão de 1865 e as características pictóricas do quadro, se atendo à questão da iluminação. *Olympia* é visível porque há uma luz que vem do espaço que se encontra à frente dela, ou seja, o espaço do observador. Há a nudez e o olhar de quem olha iluminando-a. Esse olhar a torna visível, pois é o olhar de quem a olha que a deixa nua. Experiência de desnudamento escandaloso pode também ser analisada na obra, *L'Exécution de Maximilien*.

A representação da nudez feminina é tradição na pintura ocidental. Então pergunta Foucault o que fez com que o quadro de Manet não pudesse ser suportado?

Sobre *L'Exécution de Maximilien* Foucault dizia que há um fechamento do espaço marcado pelo muro alto, “que não é senão a duplicação da própria tela” (SCACHETTI, 2011, p. 265). Todas as personagens estão localizados em uma faixa estreita, fechados num pequeno espaço. Foucault destaca não somente o espaço da tela mas também o lugar do espectador.

Aqui, nós entramos em um espaço pictórico em que a distância não mais se dá a ver, em que a profundidade não é mais objeto da percepção e em que a posição espacial e o distanciamento das personagens são dados simplesmente por signos que não têm sentido e função senão no interior da pintura (ou seja, a relação em alguma medida arbitrária, e em todo caso puramente simbólica, entre o tamanho de umas e de outras personagens (SCACHETTI, 2011, p. 265).

Segundo Luiz Renato Martins em artigo sobre essa obra, Manet executou o seu Maximiliano várias vezes.

---

<sup>11</sup> MANET, E. *L'Exécution de Maximilien*, 1887, óleo sobre tela. Galeria de Mannheim, Alemanha.

A primeira versão começou a ser pintada nas semanas seguintes ao fuzilamento. As fontes iniciais são indiretas e não a sua observação imediata como haveria de ser para as litografias de 1871 e também para quase toda a sua obra. A Execução de Maximiliano apoia-se nos artigos melodramáticos e sensacionalistas dos correspondentes jornalísticos, da reconstituição gráfica dos fatos, das fotos que chegam pouco a pouco do México, etc. Mas, na contramão destas fontes, o trabalho de Manet constrói outro tom e juízo dos fatos. Evolui para um tratamento frio e distanciado do tema, basta ver as etapas percorridas (MARTINS, 2007, p.3).

Baseando-se na notícia sobre o fuzilamento do Imperador de Hamburgo Maximiliano(1832-1867), no México, em 19 de junho de 1867 pelas tropas de Benito Juarez, Manet passou a trabalhar o tema tomando por base de relatos escritos e gravuras que chegam até a França.

A obra antes de ser exibida foi censurada pelas autoridades, o que foi oficializado em janeiro de 1869. A justificativa era política. Mas há de se perguntar como Foucault fez sobre Olympia, porque foi censurado? A frieza com que pintou o tema do fuzilamento pode ter escandalizado, ou seria o escândalo da morte, a verdade que chocou os meios governamentais europeus.

Considerando que a pintura de Manet revela a atitude cínica, e esta uma pintura polêmica, sobre a morte do imperador, sofreu rejeição e forte censura, é possível fazer algumas inferências, para mostrar a *parresía* cínica e explicar a marginalização da obra. Esclarecer e, de certa forma, dar continuidade ao que Foucault chamou de trabalho possível.

O escandaloso ato de *L'Exécution de Maximilien* pode residir no fato de obrigar o espectador a concluir sobre a obra do lugar que ele, o espectador, ocupa. Primeiro, o lugar da impotência, o lugar da vida falsa, porque dissimulado; segundo, o lugar do desejo da morte, tornado visível. A morte é um tema negado em geral, pois na cultura ocidental a morte foi negada como tema da vida. Foi tratado pelos estóicos como possibilidade da estética da existência. Para Sêneca, o suicídio – e, consequentemente, a morte – é caminho do bem próprio do homem, a capacidade de desprendimento da servidão, do poder.

A partir do século XVII, gerir a vida, investindo sobre o corpo vivo, caracterizou os procedimentos de poder das disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, instalando a tecnologia voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida. No decorrer da época clássica desenvolve-se a era do “bio-poder” e a gestão da vida passa a ser disciplinada nas escolas, colégios, ateliês e no terreno das práticas políticas e econômicas. Temas como natalidade, longevidade, habitação e migração, entre outros passam a ser articulados tanto no nível do discurso especulativo como no agenciamento concreto que constituirá a chamada tecnologia do poder no século XIX. Trata-se do dispositivo de sexualidade. O silêncio, a recusa, o interdito ocorre principalmente em relação à morte. Cheio de significados culturais a morte é biológica, porém sempre desencadeou ações de ordem política e econômica. Modos de viver e morrer foram sofrendo modificações.

Foucault em texto sobre direito de morrer e poder sobre a vida<sup>12</sup>, afirma que a partir da época clássica, aconteceram transformações muito profundas no Ocidente, nos mecanismos de poder. A morte que fundamentava o direito do soberano de se defender, ou pedir que fosse defendido “vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolve-la” (FOUCAULT, 1988, p. 128). As guerras não são em defesa dos ideais de um soberano, mas pelos interesses de todos, justificando por exemplos sangrentos massacres. “Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça, que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens” (FOUCAULT, 1988, p. 129).

Manet jogou a luz exterior do quadro para a pintura que se coloca a partir do espectador, entretanto esse lugar não é demarcado, possibilitando o seu deslocamento, que juntamente com outros elementos, tais como o espaço e a luz, constituem a materialidade da obra. O espectador faz com o seu olhar não apenas a verdade da morte de Maximiliano, mas a sua verdade decorrente de verdadeira cartografia de saberes, discursos e práticas do gerir a vida fazendo aparecer, nos interstícios do poder exercido sobre a vida, e a rejeição da morte. Não é, pois, a morte que espanta o espectador, o espanto

---

<sup>12</sup> Michel Foucault. *História da Sexualidade I, a vontade de saber*, 1988, pp. 127-149.

está no seu olhar, que acaba por expor a si próprio a sua verdade, a do observador em seu lugar dissimulado, o lugar do desejante, que se desnuda como possibilidade de governo de si na coragem da verdade. Coragem de viver a contraposição entre a vida e a morte, entre a vida como obra de arte, e a vida sem sentido, assujeitada, correlatas a uma morte com sentido, e uma morte sem sentido.

A obra de Manet, como uma prática cínica, rejeitando os cânones estéticos da época, corajosamente assume o risco de ferir com a irredutível crueza a morte daquele imperador criando o fato, criando uma nova verdade, colocando a vida em jogo, produzindo o escândalo que dói, obrigando o espectador a reconsiderar a rever, não somente a sua própria vida, mas também a do outro executado, bem como as práticas de execução muito utilizadas, na atualidade, como pena de morte, mas antes como dispositivo de poder soberano.

No caso de *Olympia* e de *L'Exécution de Maximilien*, a resposta a questão da rejeição da censura, seja naquela época ou no presente, em tempos de execuções e de pena de morte, está em obrigar ao espectador concluir que o lugar que ele ocupa é dissimulado, é falso, é de impotência.

Assim podemos concluir que a arte pode romper com os modelos, pode nos implicar eticamente. Na visão de Foucault a arte é instância privilegiada do cinismo da cultura e como tal, na obra-de-arte moderna, pode ser a “redução violenta ao elementar da existência” (FOUCAULT, 2011, p.165).

## Referências bibliográficas

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*: Ensaio Sobre o Absurdo. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

CANDIOTTO, César. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.31, n1, p.87-03, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31/v31n1a05.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2015.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP: PHI, 2013.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 13<sup>o</sup> Ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 8<sup>o</sup> Ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; Rev técnica J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5<sup>o</sup> Reim. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; Rev técnica J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Verdade e subjectividade (*Howison Lectures*). *Revista de Comunicação e linguagem*. n<sup>a</sup> 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223., Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/foucault-subjetividade-e-verdade.html> Acesso em 20 jul. 2015.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrit*, vol III, Paris: Gallimard, 1994 a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrit*, vol IV, Paris: Gallimard, 1994 b.

\_\_\_\_\_. *Les techniques de soi*. In: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1995. vol. IV. pp. 783-813.

\_\_\_\_\_. *Vérité, pouvoir et soi*. In: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1995. vol. IV. pp. 777-783.

\_\_\_\_\_. *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. In: ***Dits et écrit***. Paris: Gallimard, 1995. vol. IV. pp. 609-631.

\_\_\_\_\_. *Usage des plaisirs et techniques de soi*. In: ***Dits et écrit***, Paris: Gallimard, 1995. vol IV. p. 539-562.

\_\_\_\_\_. Loucura, literatura, sociedade. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Org. de Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lucia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. Pp.210-234.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

\_\_\_\_\_. *La peinture de Manet*. Paris: Seuil, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alaves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004 b.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. “*L'arte di vivere senza verità perché oggi ha vinto il cinismo*”. *Jornal La Repubblica*. It Arquivo de 1jul 2009. Disponível em:  
<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2009/07/01/rte-di-vivere-senza-verita-perche.html>.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. curso no *Collège de France*, 1979-1980 (excertos). 2º ed. Organização Nildo Avelino. São Paulo: Centro de cultura social: Rio de Janeiro: Achiamé, 2011a.

\_\_\_\_\_. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*. Edi estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. curso no *Collège de France*, 1979-1980, Edição estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Michel Senellart Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GROS, F. (org) *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionili; Prefacio

HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEME, Luís C. Foucault e o cinismo de Manet. In: RAGO, Margareth e VEIGA NETO, Alfredo (org). *Por uma vida não-facista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MARTINS, Luiz R. A execução de Maximiliano (1868-9), de Manet, como refuncionalização do regicídio. In: *Trabalho Necessário*, n. 5, 2007. Disponível em:  
<http://www.uff.br/trabalhonecessario/images/TN05%20MARTINS,%20L.R.pdf>. Acesso em set 2015.

MUCHAIL, Salma.Tannus. A trajetória de Michel Foucault. In: *Extensão* - Cadernos da pró-reitoria.

ONFRAY, M . *Cinismos: retrato los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

SCACHETTI, Rodolfo Eduardo. A pintura de Manet. In: *Revista Visualidades*. revista do Programa de Mestrado em cultura visual. v.9 n.1, p.259-285, jan-jun 2011.UFG.Disponívelem: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/VISUAL/article/view/18381>. Acesso em: outubro 2014.

WELLAUSEN, Saly. Michel Foucault: *Parréhsia* e cinismo. *Tempo Social*; Rev Sociologia USP, São Paulo, 8:113-125, mai 1996.

## 7. Foucault: A higienização da sexualidade do sujeito como estratégia anátomo-política

*Dirceu Arno Krüger Junior<sup>1</sup>*

### **Introdução**

Dentre as formas possíveis de se sujeitar o ser humano a um processo de individualização e normatização<sup>2</sup>, certamente a higienização da sexualidade apresenta-se como uma das mais eficazes no que tange a uma manobra que visa a compartimentar o corpo no intuito de torná-lo dócil e produtivo. Para Michel Foucault (1926 - 1984), o cerceamento da sexualidade contribui para a manutenção de um *status* político e social, além de projetar o indivíduo para o interior de um sistema de controle, de disciplinamento e de contenção de seus próprios desejos e impulsos sexuais. Isso porque a sexualidade do indivíduo é apresentada por Foucault como um dos dispositivos utilizados pela sociedade atual com o objetivo de se constituir um protótipo de sujeito capaz de introjetar, em si mesmo, regras de comportamento que perpetuam a hegemonia estatal sobre o corpo dos que integram o entorno social.

Foucault desenvolveu na obra *História da Sexualidade, vol I: A Vontade de Saber* (1976) o estudo sobre a questão da repressão: ela foi consolidada na Época Medieval, momento em que o desejo sexual,

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: disquebutterfield8@gmail.com.

<sup>2</sup> No sentido de se adequar à norma proposta pelo chamado *status quo*.

entendido na esfera Bíblica do pecado e da necessidade da expiação, passou a ser exposto na confissão. No segundo tomo de *História da Sexualidade, O Uso dos Prazeres* (1984), o autor retorna à Civilização Grega para tratar da divisão de papéis sexuais<sup>3</sup> naquela comunidade. Nesse contexto, torna-se necessário (re)interpretar a necessidade de se utilizar a sexualidade como instrumento na prototipificação de identidades que são emuladas na sociedade. Em outros termos, retomar, a título de exemplo, as questões de gênero, a “performatização” de caracteres de homens e mulheres a fim de não perpetuar a hierarquização de papéis sociais que sustentam a base econômica da sociedade<sup>4</sup>. Como pronuncia Foucault no curso ministrado entre 1973 e 1974, *O Poder Psiquiátrico*:

Assim como o modelo familiar se transfere para o interior dos sistemas disciplinares, há técnicas disciplinares que vem enxertar-se no interior da família. E, a partir desse momento, a família começa a funcionar como uma pequena escola, preservando ao mesmo tempo a heterogeneidade própria do poder soberano. (FOUCAULT, 2006, p. 143).

## 1 A Sexualidade

Nos estudos foucaultianos, estão evidenciadas as tentativas de se manter uma padronização da sexualidade, a qual funciona muito mais do que um mero discurso sobre a repressão sexual, pois traz uma “produtividade política”<sup>5</sup>. A partir da coerção que emana do discurso sobre a higienização da sexualidade e do cerceamento das denominadas “manias”<sup>6</sup>, estruturam-se as normas<sup>7</sup> que definem o

---

<sup>3</sup> Referente aos posicionamentos ativos e passivos dentro das relações sexuais, assim como o binarismo homem/mulher.

<sup>4</sup> É importante ressaltar que com os estudos de gênero e a *teoria queer* interpõe-se uma diferença imprescindível entre identidade (orientação) sexual (gay, heterossexual, lésbica, bissexual, etc.) e identidade de gênero. A primeira diz respeito à atração sexual e a segunda sobre a forma como o ser humano reconhece o seu próprio corpo (homem, mulher, intersexual, não-binário, etc.)

<sup>5</sup> Uma produção que atua na modelação de indivíduos que possam integrar e sustentar o corpo político da sociedade. Uma produtividade em massa. Que no trabalho do Foucault se caracteriza pela biopoder, o controle da vida biológica de uma população.

<sup>6</sup> Os fetiches, as chamadas “perversões” que destoavam do imaginário sexual compulsório heterossexual que institui as bases do sexo da sociedade atual.

comportamento sexual que devem imperar no espaço social. Como Foucault denota na obra *A Vontade de Saber* (1976), o discurso sobre a “boa sexualidade” começou a vigorar no fim do séc. XVIII: ele ocorria no leito conjugal da família monogâmica burguesa. A institucionalização de pressupostos sobre o sexo livre de degenerações que poderiam vir a ser causadas pela má condução da própria sexualidade entra em vigor exatamente nesta época. Foucault, então, se dedicou a explicitar a seus leitores que o discurso de preservação de uma “sexualidade sadia” não se refere a uma característica da ação moral, mas, de higiene pessoal e pública que visa a fins de manutenção da sociedade instituída. Tais argumentos permitem compreender os métodos preventivos relativos ao sexo encontrados atuando na contemporaneidade, em especial acerca das doenças<sup>8</sup>. Citando Judith Butler:

Para Foucault, ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais é ter a lei que norteia essas regulações situadas como princípio formador do sexo, do gênero, dos prazeres e dos desejos, e como o princípio hermenêutico da auto-interpretação. A categoria do sexo é, assim, inevitavelmente reguladora, e toda análise que a tome acriticamente como um pressuposto amplia e legitima ainda mais essa estratégia de regulação como regime de poder/conhecimento (BUTLER, 2014, p. 143).

O presente texto visa analisar a “tríade” que é administrada pelo dispositivo de sexualidade que concerne: à higienização da sexualidade do indivíduo, à encapsulação do corpo deste e à produtividade econômica que essa formatação administrada sobre o corpo acarreta no campo político e social. De maneira instigante, Foucault, por meio de sua pesquisa, incitou à reflexão sobre os meandros que engendram o funcionamento da sexualidade e da “castração” das pulsões sexuais que, segundo o modelo vigente, se não forem controladas e medicadas, poderão vir a ser danosas, pois alteram o “bom funcionamento” da

---

<sup>7</sup> Deve-se pensar a norma aqui a partir da “heterossexualidade compulsória”, como exemplo, que é utilizada pela filósofa norte-americana Judith Butler. Em uma noção mais simplificada, compreende-se a família heterossexual nuclear composta por pai, mãe e filhos.

<sup>8</sup> Um exemplo cabal no que se refere a isso é a epidemia de HIV/AIDS com o seu estopim nos anos 1980. Atualmente existe uma política de combate radical a esta doença no mundo inteiro, numa tentativa de erradicá-la. Um dos pressupostos de combate é a defesa de um relacionamento monogâmico.

linguagem sexual<sup>9</sup> da sociedade. Isto remete, também, à pretensão do poder na relação entre o indivíduo e o Estado que está para além de uma simples atitude repressiva num contexto negativo, como defendeu Roberto Machado<sup>10</sup>, mas também de uma relação produtiva (positiva), de um poder produtivo almejando a engenharia de indivíduos capazes de manter os pilares econômicos da sociedade. Nesse sentido, o dispositivo, nos termos de Foucault, serve para sanar um tipo de urgência, uma necessidade<sup>11</sup>. E ele formula teoricamente o conteúdo sobre o "dispositivo de sexualidade", no qual individualizar e aperfeiçoar o sujeito a partir de algo íntimo e primitivo da subjetividade, a sexualidade em estado bruto e libidinal, básica e primeira para a vida humana tem o humano como centro, vislumbrando futuramente uma produtividade econômica do indivíduo sujeito.

A preocupação cabal externalizada pelo denominado “aparelho de estado” é acerca do que se deve fazer com os corpos que preenchem o espaço social e político. Como prepará-los? Como controlá-los? Como docilizá-los? Que estratégias eficazes podem ser utilizadas na tentativa de compactá-los e, assim, concebê-los de forma produtiva? Foucault, então, proporciona um arcabouço teórico repleto de construções que tangem sobre os dispositivos que se intensificam em aprimorar especificidades do sujeito. Como a já comentada sexualidade, dentre outros, como o dispositivo de raça, o dispositivo de medicalização, incrementam a árdua tarefa de projetar um indivíduo que seja capaz de assimilar regras e padrões de comportamento, cerceando a si mesmo e aos outros, vivendo na mecânica estatal própria de disciplinamento, assim como sustentando o poderio econômico e político tão caro para a manutenção dos *status quo* e da hegemonia econômica vigente na sociedade. Como expõe Foucault em uma entrevista concedida em 1977, intitulada “O Olho do Poder”, presente na obra *Microfísica do Poder*:

---

<sup>9</sup> Mais uma vez, é supracitado o caráter compulsório da sexualidade. Muito além de uma orientação da sexualidade, mas uma estratégia política eficaz de contenção e produção econômica e política.

<sup>10</sup> No texto “Por Uma Genealogia do Poder”, introdução da obra *Microfísica do Poder*, Roberto Machado defende a tese de que poder não é somente repressivo, pois está para além da força coerciva a qual submete o corpo do indivíduo. O poder, aqui, está positivamente vinculado à constituição de um corpo capaz de ser economicamente e politicamente viável, por isso a importância do poder disciplinar na tentativa de docilizar esse mesmo corpo.

<sup>11</sup> Para uma análise mais completa sobre o dispositivo em Foucault, ler a sua entrevista intitulada “Sobre a História da Sexualidade” em julho de 1977 para a revista *Omnicar* na coleção *Microfísica do Poder*.

O poder é mais complicado, muito mais denso e difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado. Não se pode entender o desenvolvimento das forças produtivas próprias ao capitalismo, nem imaginar seu desenvolvimento tecnológico sem a existência, concomitante, dos aparelhos de poder (FOUCAULT, 2014, p. 335).

A problemática estudada por Foucault acerca da sexualidade do indivíduo, estando à mesma em consonância com a higienização proposta pelo poder produtivo, à medida que este é envolvido pelas relações de poder, resulta no impedimento de uma manifestação genuína<sup>12</sup> da referida sexualidade individual. Sabe-se que aquela está para além das especulações científicas e biológicas que tentam, forçosamente, encaixá-la dentro de um paradigma de valores e complexas reações químicas. A sexualidade é uma forma de expressão preponderantemente íntima e intensa do indivíduo e, conseqüentemente, reflete quem este é em suas respectivas relações e no ambiente social. Dessa maneira, a categoria da sexualidade precisa se adequar a política econômica e sociológica para “flutuar” nos arredores da comunidade social. Aqui, Foucault nos apresenta sua tese de que as construções tocantes ao sexo, do instinto sexual, necessariamente a sexualidade, ascenderam como categorias políticas, higienizadas e compreendidas como únicas: heteronormatividade política e monogâmica. O pensamento, o comportamento, a expressividade sexual, todos estes são unificados dentro de um conjunto com a capacidade de salubrir uma população inteira com fins de produção econômica. Não só a economia, mas também a medicina clínica, a psiquiatria, encabeçam o grupo dos intitulados “gestores da sexualidade humana”. Na análise de um excerto do curso *Os Anormais*, ministrado em 1975, por Foucault observa-se:

Da pequena soberania da família à forma geral e solene da lei, a psiquiatria aparece agora, deve aparecer e deve funcionar como uma tecnologia do indivíduo que será indispensável ao funcionamento dos principais mecanismos do poder. Ela vai ser um dos operadores internos do que vamos encontrar indiferentemente ou comumente em dispositivos de poder tão diferentes quanto à família e o sistema judiciário, na

---

<sup>12</sup> Sabendo que a sexualidade está para além de uma relação heterossexual e binária (homem e mulher).

relação pais-filhos ou ainda na relação Estado-indivíduo, na gestão dos conflitos intrafamiliares assim como no controle ou na análise das infrações às proibições da lei. Tecnologia geral dos indivíduos que vamos encontrar afinal onde quer que haja poder: família, escola, fábrica, tribunal, prisão, etc. (FOUCAULT, 2010, p. 241 - 242).

### 1.1 A sexualidade e o poder produtivo

Foucault reafirma constantemente em sua obra a hierarquia sobreposta das relações de poder, ao longo deste texto, o poder é explicitado como uma figura clássica e permanente do contrassenso entre o Estado e o indivíduo. O filósofo francês não estipula o poder de forma unilateral e pertencente a um “poderoso” órgão que atua como mantenedor autêntico da “materialidade do poder”, assim como de seu “uso prático”. O poder, aqui, segundo a ótica foucaultiana, precisa ser concebido como uma relação concomitantemente estabelecida entre dois indivíduos. Devidamente, em um nível hierárquico. Partindo das explanações acima, a relação “médico e paciente”, é um dos exemplos mais fulcrais trabalhados exaustivamente por Foucault. O autor, que graduou-se em Psicologia, conviveu no meio clínico e acompanhou precisamente as relações de poder que concretizam essa classificação. Há uma resistência, há uma tecnologia engendrada pelo poder-saber, portanto, não há dominação, pelo fato essencial de que há a resistência. Em “Soberania e Disciplina”, capítulo de *Microfísica do Poder*, Foucault anuncia:

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (FOUCAULT, 2014, p. 284).

É exatamente dentro dessa engenharia do poder que Foucault propõe a teoria da produtividade do poder. Uma estrutura de poder

que está para além de uma mera força coercitiva e dominadora, uma força produtiva e economicamente viável. Foucault demonstrou de maneira genial como o poder é exercido em nossa sociedade através de uma tecnologia embasada dentro de um discurso que afeta o indivíduo, maximizando-o dentro de uma esfera produtiva minando, com base nesta digressão, sua sexualidade ao ponto desta dimensionar suas características profundamente primitivas como os meandros de sua personalidade, por exemplo. Essa monopolização proposta pelo poder produtivo é extremamente sedutora ao sujeito, pois este se entrega de forma completamente descompromissada, atingindo sua subjetividade, minimizando-a e moldando-a de maneira a reposicioná-lo no espaço social com um corpo repleto de inscrições, estigmatizado, reconhecível e exponencialmente produtivo. Esse discurso normatizador, segundo Foucault, é poderoso e atrai o sujeito instigando-o a aderir à linguagem da norma, fazendo com que dessa forma ele, o indivíduo, controle sua sexualidade, se “autohigienize” por si só, inclusive, promovendo esse tipo de discurso e comportamento para as outras pessoas que compõe o seu círculo social. A pergunta que se instala é: porque trabalhar exatamente o corpo do indivíduo e não unicamente sua subjetividade? Porque o corpo é a condição de possibilidade de existência do ser humano neste mundo<sup>13</sup>. Logo, ele precisa ser modelado para se sujeitar a manutenção das barreiras, das construções sociais, necessárias à vida biológica da sociedade e do Estado. Porque trabalhando a subjetividade do indivíduo, os resultados serão comprovados no corpo, o qual compõe a prova material da efetividade da função do poder produtivo. Como pronuncia Roberto Machado no texto introdutório de *Microfísica do Poder* “Por Uma Genealogia do Poder”:

Dois aspectos intimamente ligados, à medida que a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos (2014, p. 14).

---

<sup>13</sup> Essa afirmação foi proferida pela professora Sônia Maria Schio, em uma aula da disciplina de *Estética*, ministrada pela mesma no primeiro semestre de 2014 na Universidade Federal de Pelotas. A “condição de possibilidade”, segundo Sônia, é um termo kantiano utilizado para se referir ao indivíduo enquanto ser no mundo, ser sensível. Neste caso, a condição de possibilidade aqui, na perspectiva da professora, ocorre através do corpo.

Esta tese do professor Roberto Machado corrobora quanto à explicação de que a noção de sexualidade, em voga desde o fim do século XVIII, não se viabiliza como um acontecimento natural. Essa concepção traz à tona a pretensão de se “enjaular” a sexualidade individual em seu extrato instintivo nos arredores do constructo político, a fim de impermeabilizá-la e desarmar sua fluidez que lhe é característica. Com uma sexualidade padronizada, contida, higienizada, patologizada, é possível transformar o dispositivo de sexualidade numa tecnologia massiva e irrecusável no controle corporal pertinente ao sujeito. Aqui, o indivíduo abandona sua aura de primitividade nata e ingressa para dentro do núcleo social/econômico onde o seu corpo se transforma em um feixe de inúmeras transcrições<sup>14</sup>. As quais estas dialogam sobre a sua vida, sua mente, revelando os segredos de sua identidade e o possível mapeamento de seus desejos sexuais e futuras anomalias patológicas. A biopolítica<sup>15</sup>, em Foucault, é uma das exemplificações mais contundentes no que tange ao controle de uma população que é encarcerada pelo discurso moral vigente, detentor da verdade soberana, que dita o comportamento e a configuração do pensar no corpo social.

O diagnóstico de Foucault, contemporaneamente falando, é básico para a compreensão de como esse discurso que visa controlar, seduzir, formatar, encapsular o corpo e a subjetividade do indivíduo, age com caráter insidioso. Isso contribui, também, para a problematização da ideia da liberdade que circunda o sujeito, um tipo de liberdade construída para que a ação política do Estado possa se esgueirar a seu bel prazer e envolver o ser humano na rede normatizadora que atende pelo nome de “sociedade de normalização”:

A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico

---

<sup>14</sup> Transcrições, estas, feitas a partir do processo de higienização sobreposto no corpo do indivíduo pelo poder disciplinar. Transcrevendo no âmago dos mesmos códigos que o identificam como um corpo que foi rastreado, salubrizado e catalogado. Portanto, um corpo pertinente para o convívio social e sustentação da base econômica social.

<sup>15</sup> Foucault considera o Nazismo como o apogeu da biopolítica. Para mais informações, acessar a aula de 17 de março de 1976 do curso *Em Defesa da Sociedade* ministrado no Collège de France pelo autor francês.

ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 2010, p. 213).

### Considerações finais

Por fim, a reflexão que Foucault permite acerca do mecanismo de controle de nossa sexualidade é imprescindível para o entendimento de como o corpo individual reage e internaliza esse regramento e, finalmente, a produtividade que este gera e é basilar para o funcionamento do aparato econômico e político da sociedade. O organismo que o corpo do sujeito representa, é uma soma de variadas tecnologias que o transformam em uma máquina perfeita de domesticação, docilização e dominação. Como Foucault discorre em suas digressões: “um corpo dócil”. Desta maneira, o ser humano, já acostumado a esta interpelação constante provinda do aparelho estatal, parece agir em conformidade com a norma padrão moral exercida pelo mesmo e, assim, desliza seguramente no espaço social, propositalmente, anatômico.

### Referências bibliográficas

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. 7ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. 1ª edição. Companhia das Letras: 1990.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. 1ª edição São Paulo: Martins Fonte, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os anormais*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (a).

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. 2ª edição São Paulo: Martins Fontes, 2010 (b).

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, vol. II: o uso dos prazeres*. 13ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, vol. I: a vontade de saber*. 23ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013 (a).

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. 41ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013 (b).

\_\_\_\_\_. *História da loucura: na idade clássica*. 9ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2013 (c).

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 28ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014 (a).

\_\_\_\_\_. *Aulas sobre a vontade de saber*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2014 (b).

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

## 8. A experiência trágica da loucura em Foucault: uma inspiração nietzschiana?

Renan Pavini<sup>1</sup>

Foucault, em seu prefácio de 1961 de *Histoire de la folie*, confronta as dialéticas da história com as estruturas do trágico – ponto de partida de sua tese. Afirma que para fazer uma história da loucura é necessário fugir das verdades terminais imposta pelos discursos psicopatológicos e lançar um novo olhar ao *autre tour* de loucura e, portanto, refazer a história em sua verticalidade. Para alcançar essa verticalidade histórica, Foucault sente a necessidade de colocar em evidência os limites da história Ocidental e não mais a identidade dessa cultura ou, de forma mais precisa, a identidade de uma cultura só pode ser historicamente formada na recusa daquilo que ela não inclui. Declaradamente Foucault começa a preparar o terreno para sua arqueologia do silêncio através da filosofia de Nietzsche: “O estudo que se lerá só seria o primeiro, e o mais fácil sem dúvida, dessa longa investigação que, sob o sol da grande pesquisa nietzschiana, quero confrontar as dialéticas da história as estruturas imóveis do trágico” (FOUCAULT, I, 1994, p. 162).<sup>2</sup>

Posto isso, vamos investigar a afirmação de Roberto Machado (2005, p. 25) que escreve que “a tese da existência de uma experiência

---

<sup>1</sup> Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR) e bolsista pela CAPES. E-mail para contato: renanpavini@gmail.com.

<sup>2</sup> Tradução nossa. O mesmo se aplica a todas as outras citações utilizadas ao longo deste artigo cujos originais se encontram em língua estrangeira.

trágica da loucura é o que mais aproxima Foucault da filosofia de Nietzsche, sobretudo do modo como ela é formulada em *O nascimento da tragédia* – livro com o qual *História da loucura* apresenta uma homologia estrutural surpreendente”. Nesse caminho, retomaremos as noções de tragédia, encontrada em *O nascimento da tragédia*, e a de experiência trágica, como apresentada em *Histoire de la folie*, para pensarmos em suas aproximações e distanciamentos.

### Potência trágica versus razão: Nietzsche e Artaud

São raras as vezes que Foucault, em *Histoire de la folie*, se propõe a citar trechos de autores que ele chama de trágicos. Isso talvez se dê porque Foucault quer afastar-se de toda uma hermenêutica psiquiátrica e crítica, cujos interesses concentram-se em explicar donde provém a criação de seu autor ou determinar o valor de sua obra, mas, ao contrário, seu interesse é em situar o acontecimento “obra” em suas dimensões históricas, institucionais, sociais, de resistências, entre outras; a saber, como um determinado pensamento à margem de uma cultura pode, no limite, situar-se e constituir-se nessa mesma cultura, ou, mais precisamente, como uma experiência-limite mantém uma intrínseca relação, mesmo que periférica, com a identidade de uma cultura que a rejeita.<sup>3</sup> No entanto, em seu primeiro capítulo de *Histoire de la folie*, Foucault, ao mostrar como em meados do século XVI se deu os privilégios da consciência crítica ao submeter a experiência trágica à sombra, ao silenciamento, ele atribui a percepção desse movimento histórico também a Antonin Artaud, para, em seguida, citá-lo: “com uma realidade que talvez tivesse suas leis sobre-humanas mas naturais, o Renascimento do século XVI rompeu; e o Humanismo do Renascimento não foi um engrandecimento, mas

---

<sup>3</sup> Para compreendermos esse movimento, basta lembrarmos a influência de Georges Bataille no pensamento de Foucault. Na primeira parte de seu livro *L'érotisme* (1957), Bataille (cf. 2013, p. 51-172) trabalhou a relação entre limite e transgressão e, posteriormente, em uma homenagem feita ao próprio Bataille em 1963, Foucault escreve o artigo “Préface à la transgression” retomando as noções de Bataille: “O jogo dos limites e da transgressão parece ser redigido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o movimento do intransponível” (FOUCAULT, 1994, I, p. 236-237). Em grande medida, esse jogo entre transgressão e limite perpassa a temática literária de Foucault durante a década de 1960, emparelhando-se com a filosofia de Nietzsche e os ensaios de Blanchot.

uma diminuição do homem” (ARTAUD, 1979, p. 65).<sup>4</sup> Vamos retomar essa citação no contexto do pensamento de Artaud para, doravante, relacionarmos com o pensamento de Nietzsche.

Em 1936 Artaud escreve, em *L'éternelle trahison des blancs*, uma crítica ao humanismo Ocidental. Em seu texto, argumenta que os homens deixam periodicamente de exaltar os deuses para exaltar os próprios homens. Nesses períodos, segundo Artaud, os homens, ao se apoiarem somente em suas soberbas,<sup>5</sup> submetem a civilização a profundos colapsos. Nesse sentido, o humanismo seria um dos mais grandiosos exemplos da história da humanidade:

Quando o estado da civilização já está desesperado e a ideia de cultura está em via de total regressão, os homens, então, se colocam a falar do humanismo, como se o homem pudesse escapar à Natureza, como se a anarquia dominante não tivesse antes de tudo por causa desta ideia limitada e degradante do homem que, através dos séculos, não cessou de se camuflar sob o termo do humanismo: do humanismo do Renascimento ao humanismo materialista de hoje (ARTAUD, 1980, p. 133).

O termo “humanismo”, para Artaud, significa não só que o homem acreditou escapar à Natureza, mas também a reduziu ao seu próprio tamanho, a saber, a medida das coisas do mundo se reduz à medida do próprio homem e, sob esta perspectiva, vê-se ressoar a partir do Renascimento a propagação do culto a uma faculdade especificamente humana: a razão. Faculdade que não tardou, segundo Artaud, a se tornar a patrona Universal da humanidade e de tomar o homem como escravo de sua própria faculdade: escravo de sua

---

<sup>4</sup> Citamos aqui a partir das *Œuvres Complètes* de Artaud, pela editora Gallimard. Em *Histoire de la folie*, esta citação feita por Foucault pode ser conferida na página 41 da edição de 1972.

<sup>5</sup> De forma semelhante a esta crítica à soberba do homem racional, Nietzsche (2008, p. 25), em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, começa seu texto escrevendo: “Em algum remoto recando do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da ‘história universal’: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele”.

própria moral e prisioneiro de seus próprios tabus. Ao se submeter à sua própria faculdade, o homem moralizou e objetivou a Natureza através das regras da razão. Neste movimento, o homem distanciou sua vida da Natureza e instaurou uma ideia dualista das coisas: o humanismo separou o espírito da matéria, bem como a consciência da vida. O esforço de Artaud, ao fazer sua crítica ao humanismo, é justamente mostrar como este suprimiu a potência da Natureza e como esta supressão veio instaurar uma representação do mundo através da dialética e da lógica racional, onde a relação homem-Natureza é rompida novamente pela substituição antropocêntrica do homem no centro do universo através de sua faculdade racional.

Não existe dificuldade nesse momento em aproximar Artaud de Nietzsche, uma vez que para o poeta francês não é exclusivo do Renascimento essa diminuição do homem, mas ela já se encontrava entre os gregos que qualificavam os mitos como pueris, sobre os quais toda a civilização grega se edificou. Mitos que reverberam, tanto para Artaud como para Nietzsche, na tragédia esquiliana. De Ésquilo a Eurípedes, traçou-se no mundo grego uma curva decadente, pois, diferentemente de Ésquilo, Eurípedes transformou a Natureza numa ideia racional e justa. Artaud (1980, p. 135) afirma: “a verdade é que Eurípedes destruiu a consciência da Natureza com sua concepção mesquinha e humanística de vida”. Assim Artaud vê em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes os representantes de três fases, de uma curva funesta que, de século em século, o homem renúncia a seus poderes.

De forma análoga para Nietzsche, com Eurípedes houve uma moralização da tragédia. Eurípedes, em suas peças, tratou de temas do cotidiano e questões triviais, levando o espectador a se identificar com a tragédia, longe da complexa relação entre o apolíneo e o dionisíaco, da alegria metafísica que nasce do trágico ao transpor a sabedoria dionisíaca – que é instinto e inconsciente – para a linguagem das imagens. Eurípedes inverte as problemáticas da tragédia, deixando de lado seu caráter enigmático e universal ao trabalhar, a partir de uma pedagogia moral, temas banais e triviais. Por isso Nietzsche afirma que Eurípedes corta a relação entre os impulsos dionisíaco e apolíneo para fazer valer, em suas obras, a própria moral socrática:

Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo

nascimento, chamado SÓCRATES. Eis a nova contradição: o dionísíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia foi abaixo (NIETZSCHE, 1992, p. 79).

Nietzsche percebe no socratismo de Eurípedes a derrocada da pulsão dionísíaca e o nascimento de um racionalismo estético onde tudo deve ser inteligível para ser belo ou tudo deve ser consciente para ser belo.<sup>6</sup> E nisso reside toda a tragédia sob a moral socrática: só o sabedor sem enigmas é virtuoso e tudo deve ser consciente para ser bom. Ao proferir que nada sabia, Sócrates atacou todo o instinto da moral e da arte que lhe era contemporâneo e não tardou a julgar que deveria corrigir toda a existência dionísíaca – sob a óptica nietzschiana, Sócrates, em sua prepotência, nega o próprio ser grego. A morte de Sócrates só garantiu no mundo grego, pela filosofia de Platão, a legitimação dessa filosofia contra-instintiva e da reta consciência. Segundo Nietzsche, Sócrates entendia que a tragédia “nunca diz a verdade” e por isso ela dirigia-se a quem “não tinha muito entendimento”. Aqui a arte perde seu caráter de potência cósmica para ser restrita ao nível da utilidade-moralidade e, quanto a isso, Platão deixou explícita sua preferência pela arte útil e moralizadora, depois de sua famosa passagem da expulsão dos poetas da cidade:

Mas, para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos apazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulámos, quando tentávamos educar os militares (PLATÃO, 2014, 398b).

O curioso do socratismo-platonismo em relação à arte, são os possíveis quiproquós que a história nos apresentava: não foi Platão que queimou seus poemas escritos quando criança por influência de Sócrates e, paradoxalmente, lançou-se no plano da dramaturgia dialética por influência de seu mestre, uma filosofia que seria um protótipo do romance?<sup>7</sup> Dionísio deixa de ser o herói trágico para

---

<sup>6</sup> É notável que nas tragédias de Eurípedes o prólogo já funciona como a explicação de toda a narrativa por vir.

<sup>7</sup> Sobre como a filosofia platônica inaugurou a noção de romance, cf. COLLI, Giorgio. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975.

entrar em cena, no centro do romance platônico, Sócrates, o herói dialético que liga virtude e saber, crença e moral. Toda uma dialética otimista se instaura no mundo grego, o que leva Nietzsche a decretar a expulsão da música da tragédia, a saber, a destruição da própria essência trágica.<sup>8</sup>

Artaud compactua com o posicionamento nietzschiano frente à decadência da tragédia na Antiguidade, porém considera que esse movimento de decadência não foi contínuo até a Modernidade, pois retorna de tempos em tempos.<sup>9</sup> Para o autor, outro movimento de decadência se deu com o homem analítico do Humanismo – podemos pensar analogamente com o homem teórico nietzschiano – que se vê penetrando a Natureza e dissecando seus segredos, tomando-a como mensurável e retendo-a no limite do compreensível e no limite de sua racionalização. Este acontecimento fez o homem se afastar do que verdadeiramente o ligava à Natureza: seus instintos. Segundo Artaud, é propriamente o conhecimento instintivo que traz a possibilidade de todas as grandes invenções humanas, uma vez que é ele que permite a imaginação sem limites que nutre toda a civilização. Mas o império do espírito racional nada mais é do que um indício de um mundo a morrer. Em *O nascimento da tragédia*, podemos ver esse conhecimento instintivo traduzido pela pulsão dionisíaca que, ligado ao apolíneo, torna-se o próprio processo de criação, a metafísica de artista, onde a vida deve ser entendida como artisticamente criadora.

No texto *Le pays des rois-mages*, Artaud (1979, p.63) afirma que “antes da Renascença, os pintores italianos eram iniciados numa ciência secreta que a ciência moderna não pode ainda reencontrar completamente, ciência onde a arte das Grandes Épocas também

---

<sup>8</sup> Nietzsche (1992, p. 91) escreve: “Por fim, na prisão, para aliviar de todo a sua consciência, [Sócrates] dispõe-se também a praticar aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe um próêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas. O que o impeliu a tais exercícios foi algo parecido à voz admonitória do *daimon*, foi a sua percepção apolínea de que não compreendia, qual um rei bárbaro, uma nobre imagem de um deus e corria assim o perigo de ofender sua divindade – por incompreensão. Aquela palavra da socrática aparição onírica é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica: será – assim devia ele perguntar-se – que o não compreensível para mim não é também, desde logo, o incompreensível? Será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência?”.

<sup>9</sup> Possivelmente Artaud – assim como posteriormente, em certo sentido, Foucault – considera que a Idade Média e o começo do Renascimento carregaram uma potência metafísica e esotérica, descredenciada pelo Humanismo. Quanto a isso, basta lermos os dois primeiros capítulos de *Le théâtre et son double* (cf. ARTAUD, 1978, p. 15-45).

participou”.<sup>10</sup> O que Artaud trabalha nesse texto é como a cultura europeia perdeu o poder de simbolizar, o poder de se buscar e encontrar na Natureza os princípios, o essencial, não através de uma razão mensurada, mas através de toda uma simbologia ligada aos mistérios, à imensidão da própria Natureza que permitia ao homem, através de seus caminhos, pertencer a essa mesma imensidão e não se limitar a uma hierarquização de faculdades que encontra seu fim último na razão. Para Artaud, uma cultura que ainda está ligada a essa simbologia, a esses sinais, a essa terra de mistérios, são os Tarahumaras – tribo mexicana onde uma lenda é facilmente tomada como verdade, como também carregada de uma simbologia enigmática que fascina.<sup>11</sup>

Temos vários elementos em comum entre Nietzsche e Artaud, principalmente como ambos entendem a tragédia de Ésquilo a Eurípedes. Também é próximo em ambos a exaltação da natureza – que carrega o caos, o enigma e o perigo – em oposição ao saber dialético – que traz um saber lógico e frio ao descrever o mundo uniformemente. Outro elemento em comum é o entendimento ontológico da obra de arte, esta que não se realiza a partir de uma subjetividade formada por um indivíduo moralizado ou formado em sociedade, mas através das pulsões mesmas da Natureza: Nietzsche atribui uma autonomia às pulsões estéticas dionisiacas e apolíneas em relação ao homem, embora elas o levem a desvelar o véu de Maia e perceber a Natureza em sua universalidade, ou seja, através da arte o homem se fundiria ao Um-Todo; Artaud delegou à razão dialética o afastamento do homem de sua própria natureza e encontrou em algumas manifestações tribais e primitivas, como a tribo dos Tahaumaras, a inseparabilidade do homem-Natureza e, como esta, toda uma multiplicidade simbólica para representar o mundo. Ambos pensam a arte como uma força ontológica, uma potência criadora que garante novas significações ao retomar a Natureza em sua autonomia, no qual o homem do saber positivo se opôs numa tentativa de apreensão lógico-racional.

---

<sup>10</sup> Aqui há uma diferença entre Artaud e Nietzsche. O primeiro entende que a partir de Eurípedes, o pensamento trágico entrou em decadência, mas no Renascimento – e talvez um pouco antes dele – alguns artistas eram iniciados numa ciência secreta, que de certa forma traziam consigo uma potência de vida, em oposição à ciência positivista. Nietzsche, por sua vez, verá o retorno daquele espírito trágico perdido na história apenas através da filosofia de Schopenhauer e da música de Wagner – pelo menos, em *O nascimento da tragédia*. Conferir nota anterior.

<sup>11</sup> Decorrente de sua ida ao México para conhecer os Tarahumaras, Artaud escreve o texto *Les Tarahumaras*, que pode ser conferido no volume X de suas *Œuvres Complètes*.

Que Artaud tenha encontrado na Renascença e na tribo dos Tarahumaras uma força vital e enigmática que trazia dentro de si outra realidade, mais sobre-humana, embora natural, com suas leis próprias, eis o momento onde Foucault encontra em Artaud seu aliado. Foucault se utiliza de uma citação de Artaud, pois percebe que o poeta explorou um acontecimento muito semelhante ao deslocamento que empreendeu em *Histoire de la folie*, a saber, da ocultação de uma experiência trágica (simbólica e cósmica) por uma consciência crítica (moralizante e pedagógica). O interessante dessa citação utilizado por Foucault é que, ao entendermos ela dentro do pensamento do próprio Artaud, encontramos uma relação muito estreita com o pensamento de Nietzsche: numa oposição entre razão e Natureza. É notável que a ideia de tragédia em Nietzsche suscite uma intrínseca relação entre arte e vida, nomeada de metafísica de artista. O que Nietzsche entende por metafísica de artista é a justificação da vida diante a crueldade da existência. Assim o filósofo alemão pensa que o homem deve, assim como na tragédia, transfigurar as dores e os sofrimentos dionisíacos – suportar a própria não forma, o caos e, portanto, o cosmos – através dos impulsos apolíneos. O que cabe agora investigar é a relação entre a tragédia em Nietzsche e a experiência trágica em Foucault, como já iniciamos aqui via Artaud, para confrontá-las naquilo que se aproximam e naquilo que se afastam.

### **Entre o fascínio e a moral**

Contra o homem do conhecimento e o homem de moral, que insistem em querer que as coisas sejam simplificadas, verdadeiras, unilaterais, ou querer que os fatos dividam-se entre certo ou errado, entre bem e mal, Nietzsche (1992b, p. 137), em *Além do bem e do mal* (1886), escreve: “a problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles, o ímpeto e pressão permanente de uma força criadora, modeladora, mutável: nisso o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras”. Aqui Nietzsche faz evocar o espírito trágico, aquele espírito que, a partir de *O nascimento da tragédia*, carrega consigo a embriaguez e o sonho. Se, pelo gênio apolíneo é preciso modelar, pelo gênio dionisíaco é preciso destruir – eis propriamente a tragicidade para Nietzsche, reconhecer o

mundo como eterno devir, reconhecer a si mesmo como devir eterno.<sup>12</sup> Nisto a máscara se torna uma indumentária necessária para a tragédia, visto que quem a veste é Dionísio, esta força da natureza que ganhou forma pelo gênio apolíneo.

Nietzsche mostra a diferença entre o coro dionisiaco e o drama trágico. No primeiro, o personagem dionisiaco não era representado, mas pressuposto – todos eram sátiros e transfiguravam-se e formavam uma nova visão; por outro lado, no drama trágico, o personagem dionisiaco se torna visível ao público, ele é representado. É como se Dionísio se tornasse um herói épico que, por muito tempo, foi o único herói existente na tragédia, tendo esta por finalidade o sofrimento do deus báquico. O interessante dessa aparição do personagem Dionísio na tragédia é que ela só foi possível pela intervenção de Apolo: assim Dionísio se torna um personagem individual e todo o sofrimento é seu sofrimento por causa dessa individuação. Sobre isso, Nietzsche (1992, p. 69) alerta que “com a mesma certeza cumpre afirmar que jamais, até Eurípedes, deixou Dionísio de ser o herói trágico, mas que, ao contrário, todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio”. Eis uma importante diferenciação entre a tragédia de Ésquilo e Sófocles de um lado, e de Eurípedes do outro: se na tragédia dos primeiros, as personagens principais sempre eram máscaras de Dionísio, em Eurípedes, o que se encontra no centro do palco é propriamente o homem comum, o homem do cotidiano. Por trás dos heróis trágicos esquilianos e sofoclianos, “por trás de todas essas máscaras se esconde uma divindade, eis o único fundamento essencial para a tão amiúde admirada ‘idealidade’ típica daquelas figuras célebres” (NIETZSCHE, 1992, p. 69). Assim Dionísio aparece, através das máscaras apolíneas,

---

<sup>12</sup> Sobre esse ponto, é interessa observar que se Nietzsche se reconhece como filósofo trágico, ele já havia nomeado um precursor, Heráclito. Isso já se encontra em *O nascimento da tragédia*, quando afirma que “em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisiaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como efúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los”; o que também se observa em *Ecce Homo*: “procurei em vão por indícios dela [da filosofia trágica] inclusive nos grandes gregos da filosofia, aqueles dos dois séculos antes de Sócrates. Parece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisiaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de ser” (NIETZSCHE, 1995, p. 64).

numa pluralidade de configurações, trazendo todo o conhecimento divino sob as máscaras de Prometeu e Édipo.

A forma mais universal do destino trágico é [...] a vitória ganhar na derrota”. Prometeu, Édipo e Antígona (esta de quem não fala Nietzsche), têm suas “causas” como triunfos através de seus aniquilamentos. A causa de Édipo seria a vontade de todo o saber sobre si próprio, o excesso da *libido sciendi*, o “olhar demasiadamente”, como o diz Hölderlin, e sua morte simbólica: porque seus olhos, seu ostracismo. Sobre o plano – mais profundo para o filósofo – do espectador, há uma jubilação onde se ultrapassa, numa dimensão *estética* superior, a visão, assustadora nela mesma, de desabamento e da destruição do herói. *O trágico é esteticamente sublime*” (HAAR, 1993, p. 224, grifos do autor).

Em oposição a esse conhecimento ao mesmo tempo universal, obscuro, enigmático, no qual leva o homem a deparar-se com toda a crueldade de sua vida e, ao mesmo tempo, suportá-la, encontramos o início de uma nova comédia a partir do drama de Eurípedes, que não carrega consigo fundamentos propriamente metafísicos ou ontológicos da existência, a saber, deixou todo o enigma e o elemento dionisíaco originário para apenas abarcar de maneira superficial as trivialidades cotidianas dos homens, o que leva Nietzsche (1992, p. 69) a escrever que “não sei quem asseverou que todos os indivíduos enquanto indivíduos são cômicos e, portanto, não trágicos: de onde se deduz que os gregos não podiam suportar em absoluto indivíduos na cena trágica”. Assim, a sobreposição do drama de Eurípedes sobre a tragédia de Ésquilo e Sófocles se dá num momento de apequenamento da própria noção de homem, ao situar-se como centro da cena no exato momento em que se torna superfície – o homem aqui perde sua profundidade ontológica na *ύ ις*.

“Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão de mundo não-dionisíacas – tal é a tendência de Eurípedes que agora se nos revela em luz meridiana” (NIETZSCHE, 1992, p. 78). Assim Eurípedes abre ao drama a comicidade das trivialidades cotidianas e, ao substituir Dionísio pelas virtudes socráticas, pode, através de suas peças, ser o poeta que julga, o poeta que abriu a poesia para a moralização do homem. A tragédia

não tem mais a forma universal da vitória na derrota, mas, num sentido completamente outro, a consciência julgadora através da dialética socrática.

Alguns desses elementos vão compor a distinção feita por Foucault entre experiência trágica da loucura e consciência crítica. Foucault retoma a dicotomia nietzschiana entre o cósmico e o moral. Para Foucault, a experiência trágica da loucura traz as visões cósmicas do mundo, a morte, os mistérios e o fascínio, enquanto a consciência crítica da loucura carrega uma reflexão moral. Interessante observar a relação dessas reflexões com a oposição nietzschiana entre a tragédia e o socratismo. Eis algumas das definições de Foucault (1972, p. 38) sobre a experiência trágica:

É no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes. Fantasmas e ameaças, puras aparências do sonho e destino secreto do mundo – a loucura detém aí uma força primitiva de revelação: revela que o onírico é real, que a fina superfície da ilusão se abre sobre uma profundidade irrecusável, e que o cintilamento instantâneo da imagem deixa o mundo preso às figuras inquietantes que se eternizam em suas noites; e revelação inversa, mas igualmente dolorosa, de que toda a realidade do mundo se absorve um dia na imagem fantástica, no momento mediano do ser e do nada que é o delírio da destruição pura; o mundo já não existe mais, mas o silêncio e a noite não estão ainda inteiramente fechados sobre ele; ele vacila num último clarão, ao extremo da desordem que precede logo a ordem monótona da realização. É nesta imagem logo abolida que se vem perder a verdade do mundo. Toda essa trama de aparência e do segredo, da imagem imediata e do enigma reservado se desenvolve, na pintura do século XV, como *a trágica loucura do mundo* (grifo do autor).

Vê-se aqui um forte parentesco com os elementos da tragédia de Nietzsche, da relação entre Apolo e Dionísio, principalmente quando Foucault escreve “aparências do sonho e destino secreto do mundo”. Aqui se retoma, assim como na tragédia em Nietzsche, uma dualidade entre os segredos do mundo, a morte, o nada, e a manifestação desses segredos a partir da aparência. Não obstante, toda essa cosmológica, na qual é a loucura que revela, pode ser encontrada, para Foucault,

nos quadros de Bosch, Dürer ou Brueghel,<sup>13</sup> em todo esse silêncio das imagens que fascinam ao fazer explodir o fim dos tempos, o apocalipse.

Uma das personagens que dão mostra desse fascínio trágico, para Foucault, é o *grylle* – a própria imagem da loucura. Em *A tentação de Santo Antônio*, observamos o Santo ajoelhado, diante do crucifixo, mas olhando para essa personagem, enigmática, deformada, composta unicamente de pés e uma cabeça esboçando um leve sorriso<sup>14</sup>. É o *grylle* que fascina Santo Antônio, essa silhueta do pesadelo que se torna objeto de tentação. Não é uma personagem que comicamente ensina, mas uma personagem eminentemente enigmática, perigosa, a manifestação livre do onírico. Outro quadro que dá mostra desse conhecimento onírico, proibido, perigoso, é a *Nau dos loucos*. Neste, Bosch traz um barco que provavelmente, depois de navegar por mares desconhecidos, traz consigo o conhecimento perigoso, o conhecimento proibido por Deus, mas tentado pela serpente. O mastro dessa nau de loucos é a própria árvore do conhecimento que outrora fez o homem cair no pecado e perder o paraíso, e agora anuncia o fim dos tempos, o apocalipse, a própria manifestação inevitável da morte.

Por outro lado, com elementos muito semelhantes ao drama de Eurípedes e a todo o socratismo estético, encontramos, em *Histoire de la folie*, uma consciência crítica, onde carrega através da personagem do louco toda uma crítica ao homem, toda uma sátira moral:

A loucura é presa no universo do discurso. Ela aí se refina, se sutiliza e também se desarma. Muda de escala; ela nasce no coração dos homens, regra e desregra sua conduta; mesmo quando governa a cidade, a verdade calma das coisas, a

---

<sup>13</sup> Nietzsche (1992, p. 122), ao ver na filosofia de Schopenhauer (assim como na música de Wagner) a possibilidade do ressurgimento da tragédia, afirma: "Aqui, um solitário desconsolado não poderia escolher melhor símbolo do que o Cavaleiro com a Morte e o Diabo, como Dürer o desenhou, o cavaleiro amesado, com o olhar duro, brônzeo, que sabe tomar o seu caminho assustador, imperturbado por seus hediondos companheiros, e, não obstante, desesperançado, sozinho com o seu corcel e o seu cão. Um tal cavaleiro düreriano foi o nosso Schopenhauer: faltava qualquer esperança, mas queria a verdade. Não há quem se lhe iguale". Essa analogia de Schopenhauer ao cavaleiro do quadro de Dürer nos dá mostra de que Nietzsche também poderia entender essas obras como trágicas em certo sentido, embora isso careça aqui de investigação.

<sup>14</sup> Foucault alerta que esse *grylle* pode ser um possível autorretrato de Bosch.

grande natureza a ignora. Ela rapidamente desaparece, quando aparece o essencial, que é vida e morte, justiça e verdade. Pode ser que todos os homens lhe sejam submissos, mas seu reino será sempre mesquinho e relativo; pois ela se desenvolve em sua medíocre verdade aos olhos do sábio. Para este, ela se torna objeto, e da pior maneira, porque ela torna-se objeto de seu riso. Por isso mesmo, os louros que lhe trançam a acorrenta. Mesmo que seja mais sábia que toda a ciência, haverá que se inclinar diante da sabedoria para quem ela é loucura. Ela pode *ter* a última palavra, mas jamais é a última palavra da verdade e do mundo; o discurso pelo qual ela se justifica só revela uma *consciência crítica do homem* (FOUCAULT, 1972, p. 39, grifos do autor).

Nota-se que na consciência crítica o que entra em jogo é a própria desvalorização da loucura por aquilo que ela denuncia. Não mais um saber obscuro, cosmológico ou enigmático, mas apenas o ridículo dos homens e, ao fazê-lo, traz uma crítica moralmente irônica a esses mesmos homens: é na literatura de Brant e Erasmo que a loucura subsiste como uma função pedagógica e moral. O parentesco com o drama de Eurípedes se faz evidente – crítica moral a partir da trivialidade cotidiana. Porém, mais do que isso, Foucault aponta aqui para a loucura tornada objeto do saber (objeto de riso), e eis propriamente onde as pesquisas de Foucault começam a se distanciar das de Nietzsche.

A princípio, quando Foucault anuncia, logo em seu prefácio de 1961, que irá fazer uma arqueologia do silêncio, ele sabe da impossibilidade de se chegar a uma verdade da loucura e, se em determinado momento é preciso, ao olhar para história, se colocar a “tarefa de encontrar, na história, esse grau zero da história da loucura, onde ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha” (FOUCAULT, 1994, I, p. 159), então este grau zero da história seria o momento onde

o homem de loucura e o homem de razão, separando-se, não estão ainda separados, e numa linguagem muito originária, muito rude, bem mais matinal do que aquela da ciência, iniciem o diálogo de sua ruptura, que testemunha de um modo fugidio que elas se falam ainda. Ali, loucura e não-loucura, razão e não-razão estão confusamente implicadas: inseparáveis no momento em que não existem ainda, e

existindo uma para a outra, uma em relação à outra, na troca que as separa (FOUCAULT, 1994, I, p. 160).

Se para Nietzsche, como tudo aponta, existe uma impossibilidade de diálogo entre a tragédia e a reflexão socrática, em Foucault, a linguagem originária não é a da loucura, nem a da razão, mas de sua própria indistinção. Ponto importante e decisivo: Foucault, ao colocar a problemática da linguagem e ao se interrogar historicamente sobre a fala da loucura, só pode perceber que originariamente – ou até onde a história nos permite chegar – não é nem a fala do louco nem a da razão, em suas autonomias ou liberdades, que imperavam, mas a própria indistinção entre ambas – linguagem primeira, meio tosca, primitiva. Mas Foucault se aventura na história e, antes de estabelecer uma plena distinção entre experiência trágica da loucura e consciência crítica, antes propriamente dessa separação havia uma indistinção entre o que é dito pela plástica e o que é figurado pela linguagem: “Tal pode ser, apressadamente reconstituído, o esquema de oposição entre uma experiência cósmica da loucura na proximidade dessas formas fascinantes, e uma experiência crítica dessa mesma loucura, na distância intransponível da ironia” (FOUCAULT, 1972, p. 37). Observa-se que essa autorreferência de uma experiência à outra tem um lugar comum: “essa mesma loucura”. Isso já aponta para uma sutil distinção que Foucault nos traz no capítulo “*Stultifera Navis*”, entre “experiência crítica da loucura” e “consciência crítica da loucura”. Talvez isto se passe despercebido, mas de uma a outra se apresenta um deslocamento: na primeira, quem fala é a loucura; na segunda, o homem de razão que, ao tomar a loucura como um objeto mesquinho e relativo, a utiliza como forma moralizante dos vícios humanos. Assim Foucault traça um deslocamento, dentro da criticidade da loucura, entre Ronsard e os humanistas, como Erasmo e Brant. No primeiro, escreve Foucault (1972, p. 37), “o tema do fim do mundo, da grande violência final, não é estranha a uma experiência crítica da loucura tal que ela é formulada na literatura. Ronsard evoca esses tempos últimos que se debatem no grande vazio da razão”. Assim, ao fazer essa distinção, Foucault garantiu uma diferenciação de criticidade, uma crítica ontológica ao próprio homem, que o coloca frente ao cosmo e diante de sua vida trágica e, do outro lado, uma consciência que toma o homem no horizonte desses vícios cotidianos,

onde a loucura é apresentada apenas como uma personagem medíocre. Isso se dá porque na experiência crítica não há uma visível ou nítida separação com a experiência trágica, a saber, se é através da linguagem que a loucura se manifesta, é só para suscitar a imagem terrível do fim dos tempos, da morte e do nada. Por outro lado, a consciência crítica pertence única e exclusivamente ao jogo da razão, onde a loucura não evoca mais a imagem, mas está presa no universo do discurso, da linguagem a qual não pertence.

E por isso se traça a distinção entre o fascínio e a moral que, para Foucault, anteriormente estavam implicados. Ao tomarmos friamente a relação entre, de um lado, consciência crítica e socratismo estético e, do outro, experiência trágica e tragédia Ática, por mais que existam elementos em comum, uma diferença fundamental se apresenta: há a impossibilidade, para Nietzsche, entre tragédia e socratismo estético e, por outro lado, para Foucault, o que se perdeu historicamente e que não pode ser restituído é justamente esse diálogo entre o trágico e o crítico, entre a razão e a desrazão – eis o grau zero da história da loucura, quando loucura ainda não se situa como oposição, mas como indistinção com a razão.

### **Experiências-limites e o trágico em Nietzsche – a recusa a serviço da arqueologia**

Nietzsche proclama, com Eurípedes e o socratismo, a morte da tragédia. Foucault observa, com a sobreposição da consciência crítica sobre a experiência trágica, um deslocamento do que podemos entender sobre a loucura. Ambos partilham, seja no silenciamento da experiência trágica da loucura ou na morte da tragédia Ática, de uma crítica à razão dialética. Não à toa o próprio Nietzsche toma, em *O nascimento da tragédia*, a filosofia de Schopenhauer como um exemplo desse renascimento da tragédia, uma vez que contemporâneo e oposto a Schopenhauer estava Hegel com toda a legitimação de seu pensamento dialético. Em Foucault, quando faz sua crítica a razão dialética que se manifesta na modernidade, encontrada da psiquiatria ou mesmo através da dialética hegeliana, toma como resistências Artaud, Nerval e o próprio Nietzsche.

Ao percebermos como Foucault e Nietzsche trabalham a questão histórica, vemos que ambos estão interessando em mostrar

como a razão dialética se tornou quase que uma exclusividade dos discursos que foram “mortos” ou silenciados no decurso da história. Uma diferença capital é o entendimento ontológico que cada um atribui a esses discursos, seja na tragédia ou na experiência trágica. Para Foucault, quando se pensa numa ontologia da literatura, ou mesmo da uma experiência trágica, essa ontologia sempre se constitui historicamente; por outro lado, para Nietzsche, a ontologia da obra de arte é a-histórica. Como exemplo temos a experiência trágica loucura que, no período em que Foucault a trabalha, só pode realmente vir à tona a partir de duas práticas que estavam arraigadas no horizonte social dos séculos XV e XVI: a *Narrenschiff* no horizonte do cristianismo.

Para elucidarmos a noção de experiência trágica, temos que voltar à prática da *Narrenschiff*. Embora fosse moda na época composições satíricas e romanescas sobre as Naus dos mais variados temas,<sup>15</sup> a única que teve existência real, alerta Foucault, foi a *Narrenschiff* – Naus que carregavam os loucos de uma cidade a outra. Os loucos ganharam, devido a essa prática ao mesmo tempo simbólica e de exclusão, uma existência errante. Exclusão, pois essas Naus expurgavam os loucos da cidade; simbólica, pois, ao serem jogados ao mar através desses navios de peregrinação, os insanos não iam somente à busca de razão,<sup>16</sup> mas justamente por estarem em lugares em que nenhum homem racional esteve, em mar aberto, o louco é entregue a sua própria sorte, o louco é entregue à morte. Não se tardaria a criar, diante desse cenário, todo um simbolismo em torno da loucura, da água e da morte:

É para o outro mundo que parte o louco sobre sua louca nacela; é do outro mundo que ele vem quando desembarca. Esta navegação do louco é simultaneamente a partilha rigorosa e a Passagem absoluta. Num certo sentido, ela não fez mais que desenvolver, ao longo de toda uma geografia meio real, meio imaginária, a situação *limiar* do louco no horizonte da preocupação do homem medieval – situação

---

<sup>15</sup> Essas composições literárias satíricas traziam os mais variados temas e de uma maneira geral eram heróis imaginários, verdadeiros modelos éticos que embarcavam numa grande viagem simbólica em busca não só de riquezas, mas de seus destinos e suas verdades.

<sup>16</sup> Aqui se pode atribuir todo o simbolismo da água. Foucault (1994, I, p. 268-272) trabalhou a relação entre água e loucura mais extensivamente em seu artigo “L’eau et la folie”.

simbólica e realizada simultaneamente pelo privilégio que é dado ao louco de ser *fechado* às *portas* da cidade: sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode e não deve ter outra *prisão* que a *entrada* em si mesmo, retendo-o sobre o lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica, que permanecerá sem dúvida até nossos dias, se admitirmos que o que foi outrora fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência (FOUCAULT, 1972, p. 22, *grifos do autor*).

O louco, fechado num navio, confinado a essa terra instável, perigosa e desconhecida, pelo mar é levado, para longe, para o exterior. Prisioneiro da mais livre passagem, da passagem de mil caminhos, onde homem nenhum se aventura. Água, louco e embarcação criam todo um simbolismo na incerteza nessa geografia instável e errante. Quando desembarca, de onde vem o louco? Como conseguiu sobreviver? Com o que se deparou? O que viu? O que conheceu? O louco, sendo esse prisioneiro errante, preso aos perigos da navegação, cria todo um simbolismo para o homem da Idade Média que vem a se manifestar tanto na literatura quando na iconografia.

Todo esse terreno fantástico voltado para essas embarcações só puderam ser assimiladas no interior do próprio cristianismo. Lancre (1612, p. 37), escreve sobre essas embarcações: “A ausência e as longas viagens que eles [homens] fazem pelo mar causam essa difamação, e engendram este ódio, em alguns cobiça, em outros, frieza. [...] pessoas sem direção e sem julgamento, os quais por suas fraquezas o Diabo trata como lhe agrada”. Nessas embarcações os homens estão à deriva, ao mar que “é o caminho dos caminhos, às vezes parece fornecer caminhos que ainda não foram traçados, mais facilmente que na terra” (LANCRE, 1612, p. 32). E, juntamente com esses caminhos múltiplos e incertos, há sempre a companhia do mal e do perigo.<sup>17</sup>

Foucault alerta da dificuldade de resgatar o sentido exato dessas Naus, mas, de forma verossímil, conjectura que elas trazem consigo

---

<sup>17</sup> Outro fato curioso é que De Lancre, conselheiro do rei, em 1609, foi investigar a natureza e a razão dos demônios nos habitantes de Labourd, principalmente os que estavam ligados à feitiçaria. Um dos motivos que De Lancre enumera é que em Labourd o principal produto agrícola era a maçã, associando assim com o aspecto pecaminoso de Eva (cf. LANCRE, Pierre de. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie*. Paris, 1612).

um duplo sentido: exclusão dos loucos dos centros das cidades e navios altamente simbólicos em busca de razão:

Confiar os loucos aos marinheiros é evitar que ele ficasse vagando indefinidamente entre os muros da cidade, é assegurar de que ele irá para longe, é torná-lo prisioneiro de sua própria partida. Mas a isso, a água acrescenta a massa obscura de seus próprios valores; ela leva embora, mas faz mais, purifica. Além do mais, a navegação entrega o homem à incerteza da sorte; lá, cada um é confiado ao seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último (FOUCAULT, 1972, p. 22).

Todo o simbolismo que a prática da *Narrenschiff* carrega consigo pode ser percebido nas manifestações literárias e plásticas. Se de um lado a loucura é forma excluída, ela só pode ser expulsa das cidades porque carrega os vícios, os pecados e o que há de pior no homem, assim ela se torna um exemplo moralizador; por outro lado, ao se tornar uma personagem errante, ela foi, diferentemente do homem razão, até os confins do mundo, sobreviveu à morte e ao Diabo e, assim como Eva morde o fruto proibido da árvore do conhecimento, a loucura traz consigo esse conhecimento proibido no qual lhe é dado pelo Diabo. Desta forma, loucura e louco, em sua ambiguidade, irão ocupar um lugar privilegiado nas composições artísticas: ameaça e irrisão, vertiginosa desrazão do mundo e medíocre ridículo dos homens. Não à toa que, para Foucault, a sobreposição de uma experiência crítica só pode efetivamente se acentuar com a criação do Hospital geral, a ponto de Foucault considerar o internamento como uma sequência dessas embarcações – com outras estruturas, práticas e consciências que tiraram a errância do louco:

A experiência clássica da loucura nasce. A grande ameaça surgida no horizonte do século XV se atenua, os poderes inquietantes que habitavam a pintura de Bosch perdem sua violência. Destas formas subsistem, momentaneamente transparentes e dóceis, formando cortejo, o inevitável cortejo à razão. A loucura cessou de ser, nos confins do mundo, do homem e da morte, uma figura escatológica; esta noite é-se dissipada sobre a qual ela tinha os olhos fixos e donde nasceram as formas do impossível. O esquecimento caiu sobre o mundo que sulcam a livre escravidão de sua Nau: ela

não irá mais de uma alguém do mundo para um além, em sua estranha passagem; ela não será mais este fugidio e absoluto limite. Ei-la amarrada, solidamente, em meio das coisas e das pessoas. Retida e mantida. Não há mais a barca, mas o hospital (FOUCAULT, 1972, p. 53).

É diante dessa nova estrutura, a partir de toda uma reorganização de práticas, que um novo tema literário irá aparecer: o hospital dos loucos. Mas também não seria no seio desse mesmo internamento que poderia vir à luz, entre os muros que a aprisionam, toda a literatura de Sade como fruto de seu próprio internamento?

Por outro lado, por mais que através de Nietzsche podemos pensar na prática teatral, o que é eminentemente importante para o filósofo alemão é como as pulsões dionisíacas e apolíneas são pulsões da natureza, são ontologicamente categorias que estão fora da história e que constituem a vida propriamente estética. Em sua “tentativa de autocrítica”, Nietzsche (1992, p. 15) escreve que “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” e que sua grande tentativa, ao escrever *O nascimento da tragédia*, foi o de “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida”. Assim Nietzsche, ao recorrer ao desaparecimento da tragédia pelo socratismo estético, estava tentando mostrar como a serenojovialidade do homem teórico reverberou posteriormente no cristianismo e, por sua vez, na ciência de sua época. Como se constituiu e se desenvolveu, a partir de Eurípedes, não somente a morte da tragédia, mas todos os valores morais cristãos e toda a lógica racionalista que apagou da história o homem enquanto criador, a metafísica de artista, para enaltecer uma vontade de verdade que só poderia estar enraizada numa vontade de declínio, sob o véu de Maia. O homem declinou historicamente, para Nietzsche (1992, p. 26), pois esqueceu a lição primordial “de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”, em favor de uma “vontade de negação da vida” imposta pela moral cristã e por nossa vontade de ciência, por “um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim” (NIETZSCHE, 1992, p. 20). Todo esse apequenamento do homem perante a razão dialética se deu justamente porque o homem se distanciou de sua verdadeira Natureza, das pulsões a-históricas dionisíacas e apolíneas. Por outro lado, como mostramos, para Foucault, se existe uma ontologia da loucura na

iconografia ou na literatura da época barroca, ela só pode se constituir historicamente e não a-historicamente.

\* \* \*

Retomemos a afirmação de Roberto Machado de que “a tese da existência de uma experiência trágica da loucura é o que mais aproxima Foucault da filosofia de Nietzsche, sobretudo do modo como ela é formulada em *O nascimento da tragédia*” e a reformulemos: “mais do que a aproximação entre tragédia e experiência trágica, a grande inspiração nietzschiana na tese de Foucault é propriamente a noção de recusa, de buscar na história aquilo mesmo que a história silenciou”. Isso porque, levando em consideração o prefácio de 1961, a inspiração nietzschiana de que Foucault declara se remete muito mais as experiências-limites da história, do que a experiência trágica propriamente dita encontrada num quadro ontológico. Se Foucault pensa a história inspirado nos epistemólogos franceses, como Bachelard, Koyré e Canguilhem, que pensam em descontinuidades e continuidades entre épocas, é a Nietzsche – bem como a Blanchot e Bataille, grandes entusiastas da filosofia de Nietzsche – que devemos buscar a inspiração para pensar os limites do decurso da história: a recusa, o outro, o silenciado, o trágico, o louco. Foucault aqui se aproxima, ao fazer história, das categorias marginais da própria história ao percorrer suas recusas. Assim, buscar uma verticalidade histórica para Foucault não é somente de distanciar de uma história cumulativa, positivista ou evolucionista, mas mostrar que entrelaçados com as continuidades e descontinuidades históricas, há sempre uma ideia de recusa que pertence ao próprio fazer histórico – as recusas da história. Pensamos que é esse o ponto essencial da inspiração de Foucault por Nietzsche: buscar na história aquilo mesmo que a história ocultou, ou melhor, o que o racionalismo deixou de lado, no limite. Quanto a isto, muito bem notou Maurice Blanchot (2007, p. 174) quando escreveu sobre a tese de Foucault:

Recordo de início que a ideia marginal veio a ser expressa nesse livro: não tanto a história da loucura, mas um esboço daquilo que se poderia ser “uma história dos *limites* – desses

gestos obscuros, necessariamente esquecidos tão-logo realizados, pelos quais uma cultura rejeita algo que será para ela Exterior”. A partir disso – no espaço que se estabelece entre loucura e desrazão – devemos perguntar-nos se é verdade que a literatura e a arte poderiam acolher essas experiências-limites e, assim, preparar, para além da cultura, uma relação com aquilo que rejeita a cultura: fala dos confins, exterior à escrita.

Se Foucault se faz valer de uma citação de Artaud para mostrar como no Renascimento a reflexão crítica, através da linguagem, viu-se posta cada vez mais sob uma luz mais forte, delegando às trevas a experiência trágica, não foi propriamente para retomar em Artaud um ideal primitivo ou ontológico de homem, mas para tomá-lo como um aliado que está do *outro* lado da história e que foi recusado por esta. Não obstante, a aproximação com Nietzsche também não se distancia disto, uma vez que o próprio Nietzsche (1995, p. 64), em *Ecce homo*, ao decretar “tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico”, se colocou frente à razão dialética ao mostrar como esta rejeita e destrói elementos que lhe são exteriores. Se Foucault, em certo sentido, pode situar-se em continuidade com o pensamento de Nietzsche e mesmo de Artaud, é justamente porque os três partilham de um mesmo problema histórico: a imposição histórica da razão dialética em detrimento de todas as outras formas de saberes: tragédia, paganismo, loucura, entre outros – as recusas feitas pela história que Foucault criticou e atacou com seu método arqueológico.

## Referências bibliográficas

- ARTAUD, Antonin. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1980. (tomo VIII).
- \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1979. (tomo IX).
- \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1978. (tomo IV).
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: a experiência limite*. Trad. de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

- COLLI, Giorgio. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. (tomo I).  
 \_\_\_\_\_. *Historie de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LANCRE, Pierre de. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie*. Paris, 1612.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. Paulo C. de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira*. Trad. de Fernando de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- PLATÃO. *A república*. Trad. de Maria Helena da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

## 9. Cinefilia e constituição de si: um diálogo com Foucault

*Sandra Espinosa Almansa\**

Gostaria de começar sob o signo de uma escuta. Sob a escuta, esclareço, da voz de um livro demasiado experimentado, inquieto, sério, alegre, sagaz, profundo. Refiro-me precisamente a não mais, e a nada menos, que um aforismo ao qual, com a astúcia que lhe era peculiar, Nietzsche intitula *Algo para homens trabalhadores*, no Livro I de *A Gaia Ciência*. Nele, lê-se que “quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho” que não prescinde, em absoluto, de um exame individual de “todas as espécies de paixões” (FW/GC §7). Paixões às quais seria preciso perseguir meticulosa e pacientemente através de tempos e povos, de grandes e pequenos indivíduos; espreitá-las em suas circunstâncias e minúcias ao ponto de trazer à luz sua razão e as condições sob as quais se tecem suas valorações. A tudo aquilo que dá “colorido à existência” – por problemáticos e plurais que sejam seus matizes, como, por exemplo, o amor, a consciência, a crueldade, a piedade, a alimentação, a amizade, etc., Nietzsche reclama a história. Também aos costumes dos artistas e dos artesãos, aos quais dentre outros menciona, suas palavras reivindicam pesquisadores. “Já encontraram seus pensadores?” – nós o ouvimos indagar, e em seguida exclamar: “há tanto a pensar aqui!” (FW/GC § 7).

---

\* Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação da professora Dra. Rosa Maria Bueno Fischer. Bolsista CAPES.

Ao prestar ouvido às cifras desse aforismo, ainda que deixemos em suspenso o trato do legado de Nietzsche ao pensamento e às atitudes metodológicas de Foucault, não é difícil imaginar que, ao lê-lo, Foucault tenha se sentido intelectualmente convocado. Algo de sua força e efeito, a propósito, cintila logo no exórdio de *Nietzsche, a genealogia e a história* (FOUCAULT, 1979), texto no qual Foucault elucida os pontos centrais do jogo da história na genealogia dos valores nietzschiana, ao mesmo tempo em que põe à vista importantes proposições de sua própria atitude genealógica de pesquisa. Ademais disso, ao levar a efeito sua filosofia como diagnóstico do presente – sob a tríplice topologia do saber, do poder e do sujeito, Foucault assumiu para si a provocação nietzschiana a pensar diferentemente do que pensamos empreendendo-a sob o gesto mínimo, e fatalmente complexo, de olhar e de pensar aquilo que está intimamente ligado a nós e que, por isso mesmo, de tão próximo, nós não o vemos.

Herdeiro da trilha aberta por Nietzsche – a quem lera sob “o sentimento de ter sido capturado” (FOUCAULT, 2004a, p. 298); de suas estratégias de análise e do gesto afirmativo da criação, Foucault se dizia, num texto que é uma simples conversa com o cineasta alemão Werner Schroeter, um homem propenso à paixão. À pergunta aparentemente singela sobre “o que é a paixão”, questão a qual ele mesmo põe em causa, também ele próprio a responde: a paixão “é um estado”, é algo que nos toma de assalto, que de nós se apodera, que nos agarra pelos ombros. A paixão não conhece pausa, não tem origem: sequer se sabe de onde vem. Estado sempre móvel, a paixão não vai, não poderia ir, em direção a um ponto dado. Há momentos fortes e momentos fracos na paixão: momentos em que ela é levada à incandescência, momentos em que flutua, e outros em que balanceia. Na paixão, diz Foucault, “não se é cego”. E simplesmente, em situações de paixão não somos nós mesmos. Vemos as coisas de outra maneira.<sup>1</sup> (FOUCAULT, 1994, p. 251, trad. livre)

---

<sup>1</sup> “Qu'est-ce que la passion? C'est un état, c'est quelque chose qui vous tombe dessus, qui s'empare de vous, qui vous tient par les deux épaules, qui ne connaît pas de pause, qui n'a pas d'origine. En fait, on ne sait pas d'où ça vient. La passion est venue comme ça. C'est un état toujours mobile, mais qui ne va pas vers un point donné. Il y a des moments forts et des moments faibles, des moments où c'est porté à l'incandescence. Ça flotte. Ça balance. C'est une sorte d'instant instable qui ne se poursuit pour des raisons obscures, peut-être par inertie. [...] Dans la passion, on n'est pas aveugle. Simplement dans ces situations de passion on n'est pas soi-même. [...] On voit les choses tout autrement.” (FOUCAULT, 1994, p. 251)

Há, neste começo, dois pontos sobre os quais poderia dizer, a título de apresentação, constitutivos deste texto, e igualmente, da pesquisa que o precede. O primeiro se refere às condições sob as quais tenho buscado construir os materiais empíricos dos estudos sobre cinema e educação, com que tenho me ocupado nos últimos cinco anos; o segundo diz respeito ao arcabouço teórico que os mobiliza e questiona, e por outro lado lhes autoriza, de seu escopo, uma relativa autonomia. Quero com isso dizer que a evocação a Nietzsche e a presença de Foucault aqui significam, já antes, que temos algo a fazer com eles em nosso próprio trabalho: digo que ao mesmo tempo é preciso segui-los e abandoná-los, espriar-se de suas inquietações e levar delas algo para casa. Dispor-se usuário de um autor nessa perspectiva, da qual se deve dizer: fora tão cara a esses autores – implica de certa forma sua reescrita, já que

[...] nós nos apropriamos dele e continuamos sua obra, tensionamos os conceitos que ele criou, submetemos à discussão uma teoria, porque mergulhamos no empírico, no estudo de um objeto por nós selecionado, que ultrapassa, vai além dos objetos que o autor escolhido elegeu – justamente porque nossa história é outra, nossos lugares e tempos são outros. (FISCHER, 2005, p. 120)

Na esteira de Nietzsche, distinto “cismador de ideias e amigo de enigmas” (GT/NT, Prefácio, §1), Foucault, que “transformava profundamente tudo aquilo em que tocava” (DELEUZE, 2010, p. 117), convida-nos a trazer para a filosofia, sim, mas refiro-me aqui especialmente ao campo da educação, e, portanto, se posso dizer, para a filosofia da educação, outros modos de estudar e pesquisar, ao nos sugerir, principalmente, que voltemos os olhos aos modos pelos quais inventamos e experimentamos a nós mesmos “na singularidade das próprias travessias” (FISCHER, 2012, p. 22). De que maneiras? Oferecendo-nos, com efeito, não alternativas, mas sim algumas das mais importantes problematizações para pensarmos, hoje, sobre as possibilidades de elaboração ética de nós mesmos, e aos modos pelos quais se estaria a processar a subjetivação de discursos verdadeiros em nosso tempo, nas diferentes esferas da cultura com que nos relacionamos e em que investimos. Particularmente, tenho buscado mobilizar essa discussão em relação à experimentação cinematográfica e às práticas a ela imanentes. Interrogo, dessa perspectiva, como, ou de

que maneiras se teceria aí uma economia formativa do si mesmo, por sua vez tornada problema, diretamente, na chave dos chamados estudos éticos de Foucault.

### **Um novo olhar sobre a cinefilia e novas questões**

Devo dizer que parti, na pesquisa da qual este texto se origina, da paixão à pesquisa – já que a cinefilia é “questão de paixão, muito antes de ser questão de teoria” (RANCIÈRE, 2012, p. 10), certa de que, da necessidade de reunir pessoas para dinamizar a pesquisa seguia-se imprescindível buscá-las em lugares específicos dentre os quais se observasse o traço de certo vínculo, ou bem, de uma atividade que se cultiva, com a arte cinematográfica. Pela força de um detalhe: seria as relações com o cinema o ponto de partida para perscrutar as práticas com ele mobilizadas, o que nelas se faz e se diz. Logo, há aqui uma atenção dirigida necessariamente a pessoas que mantêm com o cinema certo laço, uma relação ativa, dinâmica, motriz. Relação passível de ser qualificada como uma forte afeição, um grande interesse ou entusiasmo pelo cinema; mas, sobretudo, distinta como uma prática cultural, social e discursiva. Se por um lado o termo *cinefilia* carrega consigo matizes de dogma e ritual específicos, mediante os quais se constroem práticas e discursos que visam legitimar culturalmente o cinema, seus autores e gêneros, por outro lado ele se refere, extensivamente, a uma espécie de fascínio corrente nas relações com o cinema. Fascinado, o gosto pelo cinema se imbuíu de uma qualidade inventiva, de uma espécie de força criadora, sendo seu apogeu observado nos movimentos da comunidade cinéfila na França, por entre os anos de 1944 a 1968. Nesse período a cinefilia inaugura, mais do que nunca, a invenção de um olhar; e dá ensejo, concretamente, à história de uma cultura (BAECQUE, 2010). A invenção desse olhar, com o qual se desenha não apenas a história cultural da cinefilia, mas do próprio cinema moderno, diz respeito a *uma aprendizagem*: aprender a ver, com os filmes vistos, amados, discutidos, foi motriz para a criação de novos olhares, para a criação de novos modos de fazer filmes e de apreciá-los; em suma, para a elaboração de novas formas de se relacionar e operar com as imagens cinematográficas.

É claro que os modos pelos quais um sem número de pessoas continua, hoje, a se dispor ao enlevo das imagens do cinema diferem

já de outrora, passado quase meio século da afamada “idade de ouro” da cinefilia. As condições de possibilidade para tanto se ampliaram com o advento de novas tecnologias de produção e reprodução audiovisual, e das variadas tecnologias de informação e comunicação. A partir dos anos de 1950 fomos, aos poucos, nos habituando a ver cinema pela televisão, e após disso, através de diversas máquinas que passaram a fazer parte de nosso cotidiano (DUBOIS, 2013). Assistir a filmes *on-line*, ou ao ar livre, em mostras e festivais, tornou-se tão ou até mais comum do que assisti-los em cineclubes e salas de exibição. Enfim, diante de tantas transformações e circunstâncias de metamorfose da cinefilia, das quais não intenciono ocupar-me aqui, proponho abordá-la não apenas como uma forma própria de recepção, mas, especialmente, como uma prática inscrita na cultura de nosso tempo, da qual considero alguns desdobramentos e possibilidades à criação de interfaces de pesquisa (BAECQUE, 2010).

Interessa-me, desde aí, investigar *o que estaria acontecendo* nesses modos relacionais com a sétima arte, esmiuçar seus processos de subjetivação e as formas pelas quais, nas práticas descritas, incidiria não apenas a constituição do saber sobre cinema, mas, de algum modo e em alguma medida, do próprio sujeito que com ele se ocupa. Essa tem sido na realidade, uma das hipóteses constitutivas dos estudos com que venho me ocupando na trajetória de Pós-graduação em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na Linha de Pesquisa em Ética, Alteridade e Linguagem na Educação<sup>2</sup>.

Bem, dado assim o problema, o exercício de minhas perguntas não poderia ser realizado, a rigor, sem uma espécie de *saída da cinefilia em direção à educação*. Justamente, porque está em causa pensar a relação com as imagens e narrativas do cinema à borda do tema da constituição de si – tema por sua vez pontualmente dinamizado por Foucault quando, por oposição a uma história dos comportamentos, das ideias, das sociedades e suas ideologias, ele se volta, em seus últimos estudos, a uma história do pensamento, a fim de “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1990, p. 14). Ainda

---

<sup>2</sup> Refiro-me especialmente às pesquisas e estudos dos quais que se originam a dissertação de mestrado *O cinema como prática de si: experiência e formação* (PPGEDU UFRGS, 2013), e a tese *Portos de Vista: o si mesmo e o cinema*, atualmente em elaboração, ambas orientadas pela professora Rosa Maria Bueno Fischer.

assim insisto: seguir a Foucault e aos temas das práticas de si e das artes da existência ao investigar, no campo da educação e em relação a um meio específico, a possibilidade de um movimento pelo qual o sujeito possa se formar (transformar) continuamente de modo a que possa agir e reagir diferentemente naquilo que lhe sucede, não significa, evidentemente, abeirar-se da estética da existência grega como de algo a que pudéssemos retornar, como se fosse possível solucionar problemas na solução de outros problemas, que já não são os nossos, e nem de nosso tempo. Mesmo Foucault detestava os retornos, “ele só falava do que vivia” (DELEUZE, 2010, p. 146). Deleuze (2010) diria inclusive que não são “os gregos”, mas sim a nossa relação com a subjetivação; as maneiras pelas quais nos constituímos como sujeito que estiveram em jogo para Foucault – nesse sentido, pode-se ainda lembrar que ele próprio dissera não haver, em sua opinião, “um valor exemplar num período que não é o nosso” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 303).

Foucault foi claro a esse respeito ao ser entrevistado por Dreyfus e Rabinow (1995) em 1983 sobre, justamente, a genealogia da ética, seu projeto então em andamento. Dentre toda a sorte de invenções culturais da humanidade, onde haveria, segundo ele, um vasto “tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos, etc.” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 304), nós, menos do que reativá-los, podemos neles encontrar motivos que nos ajudem a constituir pontos de vista bastante úteis como ferramentas para analisar práticas e acontecimentos de nossos dias. Enfim, o diálogo que proponho com Foucault trata de problematizar, sob uma dada conjuntura, a experimentação cinematográfica em relação a uma atividade a qual, para além do exercício cinéfilo de tomada de atitude com o cinema por si só, possa ser pensada como impulsionadora de um exercício do sujeito para consigo mesmo (FOUCAULT, 2010). A diagonal traçada da cinefilia nessa direção, portanto, é tensionada por meio dos últimos estudos de Foucault especialmente na órbita das relações entre sujeito, verdade e práticas de si: de onde recolho elementos para discutir, diante do gesto e da composição de práticas concretas e da experiência narrada por “amantes do cinema” (dentre os quais figuram homens e mulheres de diferentes idades e formação variada) sobre as possibilidades de constituição ética e estética, então ocasionadas. Convém destacar que, dentre o conjunto de práticas

específicas em meio às quais a experiência do cinema<sup>3</sup> se torna problemática (e através das quais cada sujeito se coloca em relação ao meio e aos filmes a que assiste) versam práticas tais como ler e escrever sobre cinema, frequentar salas e cineclubes e discutir sobre os filmes, baixar filmes em sites da internet, construir seu próprio arquivo, transmiti-lo a outros e criar com ele diferentes possibilidades de pensamento e laboração. Assim, à pergunta sobre *para que* a cinefilia serviria ao pensamento sobre cinema e educação, substituí pela indagação acerca de *como* algumas práticas com o cinema são constituídas, interrogando as *condições sob as quais* elas nos estariam a oferecer elementos para pensar sua dinâmica na formação humana.

### **Experiência do cinema e constituição de si: um ato ligado ao outro e à diferença?**

Apropriar-se de imagens filmicas, circundá-las à própria vida transformando-as em fragmentos de vida íntima, conferir-lhes sentido, compor com elas práticas específicas: ora, *como* estaria em jogo, aí, o *si mesmo do sujeito* que a elas se liga? De que maneiras as imagens e narrativas cinematográficas, os discursos que veiculam, seus silêncios e os outros que nelas nos interditam, mobilizam nosso ser mesmo de sujeito, sendo capazes de produzir ou transformar a experiência que temos de nós mesmos (LARROSA, 1995)?

Passemos rapidamente por três cenas filmicas, conhecidas e marcantes. Na saída de um cinema, Antoine Doinel (Jean-Pierre Léaud) e seu amigo René (Patrick Auffay) em *Os incompreendidos* (François Truffaut, 1959), sem que ninguém os observe, arrancam uma

---

<sup>3</sup> Embora nossa análise se situe em um registro epistemológico distinto, seria apropriado sublinhar que a teoria do cinema, não obstante bastante complexa e diversificada, traz em sua história diferentes conjecturas sob as quais se ocupa da análise das relações entre a narração cinematográfica e a experiência do espectador. Exemplo dessa longa coleção de estudos e seu vário percurso pode ser lido na introdutória antologia *A experiência do cinema* (XAVIER, 2008), na qual é possível encontrar textos clássicos e contemporâneos sobre o tema, escritos entre 1916 e 1980, por autores cuja contribuição é marcante no desenvolvimento dos debates sobre cinema no século XX – tais como Hugo Münsterberg, André Bazin, Serguei Eisenstein, entre outros. Ainda que compostos em diferentes contextos e sob pontos de vista distintos, sua compilação faz ver alguma coisa em comum; algo que atravessa, sem jamais se esgotar, sessenta e cinco anos de reflexão, ali recortados: uma interrogação a respeito do que acontece na experiência audiovisual do cinema, e um esforço em demonstrar as afinidades imediatas entre a estrutura do filme e as estruturas próprias ao campo da subjetividade (XAVIER, 2008).

das fotografias do mural no saguão, e correm em disparada com ela. Trata-se de uma fotografia da sedutora protagonista Mônica (Harriet Andersson), no filme *Mônica e o desejo* (Ingmar Bergman, 1953). A essas alturas a jovem estaria experimentando a paixão e os pesares em sua fuga com Harry (Lars Ekborg), vida da qual, por fim, escolheria ser livre.

Em *O espírito da colméia* (Victor Erice, 1973), vemos as pequenas irmãs Ana e Isabel (Ana Torrent e Isabel Tellería) protagonizarem a descoberta de um mundo após assistirem à projeção de *Frankenstein* (James Whale, 1931) no cinema improvisado no povoado onde vivem com a família, nos anos de 1940, em plena Espanha franquista. De Ana se apreende o espanto no momento em que, do encontro entre o monstro e a menina no filme a que assiste, resta para ela a presença da morte. Algo acontece à Ana: a câmera mostra ao espectador seu rosto ainda olhando fixamente para a tela (fora de campo), ao mesmo tempo em que ela se interroga sobre as imagens que vê à proporção de um pensamento inquieto, que já não cabe em si. Por fim, em *Cinema Paradiso* (Giuseppe Tornatore, 1988), Totó (Salvatore Cascio), após recheiar os bolsos com fragmentos de películas que surrupiara do cinema, passa a inventar com eles suas próprias histórias. Em casa, à noite, enquanto a mãe costura, Totó saca de uma velha lata seu amontoado de fotogramas (censurados pelo padre, e à vista disso cortados dos filmes pelo projecionista Alfredo (Phillippe Noiret)), lança-os todos sobre a mesa, e um a um os vai tomando frente ao candeeiro, criando situações e personagens.

Esse “roubo” da imagem, disposto metaforicamente à pesquisa, convida-me a pensar sobre as “tomadas” que fazemos daquilo que os filmes nos mostram e carregam consigo. Sob quais condições, com quais imagens e narrativas se estaria a atribuir ao cinema, como dizem os depoimentos, a “descoberta de mundos” e o “despertar da visão sobre as coisas”? Diz-se que a experimentação cinematográfica é da ordem da “*experiência do olhar, do saber ver, do tentar ver mais*”. Diversas são as narrativas em que isso remete a algum tipo de aprendizagem “*sobre a vida*” especialmente quando o pensamento é deslocado de sua segurança e arremessado a sua impossibilidade (“*como era possível, tudo aquilo?*”), ou quando somos convocados a ver (pelo olho da câmera), de maneira diferente, nosso próprio ponto de vista. De todo o modo os depoimentos exprimem a agência de um

movimento (de ir e vir sobre as imagens) em que uma figura se mostra recorrente e atravessa, complexa e transversalmente, cada um desses ditos: o *outro*. É com o outro que sucede a experiência, é o outro quem a penetra e nela desempenha um importante papel: seja este outro aquele que lhes é dado nos filmes, seja ele aquele com o qual se interage fora (mas a partir) dos filmes (aquele a quem se escuta, com o qual se dialoga, ou a quem se escreve), sejam outros os próprios filmes. Embora não seja designado, ou manifesto pelos depoentes como uma espécie de preceito para uma ocupação consigo, o outro se mostra uma presença contínua, a qual sob múltiplas formas aponta um diligente modo de voltar a atenção para si mesmo, para seu olhar e pensamento – sendo possível valorar essa presença como um dos pontos de maior importância, e mesmo um traço constitutivo, do cultivo das práticas.<sup>4</sup>

Diante das infinitas possibilidades de fazer o outro existir, nós aqui o encontramos mediante um meio imagético distinto, ao qual Badiou (2004), com acuidade, classificaria como um *novo pensamento do outro*. Ao nos apresentar o outro no mundo, em sua vida íntima, em sua relação com o espaço (BADIOU, 2004), o cinema nos apresenta igualmente, e de um modo muito específico, sua duração e devir – já que torna o tempo visível de maneira muito particular; e à vista disso estende também suas possibilidades de ação sobre nós. Em outras palavras, o cinema amplifica as perspectivas para que o outro se inscreva como operador na constituição dos sujeitos por eles mesmos, sobretudo, na medida em que com o outro se exerça algo como uma *experimentação filosófica* (BADIOU, 2004). Com isso presumo que a filosofia – enquanto exercício do pensamento que permite ao sujeito ter acesso à verdade, ou como conjunto de princípios e de práticas que se pode ter, à própria disposição, para cuidar como convém de si mesmo e dos outros (FOUCAULT, 2010) – encontre no cinema situações intempestivas para nele se imiscuir de modo que o cinema se

---

<sup>4</sup> Foucault (2010) situa a imprescindibilidade da intervenção do outro na constituição do sujeito em toda a história das práticas de si e, de modo mais geral, da subjetividade do mundo ocidental. Através da análise de uma passagem de Sêneca na carta 52 a Lucílio, Foucault observa que, conquanto o outro não seja um “educador no sentido tradicional do termo, alguém que ensinará verdades, dados e princípios” (FOUCAULT, 2010, p. 121); nem tampouco um mestre de memória, a série de expressões que assinalam sua ação caracterizam um viés educacional pela via da “educação”. Ao invés, portanto, de basear-se na transmissão de um saber instrucional, a via epistêmica investida com o outro seria mais da ordem da extração, de um movimento que nos levaria para fora de nós mesmos e, justamente por isso, torna-se capaz de nos transformar.

torne, como nas palavras de Badiou (2004), e ainda que circunstancialmente, uma *situação para a filosofia*. Tornando-se uma situação filosófica, nessa perspectiva, o cinema se afirma uma potência ética na medida em que possibilita ao sujeito esclarecer: a) as eleições fundamentais do pensamento (interesse e desinteresse); b) a distância entre o pensamento e o poder, entre o poder e as verdades (medi-la, e saber se a podemos superar ou não) e c) o valor do acontecimento, da exceção e da ruptura. Nesse sentido, sugere o autor, a filosofia ajudaria a transformar a existência (BADIOU, 2004).

Para mais, da prática de ver filmes e de sua experiência se mostra derivar um conjunto de práticas a partir das quais cada um se desloca e se torna, “em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo” (FOUCAULT, 2010, p.16) para ter acesso à verdade, a princípios verdadeiros. Mas, pode-se enfim perguntar, como estariam nossos interlocutores, a partir da condição de espectadores, dando-se a pensar seu próprio ser? Através de quais jogos de verdade eles se percebem, olham a si mesmos de um modo ou de outro, refletem sobre si, etc. (FOUCAULT, 1990)?

Concretamente, como vimos acenando, por um conjunto de práticas que, conjugadas com a atividade de ver filmes, aparentam por em jogo o ser mesmo do sujeito – sua alma<sup>5</sup>, ou si. Alicerçadas sobre a linguagem em jogo com a linguagem cinematográfica, tais práticas são passíveis de serem caracterizadas como uma espécie de ascese composta de diferentes camadas, na qual o olhar e a escuta sobre os filmes se desdobram, por exemplo, em escritura. À escrita se atribui a capacidade da “*ampliação*”: escreve-se de modo a “*ampliar o olhar com o que foi visto nos filmes*”, no intento de “*pensar com o pensamento da obra e sobre seu próprio pensamento*”.

Da apreciação coletiva de filmes, especialmente em cineclubes, o destaque significativo ao prosseguimento, pós-sessão, de debates e “*diálogos abertos a respeito da experiência fílmica*” impulsiona algo como um “*blow up de cada olhar sobre o filme ou um quadro qualquer, cena, ou corte*”. Cria-se então uma espécie de “*portal específico*” para acessar os filmes em sua multiplicidade. Diz-se não se tratar de “*convencimento do outro, mas de tentativa de criar caminhos,*

---

<sup>5</sup> Alma enquanto sujeito de ação, “enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo” (FOUCAULT, 2010, p. 52).

*aberturas, frestas mesmo por entre os filmes*". Frestas talvez por entre as quais seja possível pensar o impensado, mas, igualmente, captar o já dito (FOUCAULT, 2004), recolher o *logos* pela atenção e escuta: "não se trata de aprender a verdade, nem sobre o mundo nem sobre si mesmo, mas de assimilar [...] discursos verdadeiros que sejam auxiliares para afrontar os acontecimentos externos e as paixões interiores" (GROS, 2010, p. 476). Nesse sentido, tanto o gesto da escritura quanto a prática do diálogo se constituem na interação com o outro e implicam ao mesmo tempo introspecção e abertura na construção de um *logos* para si mesmo com a experimentação cinematográfica, a partir e por meio dela. Essa é uma das razões pelas quais um dos depoentes considera, por exemplo, a "*experiência do outro*" tão importante no cinema: já que "*sem ela*", diz ele, "*eu talvez não existisse de todo*". Com efeito, em face dos depoimentos, estima-se autêntica a presença de exercícios em que o encontro com o outro se torna condição indispensável para um encontro consigo mesmo. Oferece-se a um olhar possível aquilo que as imagens, os filmes, fazem ver ou pensar – ato que, com algum alcance, atualiza uma das mais importantes funções do cuidado consigo, qual seja, justamente, escrever para si e para o outro. Essa ascese, uma espécie de treino de si por si mesmo, comportava entre outras formas memorizações, meditações, silêncio, escuta do outro. Dentre tal prática – o que talvez bastasse para tornar problemáticas suas possíveis transformações e importância – fora possível se conduzir à compreensão ontológica de quem se era e do que se era capaz. A prática de escrever sobre (e com) os filmes a que assiste é aqui caracterizada, por um dos depoentes, como uma "*busca por aquilo que viveu*". "*É como se*", diz ele, "*a experiência filmica não se completasse somente em mim, como se ela não parasse no filme*". Outro participante diz escrever para tentar estabelecer um pensamento em relação ao cinema "*em si*". Curiosamente, com essa afirmação ele se refere à tentativa de "*pensar o cinema para além da vida prática*" – na qual insere a "*família, [o] emprego, essas coisas todas*"; e da "*vida subjetiva*" – a qual circunscreve "*às velhas questões internas*". Sob essa espécie de separação ele alega pensar "*um cinema-arte possuidor de história*", o qual por sua vez "*vem nos trazer de volta, algumas vezes, certos padrões*" de comportamento e conduta. "*Por exemplo*", diz ele, "*para a vida prática o cinema nos traz temas como fins de relacionamentos,*

a morte, sobre saber lidar com o outro, com [o] trabalho”. E, de algum modo, “esses elementos sempre voltam a nós”: “para aqueles que [o veem] com curiosidade e atenção, [o cinema] acaba por nos ensinar certos gestos, certos meios de evitar dores de cabeça”. Poderia inclusive “prever o futuro” ao mostrar a tragicidade da vida e seu esboço em qualquer caminho, acenando ainda “como certas misturas podem acabar mal” e “como [certos] gestos podem trazer infelicidades”.

Ora, não estariam, aí, as atividades do pensamento e da escrita a envolver um si que já não é apenas do cinema, mas, em alguma medida, do sujeito? Do ponto de vista da ética do sujeito, o que qualifica verdadeiros os discursos não é senão sua atuação como “princípios e matrizes de ação de modo a formar no indivíduo a *atitude crítica* para enfrentar os acontecimentos da existência” (CANDIOTTO, 2013, p. 127, grifo do autor). Ao atribuir à sua relação com o cinema a capacidade de, de algum modo, prepará-lo para eventuais acidentes e infelicidades, a narrativa do depoente mostra atualizar uma espécie de “função de luta”<sup>6</sup> do cuidado de si. E é precisamente nesse sentido que sua consideração nos convoca quando julga que escrever sobre cinema é “*um exercício instigante*”. Ao dizer que “*escrever sobre o cinema ‘em si’ é, para além de um ato de escavação da história (do cinema), um retorno à história de nossos próprios sentimentos, partindo das imagens sobre tais vidas*” (que o cinema nos mostra), não estaria aí um sujeito colocado em relação reflexiva consigo mesmo, que se orienta na direção de si mesmo com aquilo que vê nos filmes e com eles experimenta?

É assim que nos fala um dos depoentes, por exemplo, de sua experiência com os filmes *Árvore da vida* (Terrence Malick, 2011) e *A Palavra*<sup>7</sup> (Carl Dreyer, 1955). Do primeiro, ele diz:

---

<sup>6</sup> No sentido de que o cuidado de si se define também “como enfrentamento permanente diante dos acontecimentos e das provações existenciais, para os quais é preciso dispor de armas adequadas, de um escudo protetor” (CANDIOTTO, 2013, p. 130).

<sup>7</sup> *A Palavra*, título em português para *Ordet*, fora adaptado por Dreyer da peça homônima de Kaj Munk (1932). No filme, Johannes (Preben Lerdorff Rye) é um dos filhos de Morten Borgen (Henrik Malberg), patriarca de uma próspera família rural cristã, e está convencido de que é Jesus de Nazaré, o “Cristo renascido”. Seus estudos de Søren Kierkegaard, para atender ao desejo do pai de que se tornasse, devido a seu talento, não um pastor, mas alguém que “mexesse com as pessoas”, o “profeta que viria”, acabaram por lhe incutir “especulações e dúvidas” que lhe tornariam, aos 27 anos, “um louco incurável”.

[...] foi um filme que me fez refletir muito, e até por isso, é um de meus preferidos. Sou um cara pouco religioso, ia na igreja quando criança com meu pai, mas não era grande fã. Hoje não frequento mais. Porém continuo tendo minha crença em Deus, independente de religiões. E essa crença vive num turbilhão, é como se fizesse muito sentido que é algo inventado, para fazer de nós nossos próprios vigilantes morais, mas ao mesmo tempo pensar assim me faz me sentir mal. E se realmente Ele existir, como vai ser no tal julgamento final? Na época em que assisti me fez afastar um pouco da minha crença, é difícil descrever, me fez repensar e tudo mais.

Já sobre *A palavra*, ele relata um “efeito parecido”:

[...] no filme, o filho de uma família diz ser Jesus Cristo e é tido como louco. Fiquei pensando na minha avó, ela acredita em uma religião que acredita que Jesus vai voltar um dia. Porém, se Ele voltar, será que as pessoas vão acreditar Nele? Ou ele terá que se provar para o mundo? Sabe? Esses filmes me fizeram pensar, mudar meus conceitos ou reafirmá-los. E não acontece isso somente com temas religiosos ou coisas assim, acontece com tudo na vida, todos os conceitos que tenho podem ser mudados por um filme, se esse filme me propuser uma ideia que me faça refletir e repensá-los.

Sua consideração de que “*aprende com os filmes sobre a vida*” parece se referir aos “tipos” de verdade que se colocam em jogo, para ele, na experimentação cinematográfica. Sua narrativa tensiona, em alguma medida, a verdade em relação ao juízo: juízo que assume sua forma na crença e moral religiosas, e ressoa na culpabilidade que o faz “sentir-se mal” ao assumir o sentido de um deus que escapa. A emergência do juízo como vontade de verdade investe contra a produção de verdade precisamente porque a aprisiona, porque a quer veredito. Diante desse jogo, entretanto, ele nos diz transformar-se,

---

É deste modo que a ele se refere a cunhada Inger (Birgitte Federspiel), quem paradoxalmente, e a despeito de todos, acredita que Johannes talvez esteja mais próximo de Deus “do que todos nós”. Filmadas em sua maioria no interior da casa dos Borgen as longas sequências da dinâmica da família nos lançam olhares dissonantes sobre a fé: fé que se modela, antes do mais, como uma “questão de paixão, de afeto” (KIERKEGAARD apud DELEUZE, 1985, p. 145), a engendrar diferentes modos de existência.

mudar seu modo de ver, diz pensar nas coisas, *entre* elas. Ao tornar problemático o juízo e sua pretensa autonomia, assume-se ser ele consecutivo de um modo de vida, e a verdade inelutavelmente relacionada à efetuação de um sentido, ou à realização de um valor (DELEUZE, 1976). Aprender sobre algo, aprender sobre a vida, faz-se então entre um problema que se coloca e uma seleção que se faz em meio às operações, aos encontros e aos acontecimentos engendrados nas (e com as) imagens cinematográficas, os quais não põem de parte, como nos mostram os depoimentos, o sujeito que se põe em relação a eles.

A narrativa de uma depoente relata que as personagens de jovens mulheres através das quais a diretora Sofia Coppola pensa, no cinema, sobre o feminino, tocam-na “*de maneira muito particular*”. Mulheres as quais “*estão de certa forma sempre deslocadas, sentindo-se estrangeiras*”, e para as quais o mundo ao redor torna-se uma busca contínua, muito embora difícil. O filme memorado é *Encontros e desencontros*<sup>8</sup>, do qual, em seus mínimos detalhes, seja nas “*cejas dentro do hotel no Japão como em cenas exteriores, em qualquer lugar*”, ela extrai a condição de estrangeira da protagonista Charlotte (Scarlett Johansson) como algo que excede a paisagem, algo que ela carregaria “*consigo própria*”.

Este depoimento expressa ainda, de modo mais marcante que os demais, nas quais uma função semelhante também sobrevém, outra função igualmente cara ao cuidado de si, uma “função curativa e terapêutica” (GROS, 2010). Em sua narrativa, a depoente expressa que o cinema a “*faz rir, chorar, sonhar, pensar, conhecer, e muito mais*”, e chega a ele atribuir o feito de algo “*como um remédio para qualquer sensação humana*”, e “*inclusive, uma companhia*”. Filmes como

---

<sup>8</sup> Em *Encontros e desencontros* (Sofia Coppola, 2003), a viagem de Charlotte (Scarlett Johansson) para acompanhar o marido fotógrafo em Tóquio se transforma em uma busca por si mesma, sob a invenção de um caminho que desliza por entre a multiplicidade da metrópole e a sua própria respiração, sob o embate entre sua inquieta solidão e a amizade com Bob (Bill Murray), vários anos mais velho. Desse encontro, é sintomático o momento em que, após mais uma noite de insônia em seus quartos de hotel, os dois se reúnem para beber saquê e assistir, na madrugada, *A doce vida* (Federico Fellini, 1960) em um canal da TV japonesa. Em dada cena, antes de vermos Charlotte e Bob conversando amistosa e confidencialmente sobre si mesmos e os acontecimentos da vida, deitados lado a lado sobre a cama, o que a câmera nos mostra não é senão o contorno de dois corpos vistos através de seus reflexos nos vidros da enorme janela que os mistura, incidentalmente, aos incontáveis pontos de luz urbana lá fora (ora fixos, ora transeuntes no movimento dos carros), e os confunde com o sem fundo da cidade.

*Encontros e desencontros*, por exemplo, ela afirma rever para se “*sentir compreendida*”. Outros, como o musical *Cantando na Chuva* (Stanley Donen; Gene Kelly, 1952), fazem parte do acervo a ser revisitado quando adoece.

A correlação entre o cuidado de si e o pensamento médico, correlação historicamente estreita, remonta há muito longe, na cultura grega, e se amplia cada vez mais ao longo da história desse cuidado (Foucault, 1985). Nos estoicos, especialmente em Sêneca, encontram-se uma série de esquemas e noções que serviam como “guia comum à medicina do corpo e à terapia da alma” (FOUCAULT, 1985, p. 60). Vê-se aí a utilização de toda uma série de metáforas médicas para designar as operações necessárias para o cuidado da alma, tais como “usar um escalpelo na ferida, amputar, evacuar as superfluidades, dar medicações, prescrever poções amargas, calmantes ou tonificantes” (FOUCAULT, 1985, p. 60), etc. Sob esse matiz de “cores médicas” a cultura de si tornaria solidárias as atividades de formar-se e cuidar-se, dada a possibilidade de comunicação e intercâmbio (ou, seu impedimento) entre os mal estares do corpo e da alma (FOUCAULT, 1985). Já a terapêutica, observada por Foucault no grupo dos Terapeutas<sup>9</sup>, referia-se a uma série de cuidados mais ampla e espiritual, menos diretamente física, como a médica; e ainda vinculada ao culto do Ser. Ora, se as narrativas evidenciam algo como uma função formativa e terapêutica nas práticas com o cinema – resguardadas obviamente todas as diferenças históricas, sociais e culturais que distinguem nosso tempo dos modos de vida antigos –, é relevante considerar, em relação à modalidade das práticas de si, o fato de que elas não são algo inventado pelo indivíduo. Afinal, mesmo que de modo heterogêneo, o cuidado de si sempre toma forma “no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural e o terapêutico [...] e o saber, a teoria”. De todo modo, porém, sua história nos dá a ver que “é no pertencimento a uma seita ou a um grupo que o cuidado de si se manifesta e se afirma” (FOUCAULT, 2010, p. 106).

---

<sup>9</sup> A partir da leitura do texto de Filon de Alexandria no *De vita contemplativa*, Foucault (2010, p. 90) nos apresenta o grupo religioso dos Terapeutas, pessoas que em dado momento se retiraram para as proximidades de Alexandria, a fim de “cuidarem da alma como os médicos cuidam do corpo”.

A despeito das diferentes condições pelas quais os participantes desse estudo se dispõem ao cinema, mais do que uma espécie de proximidade que os enleie é observada a sensação de pertença a um grupo característico, e uma relação com as imagens mediada em alguma medida por uma cultura específica, ainda que essa possa se constituir de diferentes formas e com objetivos distintos, e que não haja a finalidade explícita de um cuidado consigo. Ver filmes, de acordo com as narrativas em diálogo, não é uma atividade que se encerra na última sequência, no último plano ou depois, quando os créditos aparecem na tela.

### **Para concluir**

Diante dos depoimentos, se observa que a atitude de ver filmes, de colocar-se, por escolha, em constante posição de fruição e atenção em relação às suas imagens, discursos e acontecimentos, organiza formas de criação de ser sujeito nas quais não se prescindem pôr-se em relação aos jogos de verdade e se dispor à produção de verdade sobre si mesmo. Nota-se a agência de uma experimentação filosófica do cinema em que o pensamento se faz no entremeio com o outro, com sua própria impossibilidade, e através de diferentes disjunções: assim tornado sempre deslocado, desabado, sempre por vir, sempre se definindo por um ponto de fora, e nunca separado de uma escolha. No cinema assim como na filosofia “espera-se que a verdadeira escolha, aquela que consiste em escolher a escolha” (DELEUZE, 1985, p. 149), nos restitua algo, ainda que seja a ênfase no sujeito que, também ele, está sempre por se fazer – um sujeito forma como atividade, e não como substância. E talvez seja justamente “o encontro com essas escolhas”, as quais dizem respeito ainda aos recursos técnicos utilizados pelo diretor e a atitude tomada ao adotá-las, o que nos permite “entrar em contato também, e simultaneamente, com um modo de ver o mundo e estar nele, que poderá nos sugerir o aprendizado de novas sensibilidades ou de outras maneiras de estabelecer relação com as diferenças” (MARCELLO; FISCHER, 2011, p. 510). Trata-se de dinamizar a escolha por modos de existência, de escolher, por exemplo, não “entre a existência ou não existência de Deus, mas entre o modo de existência daquele que crê em Deus e o modo de existência daquele que já não crê nele” (DELEUZE, 2007, p.

213). Talvez estejamos, sim, diante de um modo de aprender a ver de maneira nova, diferente, um modo pelo qual tomamos algo do acontecimento fílmico e do que o circunda, e disto extraímos sentido, fazemos do acontecimento nosso, captamos sua verdade e, com isso, nos modificamos em alguma medida. Talvez seja preciso apostar que se trate menos de uma transformação grandiosa, notória, digna de grandes acontecimentos. Mas sim, de sutis e singulares transformações, que nem por isso são menores, no sentido estreito do termo.

## Referências

- ALMANSA, Sandra Espinosa. *O cinema como prática de si: experiência e formação*. Porto Alegre: PPGEDU/UFRGS, 2013. Dissertação de mestrado.
- BADIOU, Alain. “El cine como experimentación filosófica”. In: YOEL, Gerardo (Comp.). *Pensar el cine 1*. Imagen, ética y filosofía. Buenos Aires: Manantial, p. 23-81, 2004.
- BAECQUE, Antoine de. *Cinefilia: invenção de um olhar, história de uma cultura, 1944-1968*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUBOIS, Philippe. *Le cinéma d'exposition*. Aula Magna do Curso de Cinema da Universidade Federal de Santa Catarina em 02 de abril de 2013. Disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=bq8nYh6DWhA&list=LL1oFTA9Q2zsBdz5iBM2s9w> Acessado em julho de 2015.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. “Cine-autobiografia em Agnès Varda”: a potência de fragmentos desordenados de memória. In: DIAS, Cleuza Maria Sobral; PERES, Lúcia Maria Vaz. (Orgs.). Territorialidades: imaginário, cultura e invenção de si. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 141-159, 2012.

\_\_\_\_\_. “Escrita acadêmica”: arte de assinar o que se lê. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel E. (Orgs.) *Caminhos investigativos III: Riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras*. Rio de Janeiro: DP&A, p.117-140, 2005.

FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 144-162, 2004.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*: Curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. “Conversation avec Werner Schroeter”. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits IV* - 1980-1988. Paris: Gallimard, p. 251-260, 1994.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 6. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto. (Org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 15-37, 1979.

\_\_\_\_\_. “Verdade, poder e si mesmo”. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 294-300, 2004a.

GROS, Frédéric. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, p. 455-493, 2010.

LARROSA, Jorge. “Tecnologias do eu e educação”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *O sujeito da educação: estudos Foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, p. 35-84, 1995.

MARCELLO, Fabiana de Amorim; FISCHER, Rosa Maria Bueno. “Tópicos para Pensar a Pesquisa em Cinema e Educação”. In: *Revista Educação e Realidade* v.36, n.2, 2011, p. 505-519. Disponível em [http://www.ufrgs.br/edu\\_realidade](http://www.ufrgs.br/edu_realidade) Acessado em dezembro de 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *As distâncias do cinema*. (Org.) CAPISTRANO, Tadeu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

XAVIER, Ismail (Org.) *A experiência do cinema: antologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal: Embrafilmes, 2008.

## Filmes

A ÁRVORE da vida. Direção: Terrence Malick. EUA, 2011. AVI (139 min.). Título original: The tree of life.

A DOCE vida. Direção: Federico Fellini. Itália, 1960. AVI (174 min.). Título original: La dolce vita.

A PALAVRA. Direção: Carl Theodor Dreyer. Dinamarca, 1955. AVI (123 min.). Título original: Ordet.

CANTANDO na Chuva. Direção: Stanley Donen, Gene Kelly. EUA, 1952. AVI (103 min.). Título original: Singin' in the rain.

CINEMA Paradiso. Direção: Giuseppe Tornatore. Itália/França, 1988. AVI (155 min.). Título original: Nuovo Cinema Paradiso.

ENCONTROS e desencontros. Direção: Sofia Coppola. EUA/Japão, 2003. AVI (101 min.). Título original: Lost in translation.

FRANKESTEIN. Direção: James Whale. EUA, 1931. AVI (70 min.).

MÔNICA e o desejo. Direção: Ingmar Bergman. Suécia, 1953. AVI (96 min.). Título original: Sommaren med Monika.

O ESPÍRITO da colméia. Direção: Victor Erice. Espanha, 1973. AVI (97 min.). Título original: El espíritu de la colmena.

OS INCOMPREENDIDOS. Direção: François Truffaut. França, 1959. AVI (99 min.). Título original: Les quatre cents coups.

# 10. Diferença, criação e emancipação: salas universitárias de cinema como espaços de resistência

*Cíntia Langie<sup>1</sup>*

*Carla Gonçalves Rodrigues<sup>2</sup>*

## **Introdução**

O encadeamento entre o cinema e a educação pode ser analisado a partir de diferentes perspectivas. A mais tradicional é a que investiga o uso de filmes em sala de aula para transmitir conteúdos, como recurso facilitador da relação ensino-aprendizagem (NAPOLITANO, 2009). Há, ainda, a possibilidade de estudos de currículos de cursos superiores de Cinema, que vêm se proliferando cada vez mais no país, graças à expansão do ensino superior e ao advento das tecnologias digitais<sup>3</sup>.

Uma terceira ótica é a da formação estética a partir do cinema brasileiro de autor em salas alternativas de cinema, percebendo esses espaços como linhas de fuga e como iniciativas que operam vazamentos no conjunto de significações dominantes e na ordem estabelecida de controle hegemônico da mídia de massa (DELEUZE,

---

<sup>1</sup> Cineasta, Doutoranda em Educação na UFPel e Professora adjunta dos cursos de Cinema da UFPel. E-mail: cintialangie@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela UFRGS, Professora associada da FaE/UFPel, docente permanente do PPGE da UFPel. E-mail: cgrm@ufpel.edu.br.

<sup>3</sup> Hoje, existem 89 cursos ativos de graduação em universidades com o nome "cinema e/ou audiovisual" segundo a base do e-Mec, sistema de controle do Ministério da Educação (MEC).

2013, p. 58). Nesse sentido, este texto tem como propósito pensar sobre as potencialidades de uma política criativa de programação em salas de cinema universitárias e gratuitas, mais especificamente sobre o Cine UFPel, espaço da Universidade Federal de Pelotas, posto em funcionamento em 2015<sup>4</sup>.

Inicialmente, gostaríamos de assinalar como entendemos aqui os conceitos de filme de autor e de sala alternativa. O filme de autor é aquele que confronta “os filmes que adotam os padrões consagrados da indústria cultural, seja Hollywood ou a novela da TV” (XAVIER, 2003, p. 9). Salas alternativas são aquelas que se diferem do circuito tradicional de exibição, que operam sob outro regime que não o comercial, que se aproximam da prática cineclubista, geralmente sem cobrança de ingresso. Se “no capitalismo só uma coisa é universal, o mercado” (DELEUZE, 2013, p. 217), as salas alternativas são aquelas que operam uma diferença no sistema comercial de distribuição e exibição de filmes. Entre os vários tipos de espaços alternativos, destacamos as salas universitárias, por terem um facilitador em sua manutenção: contam com recursos das instituições públicas, em termos de pessoal e de estrutura.

Pensado e criado como projeto de extensão, o Cine UFPel consiste em atividade de difusão cultural gratuita, com amplo apelo social. O projeto destina-se não somente ao público universitário, mas à comunidade em geral. A política de programação adotada desde seu lançamento foi dar prioridade aos filmes nacionais em fase de lançamento ou recém-lançados, majoritariamente filmes de autor, com temáticas sociais ou artísticas. Obras que abordam aspectos da contemporaneidade social e cultural brasileira.

Nas filosofias da diferença, principalmente na concepção deleuze-guattariana (2010), a arte, como forma de pensamento, é potente na criação e expande o clichê da opinião e da comunicação. A arte, assim, é vista como máquina de guerra para resistir ao presente, fabulando novas paisagens no mundo (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Neste artigo, o processo de análise desloca-se da figura do artista enquanto criador de obras de arte como resistência, e volta-se às

---

<sup>4</sup> O Cine UFPel foi conquistado graças ao trabalho de Rafael Andreazza, professor substituto da UFPel na época. Uma das autoras deste artigo – Cíntia Langie – foi a primeira coordenadora da sala e hoje compõe a equipe do projeto como colaboradora.

salas de cinema universitárias e gratuitas como criadoras de espaços de vazamento e diferença. A ideia leva a pensar na força da formação estética a partir da exibição periódica e continuada de filmes brasileiros de autor em salas de cinema alternativas. Partindo do pressuposto de que a educação abrange processos formativos nas diversas manifestações culturais, acreditamos na formação estética a partir do cinema devido ao valor em si que existe no próprio objeto fílmico enquanto linguagem, enquanto forma de pensamento (DELEUZE, 2005).

Para alcançar o objetivo deste artigo, orientamos o texto em três seções. A primeira relata algumas experiências do Cine UFPel, relacionando sua política de programação com processos de subjetivação, a partir das ideias sobre criação e diferença de Deleuze e Guattari (2010). Ainda nessa seção agenciemos o pensamento de Jean-Louis Comolli, escritor e cineasta francês, autor de *Ver e Poder* (2008), obra que aborda a sociedade de controle atual, cujo título faz menção ao clássico *Vigiar e Punir* de Michel Foucault (1975). O pesquisador e professor brasileiro Ismail Xavier (2008), ressoando com Deleuze, também auxilia nesta empreitada, devido às suas colocações em relação à oposição entre espetáculo midiático e cinema de autor.

A segunda seção dedica-se a apresentar a nossa leitura da concepção deleuze-guattariana sobre criação no plano artístico, e como isso pode estar relacionado a um aumento na potência do pensamento. Para dar conta das dimensões sociais e políticas dessa análise, aparece a terceira parte do artigo, que trata da noção de espectador emancipado, trabalhada por Jacques Rancière (2012). Esta última seção conecta todas as ideias anteriormente trabalhadas e pensa a formação estética pelo cinema como forma de empoderamento intelectual.

Ao longo do texto, destacamos algumas descrições de cenas de filmes brasileiros exibidos em 2015 no Cine UFPel, acompanhadas de comentários sobre as questões inovadoras de cada trabalho, para assim oportunizar ao leitor o contato com exemplos de obras que se encaixam no conceito de filme de autor. O objetivo deste artigo não é impor uma visão determinista de curadoria em salas alternativas, tampouco exercer juízo de valor sobre as obras, mas contribuir para o debate sobre outras formas de circulação dos filmes brasileiros de autor, a partir da ótica da filosofia da diferença. Enxergamos a

potencialidade das salas universitárias como formação, acreditando na força dos processos educacionais que se desenvolvem fora dos espaços tradicionais de ensino, como a sala de aula.

### **O Cine UFPel e a programação criativa em salas universitárias de cinema**

Diante do empilhamento das representações, o cinema mostrou que, de todas as artes, é a mais política, justamente porque, arte da *mise-en-scène*, sabe desentocar as *mise-en-scènes* dos poderes dominantes, assinalá-las, sublinhá-las, esvaziá-las ou desmontá-las, se necessário rir delas, fazer transbordar seu excesso na perda (COMOLLI, 2008, p. 63).

Pelotas, uma cidade de porte médio<sup>5</sup>, localizada no interior do Rio Grande do Sul, conta hoje com dois complexos comerciais de cinema. Um deles possui cinco salas e está localizado em um *shopping center*. Trata-se de uma rede internacional de exibição<sup>6</sup>, dentro do padrão contemporâneo chamado *multiplex*<sup>7</sup>. O outro, menos potente, possui três salas localizadas no terceiro andar de uma galeria. O Cine UFPel, lançado em junho de 2015, é hoje o único cinema de calçada da cidade.

Conforme Jean-Louis Comolli (2008), o verdadeiro espectador de cinema é aquele que sai de casa exclusivamente para assistir ao filme. O espectador dos complexos *multiplex*, visita “espaços híbridos [...] que misturam passeio, excitação publicitária, câmeras de vigilância, lanchonetes *fast-food*, projeções audiovisuais, espetáculos promocionais e rondas de vigilantes” (2008, p. 135). Assim, o espetáculo pode fazer da maioria dos espectadores sujeitos reféns do entretenimento, dispostos a vivenciar a ida ao cinema como mais uma diversão oferecida pelo *shopping center*. Na visão de Comolli, o cinema não tem nada a ver com isso.

---

<sup>5</sup> Pelotas tem uma população residente de aproximadamente 328 mil pessoas, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

<sup>6</sup> Cineflix.

<sup>7</sup> Complexo que reúne várias salas em um mesmo estabelecimento, normalmente localizado em *shopping centers*.

O espectador de cinema não é um consumidor de espetáculos, de efeitos espetaculares, de imagens etc. Não é um consumidor, pela simples razão de que lhe acontece alguma coisa como sujeito. Porque o cinema o expõe como sujeito (COMOLLI, 2008, p. 106).

Nessa mesma perspectiva, Deleuze lembra que os processos de subjetivação só valem quando escapam “tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes” (2013, p. 222). No caso das salas alternativas, esse processo é favorecido por conta de sua especificidade, já que se trata de um encontro mais íntimo, em um espaço não comercial, em que as pessoas comparecem exclusivamente para ver o filme. Normalmente, o sujeito que opta por ir ao Cine UFPel sabe de antemão que filme vai passar e escolhe compartilhar dessa fruição estética em companhia de outras pessoas, em um ambiente que provavelmente possibilitará um diálogo sobre o filme após o término da sessão, peculiaridades que facilitam a vivência das sensações proporcionadas pela arte.

Se subjetivação define-se pelas “diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou as coletividades se constituem como sujeitos” (DELEUZE, 2013, p. 221), podemos dizer que, na sala, cada usuário produz singularidades a partir dos filmes, opiniões divergentes coexistem e funcionam como potencializadores do próprio pensamento acerca do cinema. Quando o sujeito encontra uma coletividade, ele inventa a si próprio. Inserindo-se nessa lógica de espaço alternativo que favorece os processos de subjetivação, o Cine UFPel funciona exclusivamente para a exibição de filmes em sessões fixas semanais, à noite. Por se tratar de uma sala sem fins lucrativos, na qual diversos debates são promovidos após as sessões, inclusive com a presença de diretores de cinema para comentar suas obras, as ações do Cine UFPel têm grande aproximação com o cineclubismo<sup>8</sup>.

Como já foi colocado na introdução, este texto transfere a análise deleuze-guattariana da obra de arte para a programação de salas universitárias, enxergando a experiência do Cine UFPel também como criação de novos espaços-tempo ao oportunizar o acesso aos

---

<sup>8</sup> As três características principais do Cineclubismo são: não ter fins lucrativos, ser democrático e ter um compromisso cultural ou ético. Disponível em <http://www.culturadigital.br/cineclubes/cineclube/rtigos/o-que-e-cineclube>. Acesso em 23 out 15.

filmes de arte. Pensando sobre os diversos dispositivos nos quais se pode assistir a filmes hoje, arriscamos dizer que um dos grandes diferenciais da sala de cinema é a política de curadoria – a escolha do que vai ser exibido ao público a cada sessão. O Cine UFPel, então, atua como janela para a multiplicidade de filmes brasileiros contemporâneos<sup>9</sup>, trazendo ao alcance das pessoas obras que possivelmente elas não assistiriam de outro modo.

Bairro de periferia da baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Teresa, grávida, está parada em frente a Charles. Ela, em primeiro plano, com rosto sério. Charles, em frente a ela, pergunta se o filho é dele. A expressão de Teresa segue calma e segura. E ela diz: “o que que cê acha?”. Charles insiste, e diz que se for filho dele, ele irá ajudar a sustentar. Ela respira, calmamente, e diz: “Charles, Esse filho é meu”. Teresa se despede, vira as costas, e sai, de mãos dadas com seu outro filho, um menino de aproximadamente 5 anos.

(Livre descrição de cena do filme *Quase Samba*).

*Quase Samba* (Ricardo Targino, 2015) foi o primeiro filme exibido nas sessões fixas do Cine UFPel, em junho de 2015. A obra se destaca pela caracterização nada convencional dos personagens. O principal deles, a protagonista, é Teresa, uma mulher pobre, negra, que está grávida. Teresa demonstra, através de suas atitudes, ser digna e forte, demonstra comandar sua vida, sem depender de figuras masculinas para seu sustento e de seu outro filho já nascido. Nesse sentido, essa personagem expande o clichê das mulheres pobres, que geralmente são vistas, pela mídia de massa, como incapazes e dependentes, em busca do dinheiro de figuras masculinas. São tais elementos que nos fazem pensar no cinema de autor - ao agenciar com *Quase samba* - enquanto dispositivo educacional por meio de uma pedagogia feminista (SILVA, 1999), pois “as linhas de poder da sociedade estão estruturadas não apenas pelo capitalismo, mas também pelo patriarcado” (*ibidem*, p. 91).

*Quase Samba* tem personagens e cenários tipicamente brasi-

---

<sup>9</sup> Segundo dados da ANCINE, o Brasil produz mais de 150 filmes de longa-metragem por ano, dos quais, aproximadamente 100 a 120 conseguem estrear em salas de cinema comerciais. Desses que chegam às salas, a maioria em poucas salas, quatro ou cinco atingem a marca de um milhão de espectadores.

leiros, mostra a periferia de uma forma não usual: bonita e digna. As cenas são acompanhadas de uma trilha sonora composta somente de música popular brasileira. Entrar em contato, preferencialmente de forma periódica, com bens simbólicos que abordam temáticas mais próximas da realidade dos espectadores é uma forma de afirmar sua subjetividade. “Em um mundo virtual, o sujeito se esquece de si mesmo, se perde de vista, não se percebe mais como tal” (COMOLLI, 2008, p. 104). Contudo, os filmes com elementos culturais da realidade brasileira, fora do clichê da televisão, contribuem para um processo de subjetivação. Assim, a cinefilia pode ser algo transformador, como relata o próprio Comolli ao falar de seu gosto e de sua formação estética a partir do cinema.

Não sei qual é o meu [gosto], mas sei, se tenho algum, de onde ele vem: das duas salas da Cinemateca [...], onde vi durante alguns anos tudo o que podia ver, onde compreendi, sobretudo por meio da programação genial de Henri Langlois, que os filmes, muito tempo depois de sua estreia, podiam viver entre eles uma vida de aventuras e de violências, harmonizando-se ou rejeitando-se, não cessando de se combater e de se desejar – através de nós, espectadores (COMOLLI, 2008, p. 22).

Nessa declaração, percebemos a força que tem uma curadoria nas salas alternativas e a sua relação com a educação enquanto instância pedagógica ao ensinar alguma coisa. Serge Daney, crítico francês dos *Cahiers du Cinema*, em seu texto *O travelling de Kapo* (1992), diz que “ser cinéfilo era simplesmente ingurgitar paralelamente ao do colégio, um outro programa escolar [...] nos queriam dizer que havia lá um mundo a descobrir e talvez nada menos que o mundo onde morar” (1992, p. 3).

O Cine UFPel, com sua política de dar prioridade ao filme nacional, busca, ainda, suprir uma carência de espaços de exibição para o filme brasileiro de autor. Na enxurrada de audiovisual a que somos expostos diariamente, perde-se a produção artística e autoral dos cineastas, já que estes não têm como superar as campanhas de marketing dos *blockbusters*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> A tradução literal de *blockbuster* seria “arrasa quarteirão”. Podemos entender esse termo como o sucesso midiático do momento, filmes lançados com esmagadoras campanhas de marketing.

Outro exemplo de criação na programação do Cine UFPel é a valorização dos cineastas e de seu trabalho de continuidade. Durante três dias seguidos, em setembro de 2015, realizamos a Mostra Especial Gabriel Mascaro, exibindo três longas-metragens do diretor pernambucano que se destaca em festivais nacionais e internacionais pela irreverência na linguagem e pela perspectiva social de sua obra. Entre os filmes selecionados, estava o documentário *Um lugar ao sol* (2009), sobre desigualdade social a partir de depoimentos de pessoas que moram em coberturas de prédios de luxo no Brasil.

Além deste, programamos *Doméstica* (2011), um documentário inovador, em que Mascaro envia uma câmera a sete adolescentes para que estes filmem suas empregadas domésticas. Nessa sessão, professoras do curso de Antropologia da UFPel foram convidadas para o debate sobre alteridade. O terceiro filme da mostra foi a ficção *Ventos de Agosto* (Gabriel Mascaro, 2014), exibido duas vezes no Cine UFPel, uma delas com debate sobre as escolhas estilísticas do filme.

Tela preta, som do mar. Um raio ilumina a cena, está chovendo e o homem misterioso que usa ferramentas de captação de som está na praia à noite. Ele está parado em frente ao mar, é uma noite de chuva, com raios e trovões, mas só o vemos em flashes, quando há a luz do raio. Tela preta, som da chuva e do mar. Novo flash do raio: o homem segurando a aparelhagem técnica está muito próximo do mar. Tela preta. Mistura-se ao som da chuva uma respiração ofegante. O áudio começa a falhar. Ouve-se o som do fundo do mar, ainda na tela preta.

(Livre descrição de cena do filme *Ventos de Agosto*).

Quando um filme dá espaço ao preenchimento de pedaços da sua história que não são mostrados, opera o que Deleuze e Guattari chamam de *vazios* – pausas narrativas que contribuem para o exercício do pensamento. *Ventos de Agosto* carrega em seu estilo certa ambiguidade, pois conta a história valendo-se de elipses, vazios: “Os blocos precisam de bolsões de ar e de vazio, pois mesmo o vazio é uma sensação, toda sensação se compõe com o vazio” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, P. 195).

O filme não entrega de forma direta quem são os personagens,

dá pistas de personalidades complexas, através de imagens-tempo que não necessariamente seguem o fluxo da causalidade. Além disso, faz surgir no meio do filme um personagem aleatório, a que chamamos de homem misterioso, interpretado pelo próprio Mascaro, que não se sabe ao certo de onde vem e para onde vai, e cuja morte não é mostrada visualmente, somente com o recurso do áudio e de forma bastante sutil – som de respiração ofegante –, o que provoca o movimento do pensamento.

### **Criação, potência do pensamento e cinema**

Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 130).

Em sua teoria, Deleuze e Guattari (2010) alertam para a existência de um pensamento ortodoxo que toma nosso cérebro de clichê, o que impede a expansão das ideias. A comunicação, sendo algo que difunde apenas opiniões, pouco colabora para o movimento do pensamento e para a criação de novas paisagens e sensações no mundo. Enquanto o cinema comercial, com suas fórmulas prontas usadas para atingir um maior número de pessoas, se encaixa nessa concepção de comunicação, o cinema de arte carrega em si o desejo de criação de uma diferença, o que lhe torna potente para movimentar o pensamento.

Criação é um dos pontos centrais na filosofia de Deleuze e Guattari (2010). A criação é a potência de operar o diferente, em qualquer uma das três grandes áreas – filosofia, ciência e arte. Criar é resistir, é fugir do óbvio, do senso comum, do clichê. No caso da arte, criar é escapar das amarras da mídia ortodoxa e capitalista. O artista cria sensações e tem um estilo próprio, traça um plano de composição com o caos que o cerca. O estilo, portanto, está também ligado à criação. Um grande artista “inventa afectos não conhecidos ou desconhecidos, e os faz vir à luz do dia, como o devir de seus personagens” (2010, p. 206). Assim, nenhuma arte ou sensação é representativa, pois representação é reproduzir opinião. Já a arte traça desvios, opera mudanças de níveis e de escala naquilo que é determinado como pensamento hegemônico.

Em *Conversações* (2013), Deleuze retoma a ideia de que criar é resistir. Insiste que criação é escapar do domínio e do controle da cultura hegemônica. Nesse sentido, a arte cria quando escapa do domínio das representações tradicionais. “Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez seja criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle” (2013, p. 221). Daí advém a ideia de Deleuze de que a arte é uma máquina de guerra, por ser uma maneira de ocupar e preencher o espaço-tempo ou de inventar novos espaços-tempo na sociedade. Para ele, a arte é contra-informação: é um ato de resistência.

A arte é criadora porque, de sua produção, ela tira *perceptos*, que não são simples percepções, e sim fabulações a partir das percepções do artista sobre o mundo, que geram no público novas paisagens no pensamento. A arte cria também *afectos*, que não devem ser confundidos com simples sentimentos, são devires, possibilidades de existir em outro estado, a partir do que a obra de arte provoca em nós. “As grandes figuras estéticas [...] produzem afectos que transbordam as afecções e percepções ordinárias, do mesmo modo os conceitos transbordam as opiniões correntes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 44).

Nessa perspectiva da filosofia da diferença, a obra de arte acrescenta novas variedades ao mundo. Os filmes de autor, como *Quase Samba* e *Ventos de Agosto*, nos fazem ver as coisas de outro jeito. Deleuze então propõe a colocação da arte no lugar da comunicação. A comunicação, por sua natureza redundante e repleta de informações, traz sempre as ideias conforme significações dominantes e a ordem estabelecida (DELEUZE, 2013). Já a arte criativa é traduzida por ele como uma imagem que questiona, que quebra o clichê, uma espécie de linha de fuga.

Um homem vestindo roupas comuns abre os cadeados de uma grade. A voz de uma entrevistada fala sobre o apelo midiático e social para o encarceramento. O homem abre as portas de grade, vemos o interior do carro – trata-se um camburão da polícia. A câmera entra no camburão vazio. Ponto de vista: nós somos a câmera. A voz da entrevistada segue em *off*: “Se nós não compreendermos o abismo social em que nós estamos, TODOS, afundados, nós não vamos jamais resgatar uma coisa que se chama dignidade”. De

dentro do camburão, vemos o homem fechar a porta de grade. Tudo fica preto. A entrevistada segue falando, diz que o modelo do encarceramento em massa não deu certo e que esta sociedade não é boa para ninguém. A câmera dentro do camburão, no escuro. O carro começa a andar, seguimos vendo o ponto de vista da câmera, vemos pouca luz por entre as grades da porta do camburão. A câmera – nós – sacudimos com o balanço do camburão. Seguimos ali, presos, indo para o cárcere.

(Livre descrição de cena do filme *Sem Pena*).

O documentário *Sem pena* (Eugênio Puppó, 2014) foi exibido no Cine UFPel em agosto de 2015, em uma sessão lotada. O filme aborda o sistema jurídico e prisional do Brasil, trazendo depoimentos em *off* de pessoas que foram presas e também de advogados, juizes, professores e pesquisadores. Não mostra nunca o rosto dos presos, ao contrário do que costuma fazer a mídia de massa. Não faz julgamentos, mas deixa evidências de que o problema é bem complexo e está além do óbvio. No começo do filme, enquanto os créditos surgem na tela preta, ouvimos o som de algo como portas sendo abertas e fechadas. Quando aparece a primeira imagem, descobrimos que a câmera está dentro de um elevador de um prédio público. Assumimos a posição de olhar da câmera e descemos vários andares, até sairmos do elevador. Eugênio Puppó nos convida a sairmos de nossa posição habitual de espectador passivo para assumir outro olhar. No final, a obra nos tira da posição clichê de julgar que “bandido bom é bandido preso”, e nos coloca no camburão, nos prende, a nós, como sociedade.

Se os filmes comerciais estariam dentro da noção de comunicação clichê, os filmes de autor, como *Sem pena*, se encaixariam na chamada arte criativa a que Deleuze e Guattari (2010) se referem, já que propõem outros modos de ver o mundo. O filme traz falas de diferentes pessoas que foram presas, algumas até por engano, enquanto exhibe imagens poéticas, abstratas. Nunca mostra o rosto do condenado quando ele está falando, e esta é uma opção estilística que provoca em nós um pensamento – quem são essas vozes? De onde vêm? Como julgá-las?

A imaginação pode ser acionada por aquilo que o filme não

mostra, e também pela ordenação em que ele mostra. A teoria de Deleuze a respeito do cinema se baseia na existência de diferentes níveis de desenvolvimento de imagens, e o que varia entre elas são modos de encadeamento. A imagem-movimento diz respeito ao cinema de ação, dos primórdios do cinema até a narrativa clássica hollywoodiana<sup>11</sup> de hoje, que se baseia na lógica de ação-reação, na causalidade da história (DELEUZE, 2005). Já a imagem-tempo materializa-se no cinema que quebra com o sistema sensório-motor ao não ser mais fiel a um encadeamento causal, podendo contar histórias com tempos variados, de forma mais flexível, com maior ambiguidade e vazios – seria mais próximo daquilo que neste artigo chamamos de filme de autor.

Deleuze não aponta uma imagem como melhor que a outra, mas há uma maior pré-disposição do segundo tipo – a imagem-tempo – para o aumento da potência do pensamento, a partir da criação de diferentes formas de encadeamentos entre imagens. Para entender melhor:

O cinema de ação expõe situações sensório-motoras: há personagens que estão numa certa situação, e que agem, caso necessário com muita violência, conforme o que percebem. [...] Agora, suponham que um personagem se encontre numa situação, seja cotidiana ou extraordinária, que transborda qualquer ação possível ou o deixa sem reação. É forte demais, ou doloroso demais, belo demais. A ligação sensório-motora foi rompida. Ele não está mais numa situação sensório-motora, mas numa situação óptica e sonora pura. É um outro tipo de imagem (DELEUZE, 2013, p. 70).

Um exemplo de situação ótica pura em *Ventos de Agosto* ocorre quando a personagem Shirley, menina pobre que vive no interior de Pernambuco, se banha com coca-cola, enquanto se bronzeia em um barco de pesca, ouvindo *rock* em um rádio de pilha. O plano, com duração de um minuto, mostra a ação da personagem enquanto ela espera seu namorado que está no fundo do mar, pescando. Não tem funcionalidade na evolução da história, mas atua como sensação pura, beleza plástica e nos coloca bem próximos dos desejos de Shirley.

---

<sup>11</sup> BORDWELL, David. *O Cinema clássico hollywoodiano: normas e princípios narrativos*. Tradução: Fernando Mascarello. In RAMOS, Fernão Pessoa (org.). *Teoria contemporânea do cinema. Volume II*. São Paulo: Senac, 2005. (pp. 227-301)

A imagem atual, da tela – Shirley em um barco pesqueiro simples banhando-se na coca-cola ao som de um *rock* – cria uma imagem-cristal na mente do espectador – essa menina está deslocada do ambiente em que se encontra, um ambiente quase rural, na natureza. As duas imagens cristalizam-se e os desejos da personagem vêm à tona. “A imagem atual, cortada de seu prolongamento motor, entra em relação com uma imagem virtual, imagem mental ou em espelho. Vi a fábrica, pensei estar vendo condenados” (DELEUZE, 2013, p. 71). As imagens virtuais produzidas pelo choque do cinema da imagem-tempo nos levam para além da banalidade sensório-motora, acionando o pensamento.

Nessa esteira, defendemos que a criação em cinema está nos filmes de arte, mas também em ações de disseminação desse cinema. As opções dos cineastas, e também dos programadores de salas alternativas que exibem filmes a públicos variados, acarretam consequências, em última análise, políticas. Eis que chega a hora de falarmos em emancipação.

### **A emancipação do sujeito espectador segundo Rancière**

Eis por que o cinema é a mais política de todas as artes: ele força e, às vezes, constrange o espectador a se incumbir – imaginariamente – de uma parte da *mise-en-scène*, a se virar nela, e então elaborar sentido (XAVIER, 2008, p. 106).

O livro *O espectador emancipado* (2012), de Jacques Rancière, faz relação direta da arte com a educação. Ensinar é ajudar a pensar, defende o autor. O cinema, enquanto arte, também pode fazer isso, já que emancipar o espectador é potencializá-lo para o pensamento, adentrando nas questões políticas relacionadas à arte contemporânea. Em seus pensamentos, Rancière relaciona a ação do espectador – e consequentemente sua emancipação – à obra de arte mais provocativa, que o tira de sua zona de conforto, ao provocar choques.

A este será mostrado, portanto, um espetáculo estranho, inabitual, um enigma cujo sentido ele precise buscar. Assim, será obrigado a trocar a posição de espectador passivo pela de

inquiridor ou experimentador científico que observa os fenômenos e procura suas causas (RANCIÈRE, 2012, p. 10).

Uma revolução estética operaria uma mudança nas formas sensíveis da experiência humana. Essa revolução começa pela refutação ao espetáculo e à ilusão da arte mimética, em favor de uma obra de arte que provoque um abalo no senso comum, como faz grande parte dos filmes brasileiros de autor. Emancipação, na concepção teórica aqui adotada, consiste em uma relação do ser consigo mesmo, um apossamento de si, o aprendizado de ver além do óbvio, de questionar o que a mídia de massa impõe como bom, como padrão cultural.

Ismail Xavier (2008) reforça essa premissa ao atestar que a narrativa padrão, clássica, se encontra no cerne da hegemonia cultural. Esse método de fazer cinema está em consonância com os donos da indústria e com os interesses da burguesia (XAVIER, 2008, p. 43). Trata-se de um controle do próprio gosto das plateias, que são contaminadas desde cedo com este tipo de filme feito em estúdio, majoritariamente em *Hollywood*, com um padrão de acabamento que significa muito investimento financeiro. Histórias repletas de efeitos, explosões, dominam o *starsystem* (*ibid.*, p. 45). No Brasil, essa hegemonia é atualizada pelo padrão *Globo* e, no cinema, pelo seu braço cinematográfico *Globo Filmes*, que explora a mesma estrutura narrativa das novelas, com atores e diretores de televisão.

Nesse sentido, o cinema espetáculo acaba por ocultar as outras formas de fazer cinema. O *mainstream* faz com que o filme mais político seja anormal, ligado à chatice. O cinema espetáculo oculta o trabalho de produção do filme, faz acreditar que tudo é um mundo de conto de fadas - ilusão. “Tal cinema impede o conhecimento dele próprio como produto, resultado de um trabalho dentro de condições determinadas” (XAVIER, p. 158). Já o cinema de arte - como faz, por exemplo, Gabriel Mascaro em sua escolha de enviar câmeras a adolescentes em *Doméstica* - produz um conhecimento sobre ele mesmo, é um “cinema-discurso capaz de modificar, não a sociedade diretamente, mas a relação de forças ideológicas” (*ibid.*, p. 158).

Na perspectiva da emancipação, o bom cineasta não quer ter o controle total do que a obra vai causar no espectador. Ele cria uma obra aberta e deixa que os espectadores pensem e tirem suas conclusões – os *vazios* de Deleuze e Guattari. Comolli também defende essa ideia, ao atestar que controlar demais as imagens, controlar o espectador pelas imagens, é a morte do cine-espectador. Para isso, “basta privá-las [as imagens] de enigma, cortar sua energia associativa, em outras palavras, empobrecê-las até a morte, sem temer deixá-las desesperadamente entediantes” (COMOLLI, 2008, p. 167). Fazer do espectador um ser emancipado é também não subestimar sua capacidade de ser afetado. “A emancipação intelectual é a comprovação da igualdade das inteligências” (RANCIÈRE, 2012, p. 14).

Uma piscina velha, de azulejos, vazia. Crescem plantas em seu interior. As ondas do mar ao fundo. Som do mar. - Corte -. Silêncio. Uma radiografia de um tórax toma conta da tela, há um marca-passos no lugar do coração. - Corte -. Som do vento. Uma menina negra, magra, com vestido amarelo, ao longe, parada, olha para a frente em um cenário descampado.

(Livre descrição de cena do curta-metragem *Sem Coração*).

Outra característica da política de programação do Cine UFPel é a exibição de um curta-metragem brasileiro na abertura de cada sessão. Antes de *Ventos de Agosto*<sup>12</sup>, exibimos *Sem coração* (Nara Normande e Tião, 2014), curta pernambucano que aborda o amor e a iniciação sexual em jovens no litoral nordestino. As três imagens descritas acima formam a cena de abertura do filme, são três imagens óticas e sonoras puras. São instantes de entre-tempos, tempo morto. Em princípio, não há qualquer ligação entre elas – é o reino da ambiguidade. Nesses momentos o pensamento se movimenta. Com longos planos-sequência, enquadramentos abertos, imagens poéticas, muito pouco diálogo e final em aberto, *Sem coração* experimenta a narrativa para provocar distanciamento no espectador.

Nessa direção, a emancipação começa quando questionamos a oposição entre olhar e agir, quando se entende que olhar também é agir, que o espectador tem que observar e selecionar, interpretar.

---

<sup>12</sup> *Ventos de agosto* foi exibido durante a Mostra Especial Gabriel Mascaro, em setembro de 2015.

Relacionar o que vê com outras coisas que viu e viveu. “Compõe seu próprio poema” (RANCIÈRE, 2012, p. 17). Em *Sem coração*, não existem diálogos claros que explicam a história, recurso muito comum nos filmes comerciais. Ao contrário, são consecutivos momentos de silêncio. Olhares de personagens, detalhes em pedaços do corpo – quem tem que montar o quebra-cabeças é o público.

Rancière propõe, assim, uma mudança de paradigma, uma inversão de valores dominantes, o que está totalmente conectado com a ideia de uma educação emancipadora. “Não temos de transformar os espectadores em atores e os ignorantes em intelectuais. Temos de reconhecer o saber em ação no ignorante e a atividade própria ao espectador” (Ibid., p. 21). Para ele, todo sujeito tem em si faculdades interpretativas e intelectuais suficientes para sentir com as obras de artes mais abertas. Enquanto a mídia hegemônica nos torna espectadores iludidos, vítimas de nossa ignorância, a arte quer quebrar isso, a partir de um empoderamento das plateias.

O cinema de arte se empenha em mostrar o que permanece invisível na suposta enxurrada de imagens a que somos submetidos cotidianamente. A questão é que o que forma um corpo operário revolucionário não é somente a arte revolucionária: é a possibilidade de essas artes estarem acessíveis ao maior número de pessoas. Por isso a defesa de uma proliferação cada vez maior das ações de vazamento. A emancipação do espectador pode ser potencializada com a prática periódica de exibição de filmes não comerciais de forma gratuita. Esse tipo de ação revela um mundo a descobrir, como anteriormente salientamos através das palavras de Daney. Um mundo que se abre pela criatividade, pois a arte, através da criação, inventa outros universos de referências. Esta é a potência da formação estética a partir do cinema brasileiro de autor, que trata a educação como emancipação para a potência do pensamento.

### **Considerações finais**

Chegando ao final desse texto, esperamos ter conseguido expressar a força que existe nas ações de fuga do modelo cultural dominante para a operação de uma diferença. Se para Deleuze e Guattari (2010) criar é resistir ao presente, e se a tendência atual é que

as pessoas assistam aos filmes *hollywoodianos* nos *multiplexes*, ou na internet, no celular, ou em qualquer aparato tecnológico de que disponham, o Cine UFPel põe a vazar essas estruturas. Não defendemos que somente o filme brasileiro de autor deva ser assistido, ao contrário, surge aqui uma proposta de coexistência – deixar um pouco de ar entrar, mesclar um pouco nossas referências culturais, entre a mídia de massa e o cinema de arte.

Mesmo que seja micro, essa pequena fissura no âmbito cultural favorece o empoderamento dos envolvidos, que passam a acreditar mais em sua atitude, pelo maior contato com referenciais culturais brasileiros. Não se trata de uma tarefa fácil, pois, como atesta Rancière, a dominação virou gasosa, líquida, imaterial, por isso é tão difícil quebrá-la (2012, p. 38). Aí está a urgência de uma formação estética, uma educação que permita aos sujeitos a atitude de questionar, e de, quem sabe, passar a escolher outras formas de arte que não somente aquela que a mídia comercial oferece. É possível delinear relações mais potentes entre o sujeito e o mundo ao seu redor, através de um movimento do pensamento que o faz ver além do óbvio. O cinema brasileiro de autor, por ser criação carregada de *perceptos* e *afectos*, contribui para esse movimento, tornando o espectador mais emancipado e potente para enfrentar os desafios das relações cotidianas com seus pares e com a própria existência.

Se criar é resistir, programar filmes fora do padrão hegemônico também é resistir. Escolher filmes que possam, de algum forma, traçar linhas de fuga (DELEUZE, 2013). Vazar as estruturas fechadas do sistema capitalista de distribuição de cinema, e com isso favorecer processos de subjetivação, tentando minimizar o empobrecimento do pensamento com o clichê da comunicação. Se para Deleuze, fabular o tempo é libertá-lo da forma da sucessão, para nós, fabular os hábitos estéticos seria libertar o gosto do clichê do senso comum.

## Referências

BORDWELL, David. O Cinema clássico hollywoodiano: normas e princípios narrativos. In RAMOS, Fernão Pessoa (org.). *Teoria contemporânea do cinema*. São Paulo: Senac, v. 2, p. 227-301, 2005.

COMOLLI, Jean-Louis. *Ver e poder*. A inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

DANEY, Serge. *O travelling de Kapo*. Revista Cahiers Du Cinéma, n. 120, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *L' Abécédaire de Gilles Deleuze*. Entrevista com Gilles Deleuze. Edição: Brasil, Ministério de Educação, "TV Escola", 2001. Paris: Editions Montparnasse, 1997. 1 videocassete, VHS, son., color.

DOMÉSTICA. Direção: Gabriel Mascaro. Brasil: Vitrine Filmes, 2013. 1 DVD (75 min).

DUARTE, Rosália; GONÇALVES, Beatriz Porto. Relações entre Cinema e Educação na esfera pública brasileira. In BARBOSA, M. C.; SANTOS, M. A. (org.). *Escritos de Alfabetização Audiovisual*. Porto Alegre: Libretos, 2014.

FARINA, Juliane Tagliari; FONSECA, Tania Mara Galli. O Cinemas de Deleuze: contribuições a uma concepção estético-política da subjetividade (pp. 118-124). In *Psicologia USP*. São Paulo, v. 26, n. 1, 2015.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A imagem-cristal: a leitura deleuziana de Bergson nos livros sobre o cinema. In *Revista Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 9, p. 93-100, 2010.

LUGAR ao sol, Um. Direção: Gabriel Mascaro. Brasil: Vitrine Filmes, 2009. 1 DVD (71 min).

NAPOLITANO, Marcos. *Como usar o cinema em sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2009.

QUASE Samba. Direção: Ricardo Targino. Brasil: Vitrine Filmes, 2015. 1 DVD (90 min).

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SEM coração. Direção: Nara Normande e Tião. Brasil: 2014. (26 min).

SEM pena. Direção: Eugênio Puppo. Brasil: Espaço Filmes, 2014. 1 DVD (87 min).

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade*. Uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

VENTOS de agosto. Direção: Gabriel Mascaro. Brasil: Vitrine Filmes, 2014. 1 DVD (77 min).

XAVIER, Ismail. *O olhar e a cena* – melodrama, Hollywood, Cinema Novo, Nelson Rodrigues. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.



# II. O eterno retorno de Auschwitz O dever de ofício e a separação da forma (de) vida em Agamben

Castor M. M. Bartolomé Ruiz<sup>1</sup>

## Introdução. Os sentidos da eternidade

“Todo prazer exige eternidade”. Este aforismo de Nietzsche na obra *Assim falou Zaratustra* é um indício de que a eternidade e o eterno retorno podem adquirir vários sentidos. No aforismo indicado, “Todo prazer exige eternidade”, deseja-se a eternidade para o prazer de viver a fim de eternizar os momentos felizes ou prazerosos da vida. Este desejo de eternidade para o prazer de viver é compreensível e desejável por todos.

Porém, entre os vários sentidos do desejo de eternidade, surge a questão: é possível desejar a eternidade do sofrimento? Surge uma segunda questão conexa: é desejável que ele se repita como algo querido? E ainda emerge uma terceira questão: é inevitável que aconteça? Não pretendemos fazer uma análise exaustiva da problemática da noção do eterno retorno em Nietzsche, propomos uma aproximação oblíqua deste tema para pensar hermeneuticamente alguns possíveis sentidos que ajudem a interpelar criticamente nossa própria realidade.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS. Coordenador da *Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança*. Coordenador do Grupo de Pesquisa CNPq *Ética, biopolítica e alteridade*.

A relação entre eternidade e prazer é compreensível, desejável e perseguida por toda existência humana. Pelo contrario, a relação entre eternidade e sofrimento, ou seja, desejar a eternidade do sofrimento e sua repetição constante é muito mais problemática. Não se pode desejar que o horror do sofrimento retorne. Se o sofrimento é a negação da vida, para poder viver o prazer da existência devemos forçar a não repetição do sofrimento, especialmente as versões mais terríveis da ignomínia humana. Contudo, o sofrimento retorna uma e outra vez a modo de sombra ameaçadora da vida humana como se uma sina inevitável ou um destino inexorável impossibilitasse a transvaloração desses horrores em outras formas-de-vida. O eterno retorno do prazer da vida é desejável e perseguido pela potência transvalorativa da vida humana, enquanto o horror do sofrimento retorna sem ser desejado, aparentando uma espécie de impotência da sua transvaloração. Como compatibilizar a potência da transvaloração com o destino inexorável do eterno retorno? Não temos potência para transvalorar os valores do sofrimento? Temos potencialidade de mudar o horror ou devemos aceitá-lo como sina e destino de nossa condição humana? Temos potencialidade para transvalorar os horrores que nos assombram ou devemos simplesmente aceitá-los como se fossem uma eternidade inexorável?

Neste ensaio propomos apontar para algumas perspectivas do eterno retorno a partir de uma leitura provocadora da obra de Giorgio Agamben. Num primeiro ponto apresentaremos o debate sobre o sofrimento de Auschwitz e seu eterno retorno. Num segundo ponto analisaremos como essa perspectiva do eterno retorno de Auschwitz está sedimentada na falência ética de um modelo de subjetivação moderno, “o dever de ofício”.

### **Auschwitz e a sombra de seu eterno retorno**

O pequeno prelúdio da introdução sobre os sentidos da eternidade textualiza o tema de nossa exposição sobre os ecos da obra de Nietzsche no pensamento de Giorgio Agamben. As referências a Nietzsche encontram-se dispersas na obra de Agamben, porém elas são significativas. Entre elas, na obra *O que resta de Auschwitz*, no capítulo “A vergonha ou do sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 93-138), ao

analisar a questão ética na modernidade, Nietzsche é convocado por Agamben, por meio de uma constatação:

A ética de nosso século inaugura-se com a superação nietzschiana do ressentimento. Contra a impotência da vontade com respeito ao passado, contra o espírito de vingança por aquilo que irrevogavelmente foi e não pode mais ser querido, Zarathustra ensina os homens a quererem para trás, a desejarem que tudo se repita. A crítica à moral judaico-cristã realiza-se em nosso século em nome da capacidade de assumirmos integralmente o passado, de libertarmo-nos de uma vez por todas da culpa e da má consciência. O eterno retorno é, antes de tudo, vitória sobre o ressentimento, possibilidade de querer o que foi, de transformar todo ‘assim foi’ em um ‘assim quis que fosse’-*amor fati*. (AGAMBEN, 2008, p. 104).

A questão que Agamben propõe analisar neste capítulo é se a experiência de Auschwitz pode dizer algo a mais a respeito da questão ética contemporânea. Auschwitz, como todas as barbáries da história, colocam uma interrogação a respeito da tese nietzschiana que devemos querer que o passado se repita tal e como ele foi. Seria muito cruel, uma crueldade sado masoquista, pedir a qualquer vítima das inúmeras barbáries da história que ame a crueldade sofrida, que deseje que esse momento aconteça com ela uma e um milhão de vezes numa eternidade infundável repetindo esse acontecimento de forma invariável. Mas a questão ética que Nietzsche aponta não se resolve negando o acontecimento pelo ressentimento, pois ele já aconteceu, nem simplesmente desejando que não se repita, pois a barbárie pode retornar de muitas formas ou na mesma forma.

Segundo o texto da *Gaia ciência*, para o qual Nietzsche propõe com o título “O peso formidável”, o eterno retorno é algo difícil de aceitar por qualquer um.

E se, durante o dia ou à noite, um demônio te seguisse à mais solitária de tuas solidões e te dissesse: - Esta vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário! - É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo infinitamente grande e

infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma sequência e na mesma ordem – esta aranha e esta lua entre o arvoredo e também este instante e eu mesmo; a eterna ampulheta da existência será invertida sem detença e tu com ela, poeira das poeiras! Não te lançarás à terra ringindo os dentes e amaldiçoando o demônio que assim tivesse falado?... (NIETZSCHE, 1994, aforismo 341, p. 211).

Agamben chama atenção a respeito do personagem de Nietzsche, que somos cada um de nós, que ao escutar a premonição do *daimon* que lhe anuncia o eterno retorno de cada detalhe vivido, experimenta o horror de ter que viver infinitas vezes o já vivido e ainda durante toda a eternidade. Só ouvir que está obrigado a repetir inexoravelmente cada momento vivido, provoca nele “ranger de dentes”, independentemente do tipo de experiência que deverá repetir-se. Como afirma Nietzsche, ao ouvir o *daimon*, ele se lançará pela terra rangendo os dentes e amaldiçoando-o porque assim lhe falou; ele não querará aceitar esta realidade em si mesmo, independentemente do tipo de experiência que venha repetir. Dificilmente alguém que sofreu os horrores de Auschwitz identificar-se-ia com alguns aspectos da segunda parte do aforismo de Nietzsche:

Ou viverias um formidável instante no qual serias capaz de responder: ‘Tu és um deus; nunca tinha ouvido coisas mais divinas’ Se te dominara este pensamento, transformar-te-ia convertendo-te em outro diferente do que és triturando-te talvez: a pergunta feita em relação a tudo e cada coisa! ‘Queres que se repita uma e inumeráveis vezes mais?’ Pesar-te-ia no olhar como a carga mais pesada. De quanta benevolência sobre ti e sobre a vida haverias de ser capaz para não desejar já nada mais que confirmar e sancionar isto de uma forma definitiva e eterna? (Nietzsche, 1994, aforismo 341, p. 211).

Agamben questiona que a experiência de Auschwitz, como tantas outras na história, é terrível demais para desejar que ela aconteça de novo. Porém, na experiência de Auschwitz há um ponto crítico de falência ética que afeta não só ao não desejar que se repita num eterno retorno inevitável, mas também coloca em questão a ética do “dever ser” invocada por tanto funcionário do regime nazista que possibilitou a barbárie de Auschwitz nos padrões de obediência ao

dever exigido. Auschwitz só foi possível porque houve um estrito cumprimento do dever de uma longa cadeia de funcionários que, independentemente de sua opinião pessoal, aceitaram cumprir o “dever de ofício” como prática inerente a sua função. Este é o ponto crítico que nos interessa destacar da falência ética desta barbárie e perceber nele as possibilidades de uma espécie de eterno retorno desta falência ética.

Há um aspecto paradoxal na experiência de Auschwitz em que conjugam-se duas vontades, a vontade de quem sofreu essa barbárie como um evento insofrível e a vontade de quem o possibilitou reproduzindo como funcionário as ordens dadas no cumprimento do dever, considerando que o que ele fazia não era sua responsabilidade já que só cumpria seu dever de ofício e obedecia ordens dadas. O eterno retorno de Auschwitz não poderá ser querido de igual forma pelas duas vontades divergentes. A barbárie de Auschwitz espelha alguns elementos falidos de nossa modernidade, entre eles a ética do funcionário que não se responsabiliza das ações que executa e por isso dispõe-se docilmente a ser agente do eterno retorno de Auschwitz nas mais diversas circunstâncias. A tragédia dos campos de extermínio nazistas não se explica pela crueldade irracional de uns fanáticos, senão pela racionalidade calculista que domesticou milhares de dóceis funcionários na tarefa do extermínio. Esta barbárie não teria sido possível sem a colaboração dócil promovida por uma determinada ética do dever ser, que corresponde à ética do dever da função ou dever do funcionário. Esta ética do dever da função retorna permanentemente em nossa contemporaneidade reproduzindo a falência ética de Auschwitz em outros muitos contextos.

### **Reações de sobreviventes: o eterno presente de um eterno retorno de Auschwitz**

No contexto deste debate, Agamben apresenta as reações diferentes de duas testemunhas sobreviventes de Auschwitz: Jean Amery e Primo Levi. Jean Amery é um sobrevivente que chegou a formular o direito ao ressentimento como condição ética essencial daqueles que foram vítimas da barbárie nos campos de extermínio. O ressentimento, para Jean Amery, seria uma atitude ativa de recusa a “aceitar que o sucedido tenha sido o que foi”. Ele afirma textualmente:

Meus ressentimentos existem para que o delito se torne realidade moral para o criminoso, para que seja confrontado com a verdade do seu malfeito [...] O sentido natural do tempo encontra realmente suas raízes no processo fisiológico de cicatrização das feridas e passou a fazer parte da representação social da realidade. Precisamente por tal motivo, ele tem um caráter não apenas extra moral, mas *antimoral*. É direito e privilégio do ser humano não se declarar de acordo com todo acontecimento natural e, por conseguinte, nem mesmo com a cicatrização biológica provocada pelo tempo. O que passou passo: tal expressão é, ao mesmo tempo, verdadeira e contrária à moral e ao espírito... (Apud AGAMBEN, 2008, p. 105).

Jean Amery defende, deste modo, uma postura radicalmente anti-nietzschiana. Uma posição diferente é apresentada pelo testemunho de outro sobrevivente, Primo Levi, que inclusive teve que defender-se da acusação de Jean Amery de ser um “perdoador”. Porém, para Agamben, o singular do testemunho de Primo Levi é sua percepção do eterno retorno. Para Primo Levi a impossibilidade de querer o eterno retorno de Auschwitz adquire uma outra consistência, inclusive ontológica, do acontecido. A tese interpeladora proposta por Primo Levi é que: “Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, e já se está repetindo sempre”. (Apud. AGAMBEN, 2008, p. 106). Para Primo Levi o eterno retorno de Auschwitz era uma realidade existencial cotidiana. Auschwitz, para ele, não era um passado, senão um eterno presente que retornava quase que diariamente na sua vida porque nunca saiu dela. Em qualquer circunstância cotidiana, sentado na mesa nas refeições, conversando com amigos, em toda parte, Auschwitz era a eterna presença da qual, contra sua vontade, não se podia liberar. Primo Levi vivia diariamente em si mesmo a tragédia de Auschwitz; a imagem do horror lhe perseguia como um eterno presente de um passado que nunca passou para ele. Não conseguia se desvencilhar do passado que tanto lhe horrorizou e por isso era, para ele, o eterno presente num eterno retorno.

Auschwitz se impunha na existência de Primo Levi com um eterno retorno irreversível e impossível de evitar. Nesse eterno retorno de Auschwitz, alguns detalhes do que foi vivido adquiriam especial intensidade, como a temida palavra que todos os dias era gritada no

pavilhão do campo: “Wstawac (levantar-se)”. Esta palavra tão banal tornou-se, para Primo Levy, um acontecimento que retornava perenemente contra sua vontade. O retorno desta palavra trazia consigo a voz do comando que punha em movimento toda a maquinaria do campo. “Wstawac” iniciava no presente o eterno retorno de um passado que nunca terminou de passar. Para Primo Levy, o eterno retorno de Auschwitz era a realidade ética mais consistente da sua existência. Ela parecia reproduzir textualmente as palavras preconizadas pelo *daimon* da *Gaia Ciência*. Para Primo Levy tudo se repetia no mais ínfimo detalhe, mesmo ringindo os dentes e amaldiçoando, ele não podia evitar o retorno dessa realidade. Primo Levy parecia reproduzir *ipsis litteris* as palavras do aforismo do eterno retorno da *Gaia Ciência*, como se de uma profecia se trata-se.

Neste debate, não está em questão desejar o eterno retorno de Auschwitz como símbolo de tantas barbáries humanas. O extermínio racional de seres humanos como foi o genocídio indígena ou a escravidão de afro-descendentes em América, os extermínios colonialistas em África e Ásia, o genocídio Armênio ou os milhares de refugiados que morrem atualmente ao nosso redor num olhar distante, são demasiado terríveis para desejar que se repitam e ainda por toda a eternidade. A questão é que o debate a respeito da tese do eterno retorno está além do mero desejo de querer ou não querer que algo se repita, já que a barbárie se repete de muitas formas contra nossos desejos. Por isso, repensar Auschwitz a partir da noção de eterno retorno pode nos ajudar a iluminar criticamente alguns aspectos de sua reprodução histórica. A noção de eterno retorno interpela determinadas atitudes éticas que possibilitam a reprodução das barbáries como eventos normais da história. Não se pode desejar que retorne o horror, o problema ético surge quando aquele retorna contra vontade, como anunciou o *demônio* da *Gaia Ciência*: “Não te lançarás à terra ringindo os dentes e amaldiçoando o demônio que assim tivesse falado”.

A questão ética que cabe analisar é se a simples recusa voluntarista do eterno retorno do sofrimento é suficiente para evitar sua repetição. Neste ponto, a tese de Nietzsche funcionaria como um grito de alerta crítico contra as ingenuidades racionalistas que pensam que o simples desejar que algo não se repita evita sua repetição. As barbáries já cometidas pelo ocidente em nome da civilização indicam

que há uma falência ética nos princípios da razão moderna e que não é suficiente desejar que Auschwitz não se repita para evitar que ele aconteça de novo.

Segundo Agamben, o problema ético a respeito das duas posições clássicas da negação ou da aceitação do eterno retorno do passado mudou radicalmente de forma no caso de Primo Levy, já que ambas aparecem como insuficientes. A experiência de Primo Levy, segundo Agamben, mostra que a questão prioritária não é recusar com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento (Jean Amery), nem derrotar o espírito de vingança para assumir o passado como ele foi e querer que retorne eternamente. O desafio ético que enfrentamos é assumirmos uma posição além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente. A sua experiência da barbárie retrata um acontecimento que eternamente volta, mas que, por isso mesmo, é absoluta e eternamente não-assumível. A questão que Agamben propõe é que “para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém a vergonha não só da culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 107)

### Os sobreviventes e a culpa

A questão do eterno retorno de Auschwitz contem várias faces que, a partir do pensamento de Agamben, é pertinente explorar. A culpa foi uma experiência muito comum aos sobreviventes de Auschwitz já que muitos sobreviveram por esperteza e capacidade de deixar a outros morrer no seu lugar; alguns, inclusive, para sobreviver, prestaram-se a colaborar com os trabalhos de polícia nos campos sendo fieis e eficientes cumpridores do dever demandado pelos nazista contra os internos, foram os denominados *sonderkommando*; outros souberam esconder comida ou encontrar ocupações dentro do campo menos expostas, etc; só uma minoria sobreviveu por “sorte”, a maioria sobreviveu ao conseguir que outros ficassem em seu lugar. A situação de barbárie nos campos de extermínio era tão brutal que muitos dos que sobreviveram carregaram junto a culpa por ter sobrevivido no lugar de outro.

Agamben retoma alguns dos debates entorno da culpa dos sobreviventes e aponta algumas posições como as de Bettlheim e o

Weisel, este último resumiu sua posição no apotegma: “Vivo, portanto, sou culpado”. Também houve uma outra posição ética de exaltação do sobrevivente, como a de Terrence Des Press (AGAMBEN, 2008, p. 97) que defende que a sobrevivência é amoral, ela remete a uma estrutura vital com força própria, pois viver é sempre, em última instância, sobreviver. Terrence Des Press critica a Bettelheim por defender uma ética antiquada do herói que entrega a vida por outros. Para Des Press o verdadeiro paradigma ético de nosso tempo é o do sobrevivente, que sem justificar ideais “escolhe a vida” e simplesmente luta para sobreviver. A vida pela qual o sobrevivente está disposto a lutar e pagar qualquer preço é a vida biológica. Não deixa de soar paradoxal, neste contexto, as teses de Terrence Des Press, já que são um eco das teses de Nietzsche sobre a potência da vida.

Bettelheim reage às críticas de Des Press reivindicando a importância decisiva do sentimento de culpa para o sobrevivente. Bettelheim responde a Des Press com a mesma acusação, já que ele (Des Press) exalta e mistifica uma “ética do heroísmo”, neste caso dos sobreviventes que seriam uma espécie de seres superiores e que por essa condição teriam sobrevivido à realidade dos campos de extermínio, e, como consequência, os que ali morreram o fizeram por não terem atingido o grau suficiente de heroísmo.

Agamben cruza as duas posições e descobre nelas uma secreta coincidência, ambas posições remetem, mais ou menos conscientemente, ao conceito de dignidade e de heroísmo. Des Press exalta a sobrevivência remetendo constantemente à “dignidade de si mesmo”, pois em situações limite os sobreviventes procuram conservar sua dignidade cuidando do seu corpo, de sua saúde, da alimentação, vestido, ocupam-se consigo mesmo como prioridade máxima como questão de dignidade da sobrevivência. Por outro lado, Bettelheim reivindica a “dignidade do sentimento de culpa” também em nome da sobrevivência e do instinto de vida: “sobreviviam os prisioneiros que não faziam silenciar a voz do coração e da razão” (Apud. AGAMBEN, 2008, p. 99). Bettelheim também concorda que “nossa obrigação não é para com aqueles que estão mortos, mas para conosco mesmos, e para aqueles à nossa volta que ainda estão vivos – é fortalecer as pulsões de vida” (Apud. AGAMBEN, 2008, p. 99). Agamben percebe nas duas posições divergentes uma secreta coincidência, na medida que ambas constituem, para o ser vivo, as

duas faces da impossibilidade de manter separadas a inocência e a culpa, ou melhor, de superar, de alguma maneira, a própria vergonha.

A vergonha é uma dimensão humana que tem múltiplas interpretações. Agamben diferencia e separa a vergonha da culpa, são dois sentimentos e atitudes diferentes. Há outra posição epistêmica que pretende apresentar a vergonha do sobrevivente como um conflito trágico. Porém, na cultura moderna, o sentido do trágico que tem prevalecido na interpretação culpado-inocente da tragédia grega foi o de Hegel. Para Hegel devemos descartar em todos os conflitos trágicos gregos a falsa representação de culpa ou inocência, já que os heróis trágicos são concomitantemente culpados e inocentes. O conflito analisado por Hegel não é o da consciência que opõe simplesmente a inocência subjetiva à culpa objetiva. Trágica é, pelo contrário, a assunção incondicionada de uma culpa objetiva por parte de um sujeito que nos parece inocente. É o caso de Édipo rei que sendo objetivamente inocente por não saber que estava matando seu pai e casando com sua mãe assume para si a culpa subjetiva de ter realizado esses atos. O grego assume a responsabilidade do que fez como indivíduo já que, segundo Hegel, não separa a subjetividade formal da autoconsciência da coisa objetiva. Os heróis gregos não querem ser inocentes destes atos, pelo contrário a sua glória consiste em assumir o que fizeram, independentemente da sua subjetividade. É um herói que assume a culpa como parte de sua glória.

Agamben contrasta o modelo de herói trágico de Hegel com a experiência de Auschwitz constatando que são duas posições antagônicas. O deportado dos campos de extermínio, ao contrário do herói grego, não tem vontade própria, pois foi constrangido a cumprir ordens estritas sob pena de morte a cada momento. O elemento objetivo que era a instância que definia a decisão do herói grego, nos campos se torna a impossibilidade da decisão. A brutalidade objetiva do campo impede ao deportado decidir por si mesmo, obrigando-o a agir por constrangimento total. Nos campos realizou-se uma inversão grotesca da tragédia grega, o deportado dos campos se sente inocente daquilo que o herói trágico se sente culpado. O deportado é impossibilitado de decidir pelo constrangimento objetivo do comando do campo, o herói tem a possibilidade de decidir ante a objetividade que se lhe oferece como alternativa. O deportado vê aumentar ao extremo o abismo entre a inocência

subjetiva e a culpa objetiva, entre o que fez e o aquilo pelo qual se pode sentir responsável. Esse abismo, ao contrário do herói trágico, lhe impede de assumir como próprio qualquer dos atos cometidos no campo. O que provoca a culpa inocente dos deportados é o *Befehlnotstand* “estado de constrição consequente a uma ordem”. Inclusive o colaboracionismo imposto aos *Sonderkommandos* impede o indivíduo de decidir. Invertendo a lógica do herói trágico que invoca toda culpa responsável por ter podido decidir, o deportado suporta uma culpa inocente porque não podia fazer outra coisa.

### **Auschwitz, falência do paradigma ético de nossa contemporaneidade**

Este debate nos conduz a um ponto crítico em que Auschwitz constitui-se no paradigma da falência ética de nossa contemporaneidade, assombrando-nos com seu eterno retorno cotidiano promovido pela ética do “dever de ofício”, invocada por muitos oficiais e guardas nazistas como justificativa de seu comportamento. A obrigação de cumprir o dever de ofício, a obediência às ordens superiores foi arguida, quase que de forma habitual, pelos oficiais nazistas para eximir-se de culpa. O cumprimento do dever seria um constrangimento imposto pelo ofício para eximir a pessoa da responsabilidade de seus atos e, como consequência, liberá-la de assumir qualquer culpa pelo que fez. As duas categorias, dever e ofício, dever-de-ofício, seriam os imperativos éticos dos guardas nazistas para cumprir um dever pelo qual não podem ser responsabilizados como pessoas. Nessas circunstâncias, eles atuavam por dever omitindo a sua vontade pessoal, pois ante o dever do ofício o consentimento subjetivo fica suspenso. O peculiar do “dever de ofício” é que lhes obrigava a executar atos que deviam realizar no estrito cumprimento do dever, através do dever eram constrangidos a obedecer na função que lhes cabia desempenhar, independentemente de sua opinião pessoal. A ética do “dever de ofício” impõe à pessoa um modo de agir que independe de sua vontade pessoal, para tanto separa a pessoa de sua ação anulando a responsabilidade e, como consequência, eximindo-a de toda culpa. Temos aqui desenhado o traço de um tipo de eterno retorno a respeito de algumas características muito presentes em nossa ética contemporânea.

Paradoxalmente, nos campos opera-se uma inversão ética da responsabilidade também nos deportados. Como analisamos anteriormente, os deportados eram constrangidos a agir sob a ameaça da pena de morte permanente. Essa condição também separava a pessoa de sua ação, porém de modo inverso a como operava no dever de ofício dos guardas nazistas, pois nos deportados em vez de cindir a pessoa do agir confundia o agir com a pessoa, tornando-os meros corpos agindo de forma quase automática. A constrição da pessoa dos deportados no agir anulava sua vontade impelindo-os a agir permanentemente sob ameaça de morte e, consequentemente, eliminava a responsabilidade e a culpa por aquilo que eram obrigados a fazer. O paradoxo desta cisão ética entre pessoa e agir é que a desresponsabilização ética era invocada pelos guardas do campos nos julgamentos como um condicionamento do seu dever de ofício que nessa condição os assimilava às vítimas. Eles também se apresentavam, em certo modo, como vítimas de um sistema que cindia a pessoa do seu agir no “dever de ofício”. Segundo eles, eram obrigados a agir dessa forma pelo “dever de ofício”, que constrangia suas vontades impedindo-os de agir por vontade própria. O paradigma desta desresponsabilização exculpatória podemos encontrá-lo no julgamento de Eichmann ao declarar, segundo registrou Arendt, que: “considera-se culpado perante Deus, não perante a lei” (ARENDT, 2015, p. 32).

Eichmann dizia-se um mero e fiel cumpridor do seu dever. Argumentou que os atos que realizou eram decorrência da sua obediência fiel para com o sentido do dever, que era a obediência ao cumprimento de sua obrigação de oficial do exército. “O dever de ofício” obrigava-o a ser um mero funcionário da barbárie, sem responsabilizar-se pessoalmente ou subjetivamente pelos atos que era obrigado a executar<sup>2</sup>. Em vários momentos de seus depoimentos Eichmann declarou-se assíduo leitor de Kant e fiel seguidor de sua ética do dever ser. Independentemente de que os argumentos de Eichmann fossem uma estratégia simulatória, há algo no seu agir que excede sua subjetividade individual e reproduz o modelo institucional

---

<sup>2</sup> Arendt, que é uma das influências teóricas da obra de Agamben, recolhe em diversos momentos a constatação da cisão que Eichmann manifesta entre sua pessoa e seu agir como funcionário de Hitler:

“Você admitiu que o crime cometido contra o povo judeu durante a guerra foi o maior crime na história conhecida, e admitiu seu papel nele. Mas afirmou nunca ter agido por motivos baixos, que nunca teve a intenção de matar ninguém, que nunca odiou os judeus, que, no entanto, não podia ter agido de outra forma e que não se sente culpado[...]” (ARENDT, 2015, p. 300-301)

que nessa conjuntura fabricava sujeitos constrangidos a agir pelo dever de ofício. Este projeto de subjetivação do funcionário cindido entre a pessoa e o agir constitui uma espécie de eterno retorno de Auschwitz sobre nossa contemporaneidade. O dever de ofício retorna como um paradigma ético das instituições modernas. As técnicas dos recursos humanos nos modelos corporativos utilizadas na gestão de pessoas, assim como técnicas semelhantes são utilizadas pelo Estado para constituir seu aparato burocrático através da figura do funcionário, reproduzem o modelo do burocrata funcional e des-responsabilizado que representa Eichmann. O princípio de ter agido como modelo de funcionário exemplar, cumpridor do dever, levou Eichmann afirmar no julgamento que: “o seu papel [Eichmann] na Solução Final foi accidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são igualmente culpados” (ARENDT, 2015, p. 301). Esta reflexão do papel burocrata de Eichmann, mesmo que tenha uma dose de arguição defensiva, reflete um comportamento captado por H. Arendt na análise que fez dos seus depoimentos e que lhe permitiu defini-lo como um homem normal com o perfil de um funcionário quase exemplar (ARENDT, 1964, p. 21 ss.)

O eterno retorno de Auschwitz tem muitas facetas, uma delas pode ser captada no cotidiano do paradigma burocrático moderno que separa a pessoa de sua função, a vida do sujeito da instituição que representa. Este paradigma ético-funcional gerencia um exército infundável de funcionários corporativos em todas as instâncias sociais. O alcance desta separação nos faz entender um aspecto de como Auschwitz retorna na hegemonia funcional do dever ser de ofício que se impõe nas lógicas institucionais de nosso presente. Se olharmos a tragédia humana, social e ecológica ocorrida recentemente no rompimento das barragens de resíduos das mineradoras em Minas Gerais (novembro de 2015), em que dezenas de pessoas morreram e sessenta bilhões de detritos industriais arrasaram ecossistemas, habitat populacionais numa extensão de mais de 800Km, atingindo a milhões de pessoas, por detrás desta terrível tragédia corporativa de uma mineradora provavelmente encontraremos uma corrente de funcionários que se limitaram a cumprir o que a empresa mandou. Eles agiram na obediência às determinações da empresa, sem

questionar a potencial tragédia que essa omissão poderia ter, como teve, eles simplesmente cumpriram o dever da função.

### **A *regula vitae*, a potência da vida que se dá a norma para viver**

Agamben utiliza habitualmente, embora não exclusivamente, o método genealógico em suas pesquisas. Como sabemos, a genealogia despe as práticas e os valores de qualquer aparência de transcendentalidade ou naturalismo para mostrar a sua radical historicidade. Auschwitz, entre outras barbáries da racionalidade moderna, foi possível porque uma maioria de funcionários e oficiais cumpriam, simplesmente, o seu dever. Auschwitz retorna em nosso presente porque o dever de ofício continua a ser a racionalidade dominante do comportamento institucional corporativo que rege hegemonicamente nossas sociedades. A questão que deveremos analisar é como surgiu o dever de ofício e como ele consegue retornar a modo de sombra normalizada de nossa vida cotidiana?

Para entendermos o alcance de este retorno “ético” de Auschwitz no paradigma burocrático do funcionário, é pertinente retornarmos outra vez a Nietzsche e seu método genealógico. Uma compreensão crítica do paradigma burocrático moderno exige retroagir no tempo a fim de traçarmos a genealogia do ofício, ou do dever de ofício e, através dela, reencontrarmos como se instituiu no ocidente a hegemonia ética da figura do funcionário e a lógica biopolítica da burocratização da vida.

Interpelado por estas e outras questões, Agamben dedicou uma pesquisa à genealogia do ofício na obra *Opus Dei. Arqueologia do ofício* (2013). Nesta obra, Agamben desenvolve a pesquisa sobre a genealogia do dever e do ofício no contexto de uma investigação mais ampla sobre a filosofia como forma de vida e de algumas práticas que decidiram criar uma norma a partir da vida e não submeter a vida a partir norma. A problemática da filosofia como forma-de-vida foi amadurecendo na obra de Agamben, que a desenvolveu de modo mais sistemático, até o momento presente, em três obras principais: *Altíssima pobreza* (2014b); *Opus Dei. Arqueologia do ofício*; *L’uso dei corpi* (2014a). Na obra *Altíssima pobreza*, Agamben desenvolve

uma pesquisa arqueo-genealógica sobre a forma-de-vida criada pelo monasticismo cristão dos primeiros séculos procurando mapear uma prática singular destes grupos na relação da vida com a regra. Posteriormente esta mesma temática e prática de vida e a regra retornou com especial intensidade nos séculos XII e XIII, nas ordens religiosas chamadas regulares (por seguirem uma regra de vida).

A *regula vitae* é uma denominação “técnica” a respeito de uma prática de vida criada pelo monasticismo cristão que, nas suas origens, tinha por objetivo conseguir que a vida cria-se uma regra própria para melhor viver o estilo de vida escolhido, que neste caso tinha como referência de vida os conselhos do evangelho de Jesus. Agamben constata, inicialmente, que a *regula vitae* não é uma lei e também não são normas. A *regula vitae* evita tanto submeter-se à lei como regular-se por normas dadas, foge tanto da lei quanto da norma. A regra, enquanto conceito e prática que se distingue da lei e se diferencia da norma, parece surgir como novidade histórica nas práticas do monasticismo cristão pretendendo criar uma forma-de-vida além da lei e fora da normatização. Para tanto, o pressuposto da *regula vitae* é que a vida deve criar a regra e não a regra determinar o modo de vida. A regra deve ser um referente externo para que a pessoa consiga orientar seu estilo de viver sem simplesmente submeter a vida à regra. O decisivo da *regula vitae* é não cumprir a regra pela prescrição normativa que indica, mas pela possibilidade de potencializar a vida. Se não fosse assim e a vida cumprisse a norma pelo seu valor prescritivo seria uma vida normatizada pela regra é incapaz de criar um estilo de vida por si mesma. O ideal da *regula vitae* é transformar a regra em vida adaptando a regra à vida. A regra tem que ser observada entanto ajuda a criar a forma-de-vida almejada e não pelo valor prescritivo. Na *regula vitae* a regra está submetida à forma de vida, caso contrário a vida perde o sentido de ser vivida nessa forma escolhida, pois estaria submetida normativamente a uma regra que impõe um modo de viver com o qual o sujeito não se identifica. O ideal da *regula vitae* é atingir uma vivência da regra que anule sua normatividade transformando a regra em vida.

A grande novidade do monasticismo não é a confusão entre vida e norma, nem uma nova declinação da relação entre ato e direito, mas sim a identificação de um plano de consistência, impensado e ainda hoje impensável, que os sintagmas

*vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae*, buscam, de modo exaustivo nomear, e nos quais tanto a regra quanto a norma perdem seu significado familiar para apontar na direção de um terceiro que se trata precisamente de trazer à luz (AGAMBEN, 2014b, p. 9-10).

De alguma forma, o ideal da *regula vitae* é desativar a normatividade da regra criando uma forma de vida além dela, pois a vida que escolheu viver uma determinada regra usa a regra como meio para criar a forma de vida. Nesta perspectiva, a vida internaliza a regra como meio para seu fim, que é viver além da regra. Para tanto, modifica a regra quando necessário for para melhorar a vida. A regra não tem um valor normativo absoluto, senão uma validade relativa à forma de vida que poderá modificar a regra quando considerar necessário para melhor viver a vida almejada. A regra da *regula vitae* não é um a priori transcendental que deve obedecer-se, como ocorrerá com o imperativo da lei em Kant, mas um meio relativo que deve modificar-se em função da vida. A regra da *regula vitae* é sempre relativa, pois está em relação com a vida que deseja constituir-se. A *regula vitae* aspira a criar um limiar de indiscernimento entre a regra e a vida transformando toda a regra em vida e toda a vida em uma forma regrada de existir.

O ideal da forma de vida da *regula vitae* no monasticismo era transformar a vida numa existência contemplativa do viver: “Disso nasce a semelhança especial entre estrutura das regras e os textos litúrgicos” (AGAMBEN, 2014b p.90). Viver os atos cotidianos e extraordinários da existência numa vivência “mística” do seu sentido, o que os filósofos clássicos denominavam *bios theoreticos*. Para o monasticismo cristão a vivência contemplativa da existência deveria ter a forma de uma *liturgia* permanente. A vida deveria ser uma liturgia que celebra e agradece a Deus em todos os atos de vida, tornando a vida uma celebração constante no viver. O termo latino utilizado para traduzir o conceito grego de liturgia era o de *officium*. A vida deveria ser um *officium* permanente. Por isso a denominada *liturgia das horas* era uma das principais regras de vida do monasticismo. Sintomaticamente, a liturgia das horas é denominada também de *ofício das horas*. Rezar o *ofício* é praticar a liturgia.

Naturalmente, como costuma acontecer nesses caso, a novidade do fenômeno convive perfeitamente com continuidades subterrâneas e bruscas convergências, fazendo com que, de maneira imprevisível, se agreguem ao cristianismo a ética estoica e o neoplatonismo tardio, tradições judaicas e cultos pagãos; contudo o monge não vive e age, como o filósofo estoico, para observar a lei moral que é também uma ordem cósmica, nem, como faz o patrício romano, para seguir escrupulosamente uma prescrição jurídica ou um formalismo ritual; ele não cumpre, como faz o hebreu, as suas *mitzwaot* em virtude de um ato fiduciário que o liga a Deus, tampouco, como o cidadão ateniense, exerce sua liberdade porque quer “buscar a beleza (*philokalein*), com simplicidade e a sabedoria (*philosophhein*), sem feminilidade (AGAMBEN, 2014b, 93-94).

A transformação da vida em liturgia e ofício pelo monasticismo implicava que todos os monges sem distinção eram sujeitos da liturgia e do ofício, pois através destas práticas, entre outras, se constituía sua forma de vida. O ofício litúrgico era comum a todos sem distinguir entre os sacerdotes e não sacerdotes e sua prática constituía uma forma de vida. A liturgia do ofício monástico não levava em conta as hierarquias eclesásticas, senão que visava o comum objetivo de criar um estilo de existência.

### Genealogia do dever de ofício.

A pesquisa de Agamben sustenta a hipótese de que a figura moderna do funcionário remete à genealogia que separou o *officium* da vida na liturgia cristã, essa separação teve uma influência decisiva na concepção moderna do dever como veremos a seguir. Esta pesquisa está basicamente recolhida na obra *Opus Dei. Arqueologia do ofício*.

O sentido de *officium* como dever já está presente nos pensadores clássicos. Cícero (107 a. C. – 79 a.C), excelente conhecedor do grego, traduziu por *officium* o termo grego *Kathekon*. Sua obra *De officiis*, traduzida habitualmente com o título: *Sobre os deveres*, remete à obra de Panêcio (185-110 a.C) *Peri tou kathekontos* (Sobre o dever).

O termo latino *officium* traduz um dever, mas não qualquer dever, é o dever próprio da função. O dever do *officium* corresponde ao

cargo que desempenhado. É um dever exigido pela função que o indivíduo desenvolve. Por isso, o dever de *officium* é imposto à pessoa pela função que assume (AGAMBEN, 2013, p. 78). Pode dizer-se que o dever de *officium* é externo à pessoa, um dever que advém do *officium* que desempenha, independente da pessoa que o realiza. Temos aqui assinalado um início de separação entre a vida e sua ação já que, no *officium*, o dever é exigido pelo cargo que ocupa ou pelo estatuto que desempenha independente da pessoa.”Decisivo era assim, para eles, o sentido da ação eficaz realizada ou que convém realizar em harmonia com a própria condição social” (AGAMBEN, 2013, p.78)

A acepção de *officium* como dever inerente ao cargo é desenvolvida por Ambrosio de Milão (bispo e padre da Igreja) quando escreve a obra *De officiis ministrorum* (Sobre o ofício dos ministros), que analisa as virtudes e deveres dos sacerdotes. Nesta obra, Ambrosio segue literalmente o tratado de Cícero, *De officiis*, utilizando o termo dever num duplo sentido, como dever moral e como dever de ofício, neste caso de ofício sacerdotal. A obra de Ambrosio influenciou decisivamente a teologia cristã e ajudou a consolidar a transição do termo *officium* como dever inerente à função do ministério sacerdotal.

O significado dos dois livros não está nem na *inventio* nem na *dispositio* –os dois pilares da retórica latina. O que está em jogo –, antes, em ambos os casos essencialmente terminológico e político: trata-se assim, em um caso, de fazer entrar e tecnicizar – com pretexto da tradução do grego – na política e na moral um conceito estranho a elas; no outro, de transferir pontualmente o *officium* ciceroniano para a Igreja a fim de fundar sacerdotes (AGAMBEN, 2013, p. 86- 87).

## **I *Officium* sem vida.**

Encontramos, a partir do século IV, dentro da teologia e da prática cristã um duplo sentido do termo *officium*. Para a *regula vitae* do monasticismo, *officium* é uma prática de todos aqueles, sem distinção de hierarquias ou status, que aspiram à forma de vida contemplativa. Na *regula vitae* o *officium* expressa a vivência de uma forma de vida que se torna liturgia, celebração, oração, contemplação.

Seu objetivo é fundir a regra na vida transformando a vida num *officium* permanente, uma celebração em que a forma-de-vida do sujeito torna indiscernível o agir do celebrar. A aspiração deste modelo de *officium* é que a vida se torne celebração, liturgia, em todos seus atos.

Por outro lado, na teologia sacerdotal do século IV vemos surgir um sentido diferente para o termo *officium*. Primeiramente, o *officium litúrgico* sacerdotal é entendido como algo restrito aos sacerdotes e não extensivo a todos os fieis. Em segundo lugar, o que se enfatiza no *officium* sacerdotal não é a forma de vida senão a função exercida.

As diferenças teológicas e práticas entre ambas acepções do *officium* alargar-se-ão ao longo dos séculos III e IV quando das disputas sobre a validade dos sacramentos ministrados por sacerdotes indignos. O que estava em questão nesta disputa era se a validade dos sacramentos dependia da vida do ministro ou se era independente de sua forma de vida. A teologia sacramental foi clara em querer salvar a validade do sacramento independizando-o da forma de vida do sacerdote. A questão a ser preservada pelos teólogos era a validade da ação sacramental independentemente da forma de vida do sacerdote que a ministrava. Caso contrário, a validade da ação sacramental entraria no campo da forma de vida subjetiva, que a tornaria algo permanentemente relativo. A intenção teológica que pretendeu separar a validade do sacramento da forma de vida do ministro era preservar a objetividade da eficiência do sacramento diferenciando-a da relatividade da forma de vida do ministro oficiante. Com isso, a teologia sacramental operou uma cisão entre ação e vida, provocando uma separação profunda entre *forma* e *vida* que irá marcar em muitos aspectos a história das práticas institucionais ocidentais.

A ação é cindida em dois elementos, sendo que o primeiro deles, o *ministerium* (ou *officium* em sentido estrito), define somente o ser e a ação instrumental do sacerdote e, como tal, é apresentado em termos de humildade e imperfeição (‘*fragili officio [...] humilitatis nostrae ministério*’). O segundo, que realiza e aperfeiçoa o primeiro, é de natureza divina e, todavia, é, por assim dizer, inscrito e contido no primeiro, de maneira que o correto cumprimento da função sacerdotal implica de modo necessário a realização do *effectus* (reconhece-se aqui a dualidade de *opus operantis* e *opus*

*operatum* através da qual a escolástica definirá o ministério litúrgico) (AGAMBEN, 2013, p. 88).

## II Officium: agir ex opere operato.

A teologia sacramental entendeu que a validade do *ofício* sacerdotal é independente da forma de vida do sacerdote. A validade do ofício litúrgico sacerdotal é garantida por Deus e não pela vida do sacerdote. Neste ponto conjuga-se na teologia do ofício uma dupla ação: a ação divina e a ação do sacerdote. São duas ações distintas e concomitantes num mesmo ato litúrgico. O sacerdote, ao realizar o ato litúrgico, o realiza em nome de outro, Cristo, não em nome próprio. Por isso a validade do ato não depende de sua forma de vida, senão que está garantida pelo verdadeiro sujeito da ação litúrgica que é Deus.

A teologia denominou de *ex opere operato* a ação efetiva que se realiza no ato litúrgico independente do *opus operantis*, que é a vida do sacerdote. O sacerdote, no ofício, opera como funcionário e não em nome próprio. Ele exerce a função do ofício cuja garantia é dada *ex opere operato* por Deus, que é o verdadeiro sujeito da ação litúrgica. No ofício sacerdotal está separada *definitivamente* a vida da sua ação já que a garantia da eficiência do sacramento depende de Deus e não do sacerdote oficiante. A operatividade da eficiência sacramental não depende da forma de vida do oficiante, este limita-se a ser instrumento da graça operativa de Deus.

A teologia sacramental do *ex opere operato* separou radicalmente a vida da sua ação. Se a *regula vitae* do monasticismo tinha por objetivo fundir a regra na vida tornando-a um ofício perene, a teoria do ofício sacerdotal separou a vida do seu agir na função do ministério. Essa separação teve por objetivo priorizar o valor e a validade da ação funcional, a liturgia, deixando em segundo lugar a vida do ministro. A forma de vida é algo secundário para a validade do ato litúrgico sacerdotal. O prioritário do ofício sacerdotal é garantido pela função que realiza e não pela forma de vida de quem a realiza. A validade da função, por sua vez, não depende do modo de viver do ministro, senão que está garantida por um outro, em nome do qual o ministro realiza a função, que é Deus.

O que resta é, como vimos, um paradigma ético paradoxal, no qual o nexo entre o sujeito e sua ação se rompe e ao mesmo tempo se reconstitui num plano diverso: um agir que consiste inteiramente em sua irredutível efetualidade e cujos efeitos não são, todavia, verdadeiramente imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser (AGAMBEN, 2013, p. 89).

O debate sobre a relação entre vida e ação litúrgica estendeu-se ao longo dos séculos, com um longo amadurecimento deste discurso teológico. Nos séculos XII e XIII diversos movimentos como Cátaros, Valdenses, Albigenses voltaram a questionar essa separação. Os tratados de Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers, entre outros, sobre este tema foram consolidando a diferenciação e separação entre ofício (sacerdotal) e vida (pessoal), entre ação litúrgica e forma de vida do oficiante.

Tomas de Aquino chegou a criar uma quinta causa para melhor explicar esta teoria do ofício sacerdotal. Aristóteles distinguia quatro tipos de causas: causa eficiente, causa formal, causa material e causa final. Tomas de Aquino acrescentou a *causa instrumental*. O sacerdote, ao celebrar o ofício, não é nenhuma das causas anteriores, senão que é uma mera causa instrumental. Ele é um instrumento através do qual Deus realiza a ação. O sacerdote opera como meio através do qual um outro age efetivamente. Nele opera uma efetividade que não depende dele, senão que coopera instrumentalmente para que assim ocorra. O oficiante, como causa instrumental, coopera para a efetivação do efeito da ação, cuja eficácia depende sempre de um outro que é o verdadeiro sujeito da ação.

### III Do *officium* litúrgico ao funcionário moderno

Agamben sinaliza que nestes áridos debates teológicos sobre o ofício litúrgico foi construído o essencial do discurso do direito público administrativo moderno, assim como a lógica da burocracia e a figura do funcionário. Os discursos sobre o ofício litúrgico prepararam definitivamente o terreno para a ontologia da operatividade, própria de nossa modernidade.

A figura do funcionário moderno, essencial para os modelos de operatividade institucional, reproduz, quase que literalmente, os

princípios teóricos desenvolvidos pelo discurso do ofício sacerdotal. O funcionário opera através da separação entre sua vida e a função que desempenha. A sua forma de vida pessoal não é quesito necessário para validar a função. A validade da função depende da representação institucional que como funcionário incorpora e não de suas qualidades pessoais. Na função de funcionário, o indivíduo exerce um ministério em nome de um outro, que normalmente é uma instituição. Esta garante a validade de seus atos institucionais. Não por acaso ainda utilizamos os nomes de ministros de governo para aqueles que exercem a função de representar o presidente do governo. O ministro exerce a função em nome do presidente, ele é nomeado e tem uma função delegada.

Os princípios operativos do ofício do funcionário reproduzem as teses teológicas do ofício sacerdotal. Alguns exemplos podem ilustrar melhor estas teses. Quando um governador, prefeito ou cargo público assina um documento ou realiza um ato oficial qualquer, sua validade não depende da pessoa que o realiza, senão do ofício que representa. Ele, nesse ato de ofício, não atua como pessoa particular, senão como representante de uma instituição (Estado, prefeitura, etc.) que é quem realmente garante a validade do ato. O funcionário exerce uma representação vicária em nome de outro, a tal ponto que quando a pessoa do funcionário troca, a validade do ato realizado por aquele funcionário continua efetiva porque é garantido pela instituição e não pela pessoa. Nesse ofício de funcionário opera uma estrita separação entre a pessoa e a função. Na figura do funcionário temos definitivamente separadas a vida da ação, a forma de sua vida.

O funcionário representa seu ato como se fosse uma causa instrumental, ele é instrumento da ação de um outro. Através dele opera *ex opere operato* a instituição que representa. Sua vida é independente de sua função, ele tem um dever de ofício que está separado de suas convicções pessoais e de seu estilo de vida. Na figura do funcionário está presente o paradigma da operatividade no qual a ação realizada é independente da vida de quem a realiza e sua eficiência depende de um outro que é o verdadeiro sujeito da ação. No paradigma da operatividade o agir do ofício se realiza operativamente em nome de outro.

#### IV O dever de ofício do funcionário

A separação entre forma e vida na figura do funcionário não cessa de ter graves repercussões em nossa contemporaneidade. O funcionário realiza sua função independentemente de suas convicções, ele é um operador institucional e não se sente responsável pelas ações que lhe são solicitadas. Entanto funcionário, ele age cumprindo um dever de ofício. O dever inerente ao ofício impele o funcionário à agir dentro de sua função sem implicar sua vida nela. O dever de ofício separa a consciência ética, da ação funcional. O cumprimento do dever de ofício realiza-se em nome de outro, exigindo que a vida e a consciência do funcionário seja independente desse dever.

O dever de ofício provoca uma dupla cisão na pessoa do funcionário: divide a sua vida da função que realiza e também separa o dever da função das suas convicções éticas pessoais. Essa cisão possibilita que um funcionário realize um ato em seu dever de ofício com o qual não concorda, mas que deve realizar porque é seu dever de ofício. Pensemos, por exemplo, o dever de ofício de um oficial de justiça ou dos policiais que devem cumprir a ordem de despejo de uma família pobre de sua casa que ficou penhorada por um banco e através da ação o banco tornar-se-á proprietário da casa. Eles podem até não concordar com a ação que estão realizando, mas seu dever de ofício exige que eles comuniquem e expulsem essa família. As implicações ético-políticas da separação entre dever de ofício e vida atingem todas as dimensões institucionais de nossa contemporaneidade. Um engenheiro solicitado a construir uma barragem sobre uma reserva ecológica, um economista que deve cortar custos trabalhistas, um químico que deve desenvolver alimentos transgênicos nocivos à saúde, etc., são meros exemplos cotidianos de funcionários que devem desempenhar o ofício como dever exigido por um outro que é o verdadeiro agente da ação.

O ofício tornou-se o paradigma da ação dominante em nossa modernidade. Neste paradigma destaca-se o sentido do dever, o dever de ofício. O dever exigido pelo ofício exime o funcionário da responsabilidade da ação, que é transferida para um outro que a solicita e a torna operativa. O paradigma do dever de ofício torna operativo o eterno retorno de Auschwitz, que ficou registrado no

juizamento de Eichmann. Sua responsabilidade evidente no genocídio dos campos de extermínio nazistas foi justificada e exculpada como um dever de ofício. Ele afirmou no julgamento que sempre cumpriu ordens e nunca tomou iniciativas que não fossem aprovadas por seus superiores. A rigor, ele sempre cumpriu com seu dever de ofício, por isso ele não se sentia responsável pelo assassinato de centenas de milhares de inocentes nos campos de extermínio já que a responsabilidade última de seus atos como funcionário era dos seus superiores. Sua consciência estava tranquila porque ele só cumpria o dever de ofício.

### **Do *officium* ao dever ser.**

A genealogia do *officium* trouxe à luz, entre outras muitas questões, a noção de dever inerente ao *officium*, que separará o dever da forma de vida e a vida da responsabilidade pela ação. Agamben, neste ponto, retorna outra vez a Nietzsche perguntando-se porque na *Genealogia da moral* há uma “curiosa” lacuna a respeito da noção de dever (AGAMBEN, 2013, p. 95). Ainda que a noção de dever encontra-se evocada na segunda dissertação a propósito da culpa, ela é reconduzida para a noção de dívida com o credor (*schuld*) que também é culpa, Nietzsche desenvolve mais o sentimento de culpa, má consciência e ressentimento que o de dever. É certo que nos fragmentos póstumos de Nietzsche aparece uma referência ao dever, porém Agamben levanta a hipótese de que Nietzsche teria omitido deliberadamente a problemática genealógica do dever já que seu mestre, Schopenhauer, havia dedicado, em 1840, um capítulo à genealogia do dever “*Über die Grundlage der Moral*”. Schopenhauer afirma que a noção de dever (*Pflicht*), junto com a noção de obrigação (*sollen*) provem da moral teológica. Ambas noções teriam sido transferidas de modo sutil por Kant para a ética moderna do dever (AGAMBEN, 2013, 96). Agamben vai concordar com Schopenhauer, porém mostrando mais especificamente a relação do dever com o *officium*.

Agamben desenvolve a tese de que o dever de *officium*, desenvolvido pelo ofício litúrgico, teve uma influência determinante na concepção ética da virtude e do dever modernos. A proximidade entre *officium* e virtude foi desenvolvida por Cícero e Ambrósio nas

obras anteriormente mencionadas. Essa relação foi amplamente retrabalhada pela escolástica, em especial por Tomas de Aquino. Entre os neo-escoláticos, Suarez (1548-1617) destaca também a estreita relação que existe entre o dever e a virtude. Para este autor, a conexão entre virtude e dever é manifesta na virtude principal da *religio*. Tomás de Aquino dedica na *Summa* uma só questão ao problema da *religio-virtude*, porém em Suárez este problema é desenvolvido num tratado de três livros, *De natura et essentia virtutis religionis*. Suárez, nesta obra, analisa a conexão intrínseca que existe entre a teoria da virtude e a noção de dever (*officium*). “Na figura de uma virtude que não pode satisfazer completamente seu débito, faz sua primeira aparição na ética ocidental a idéia – tão cara aos modernos – de uma tarefa ou um dever infinito” (AGAMBEN, 2013, p. 111)

A conexão da virtude da *religio* com o dever se mostra no vínculo do homem com Deus expressado por Suarez com o termo “respeito” (*reverentia*). Este será o termo utilizado por Kant em sua obra a *Metafísica dos costumes*, em alemão *Achtung*, que define o sentimento não empírico do homem ante a lei moral. O respeito é diferente da obediência, o primeiro refere-se à pessoa, o segundo à norma.

A obra de Samuel Pufendorf (1632-1694) *De officio hominis et civis* (Sobre o dever do homem e do cidadão) desenvolve a tese de que a ética não deve ser entendida como mera prática da virtude, mas como um cumprimento do dever. Agamben defende a tese de que com na obra de Pufendorf o dever entra definitivamente na ética moderna transformando a ética num dever. Um dever (*officium*) que pela breve genealogia que mostramos anteriormente remete inexoravelmente ao cumprimento do dever de ofício. “A contribuição de Pufendorf é ter feito confluir no conceito de *officium* a tradição do jusnaturalismo. Antes dele Hobbes já havia declarado, no prefácio ao *de Cive*, que o objetivo do seu tratado era definir os ‘deveres’ (*officia*) dos homens e depois enquanto cidadãos” (AGAMBEN, 2013, p. 115)

Quando Kant desenvolve a ética do dever ser nada mais faz do que amadurecer uma longa tradição do *officium liturgico*. Na sua última obra dedicada à moral a *Metafísica dos costumes*, 1797, mostram-se com clareza as conexões entre virtude e dever. No centro da obra Kant coloca o conceito “dever de virtude” (*Tugendpflicht*). Kant trata de fazer coincidir a ética com o impulso do dever. Sem

perceber, ele está reproduzindo o paradigma do ofício que se consolidou na teoria do ofício litúrgico. O dever de virtude proposto por Kant cria uma zona de indiferença entre estas duas práticas em si diferentes: virtude e dever. A virtude é transformada em dever da mesma forma que o dever é tornado virtude.

No ofício litúrgico a efetividade da ação é garantida *ex opere operato* por Cristo, em Kant a efetividade do dever é garantida pela lei. Para Kant, há um nexos essencial entre dever e lei que se resolve numa obrigação (*Nöthigung*) ou constrição (*Zwang*) que a lei exerce sobre o livre arbítrio. Kant fala de uma autoconstrição que deve superar as resistências naturais. Para Kant, a autoconstrição torna-se operativa no dever moral através do dispositivo do “respeito”, que como vimos já estava presente em Suarez. Em Kant, a estrutura do dever se realiza através do imperativo moral da lei, que provem da consciência do indivíduo. Kant a denomina de “constrição do livre querer através da lei”. Para Kant, a virtude é um dever ético e também o impulso de uma vontade que se deixa livremente determinar pela lei. O dever ético é um “poder que se deve”. A vontade deve fazer o que tem que fazer. Há um imperativo moral impresso na consciência através de lei moral que determina o dever ser do indivíduo.

O dever ser kantiano eleva num grau exponencial a genealogia do *officium*, uma vez que o dever de ofício deve ser realizado por dever. Kant, para evitar resquícios da moral do súdito, internalizou o sentido do dever na própria consciência do indivíduo, evitando qualquer constrangimento externo que significasse obediência a uma exterioridade. Essa internalização do dever (*officium*) moral transfere, em grande parte, para o âmbito da virtude moral as teses do ofício litúrgico. O ministro oficia a liturgia como dever de ofício que lhe corresponde; é um dever inerente à sua condição de sacerdote e deve realizá-lo seguindo os deveres desse ofício ciente de que a operosidade de sua ação pertence a outro. O indivíduo da moral kantiana age seguindo o dever de uma lei moral que lhe pertence, mas da qual é também tributário; ele deve agir segundo as máximas dessa lei tornando a virtude um dever e fazendo do dever uma virtude.

## **O eterno retorno de Auschwitz: a sombra de Eichmann na biopolítica moderna.**

O dever de ofício opera como uma espécie de eterno retorno de Auschwitz, uma vez que não é casual que Eichmann, no seu julgamento em Jerusalém, declara-se seguidor estrito da moral kantiana do dever. Concedendo que sua declaração contenha uma dose de hipocrisia encenada, por outro lado não resulta estranho que um funcionário modelo, como Eichmann, limitara-se a cumprir o dever exigido identificando seu dever com o seu ofício e descolando este da sua consciência moral. A separação entre o dever de ofício e a vida pessoal está no cerne da barbárie nazista, assim como em muitas outras. Essa separação é operativa de um eterno retorno na nossa contemporaneidade da função sem a responsabilidade, preparando o caminho para a operatividade da barbárie de modo banal.

Agamben mostrou que a arqueologia do *officium* provocou uma separação entre vida e ação, entre forma e vida, transferindo o sentido do dever para uma instância outra que delimita o que deve ser feito no ofício como dever. Essa separação, que encontra sua justificativa teológica na preservação da validade do ato sacramental da subjetividade do ministro oficiante, contribuiu, por outro lado, para justificar a separação entre o agir do funcionário e sua consciência pessoal. Se a separação teológica é uma solução que permanece compreensível no espaço do discurso teológico, a separação entre vida e ação do funcionário apresenta-se muito menos justificável na esfera social e política do nosso presente. A des-responsabilização individual pelos atos realizados na função é talvez hoje uma das questões ético políticas mais graves de nossa contemporaneidade.

Talvez agora possamos entender melhor que a pesar de nossa negativa, há uma espécie de eterno retorno de Auschwitz cada vez que o mal se banaliza na forma de função burocrática. Por isso, Hannah Arendt qualificou Eichmann como um burocrata terrivelmente comum. A ação operativa do funcionário produz a banalidade do mal. Arendt percebeu que Eichmann não era um monstro cheio de ódio contra judeus e outras etnias, pelo contrário, ele era um homem muito comum cuja principal virtude foi cumprir sempre o dever da função. Foi graças a que milhares de “funcionários comuns”

limitaram-se a cumprir o dever de sua função que o regime nazista funcionou como uma máquina letal de destruição de massas e o genocídio nazista pode ser percebido por estes funcionários como uma banalidade funcional.

A sombra de Eichmann projeta-se sobre nosso presente através da sua estreita semelhança com o funcionário burocrata de qualquer repartição pública ou corporativa. Essa figura parece incorporar uma versão do eterno retorno anunciado pelo *daimon* da *Gaia Ciência*. Uma grande parte das barbáries de nossa contemporaneidade só se explica porque milhares de funcionários comuns limitaram-se a cumprir o dever de ofício sem questionar a injustiça ou a moralidade do ato. Eles, enquanto funcionários, sentiam-se eximidos da responsabilidade que transferiam para o dever de sua função. A cisão humana entre a ética e a política, entre o ofício e a vida, entre a ação e a função, entre a forma e a vida, opera em nosso presente como dispositivo modelador da maquinaria biopolítica de condução de pessoas e controle de massas. O funcionário percebe a barbárie da qual é agente como um mal banal inevitável oriundo de sua função.

No paradigma do funcionário consolida-se o modelo da obediência passiva a uma ação demandada pela instituição. Os modos de subjetivação produzidos pelo sistema visam identificar a vida das pessoas com os interesses corporativos, o paradigma do funcionário provoca a cisão entre a vida e a função conseguindo o consentimento cooperativo do funcionário no ofício encomendado. Embora este duplo registro de governamentalidade biopolítica não seja, algo fatal, mas histórico, o eterno retorno do dever da função outorga-lhe uma (falsa) aparência transcendental. A figura do funcionário repete o ato numa espécie de eterno retorno de uma moral do dever da função que condena a modernidade a reviver as barbáries como se fossem inevitáveis.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *L'Uso dei corpi*. Homo Sacer, IV, 2. 1ª Ed. Vicenza: Neri Pozza, 2014a.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza. Regras monásticas e forma de vida*. Homo Sacer, IV, 1. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2014b.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei. A genealogia do ofício*. Homo Sacer II, 5. 1º Ed. São Paulo: Boitempo, 2013

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Homo Sacer III. 1º Ed. São Paulo: Boitempo, 2008

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report of the banality of evil*. 1º ed. New York: The Wiking Press, 1964.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. 1º ed. Madri: Mateos, 1994.



## 12. Kant e Arendt: os refugiados e o cosmopolitismo

*Sônia Maria Schio<sup>1</sup>*

Em um Colóquio sobre os “Herdeiros de Nietzsche”, apresentar um título em que ele não aparece, mesmo que haja nomes da Tradição Filosófica como Kant e Arendt, exige, no mínimo, uma breve explicação: Hannah Arendt (1906-1975) não é considerada uma “herdeira de Nietzsche”. Sabe-se, porém, que ela o leu e o citou em vários momentos. Além disso, a ironia arendtiana, muitas vezes, se parece com a dele; Immanuel Kant (1724-1804), por seu turno, não pode ser considerado como um autor fonte de Nietzsche... O próprio Nietzsche, por seu turno, não foi adepto aos rigores metodológicos, sistemáticos, às ortodoxias: ao contrário, ensinava “espíritos livres”...

Nesse contexto, então, tratar de um tema referente a algo bem atual, complexo e polêmico não se afasta do “espírito nietzschiano”: a questão dos refugiados<sup>2</sup> pensada em paralelo com a do cosmopolitismo, do direito de visita e de asilo. Nesse sentido, a abordagem circunscreve-se em um autor anterior a Nietzsche, qual seja, Kant, e a um posterior, Arendt, no que se refere às pessoas que se

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia. Professora do Departamento de Filosofia e dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação em Filosofia do IFISP/UFPEL.

<sup>2</sup> “Refugiado é toda a pessoa que, em razão de fundados temores de perseguição devido à sua raça, religião, nacionalidade, associação a determinado grupo social ou opinião política, encontra-se fora de seu país de origem e que, por causa dos ditos temores, não pode ou não quer regressar ao mesmo.” Disponível em: [www.google.com.br/?gfe\\_rd=cr&ei=eqYXVpdNIKq8wecyrNA&gws\\_rd=ssl#q=refugiados](http://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=eqYXVpdNIKq8wecyrNA&gws_rd=ssl#q=refugiados). Acesso em 09/10/2015.

tornam “sem pátria”, finalizando com algumas considerações de Derrida.

O tema de povos sem território não é uma novidade na História Humana: os Hebreus, por exemplo, foram escravos no Egito (séc. XIII a.C.). Anos depois, foram deportados e viveram o conhecido “Cativo da Babilônia” (598 a.C.- 538 a.C.). A “Diáspora” (70 d.C.) espalhou seus descendentes, chamados de “judeus” (da Tribo de Judá, filhos de Jacó, denominação recebida após o Cativo da Babilônia - 538 a.C.) pelo mundo (até 1948, com a criação do “Estado de Israel”).

Arendt, em *As origens do totalitarismo*<sup>3</sup> (1989, p. 180) cita os “refugos” do Imperialismo (1870-1914): “Mais antigo do que o capital supérfluo era outro subproduto da produção capitalista: o lixo humano, que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva”. Assim como o capital que estava “sobrando” na Europa, advindo dos lucros das colônias, deveria ser retirado de seus países porque causava problemas como a inflação, as pessoas sem trabalho, sem casa, etc., precisavam ser removidas deles para não gerar dificuldades (ou caos) sociais, como a mendicância, os roubos, a proliferação de pragas e doenças, subprodutos da miséria. Como esses “restos” atrapalhavam a sociedade então organizada, especialmente aquelas recém-formadas (independentes) como a Alemanha e a Itália (1871), era uma questão emergente a ser resolvida, como havia ocorrido com outros países da Europa ao adentrarem na “Revolução Industrial”, a Inglaterra, por exemplo. E tais pessoas foram espalhadas (“exportadas”, segundo Arendt [1989, p. 180]) pelo mundo: América (do Norte e do Sul), Austrália, etc.

Parece ser um consenso entre as pessoas, do senso comum ou não, que atualmente é uma “época de crise”<sup>4</sup>. Em termos arendtianos, “tempos sombrios”, mesmo em pleno séc. XXI. Arendt utilizou essa denominação para uma obra (HS) na qual apresentou alguns aspectos da vida de

---

<sup>3</sup> Utilizaremos neste texto as seguintes abreviaturas de obras: OT para *As origens do totalitarismo* (Arendt); HS para *Homens em tempos sombrios* (Arendt); EP para *Entre o passado e o futuro* (Arendt) e ZF para *Zum ewigen Frieden* (Kant).

<sup>4</sup> O termo “crise” é “de origem médica que, na medicina hipocrática, indicava a transformação decisiva que ocorre no ponto culminante de uma doença e orienta o seu curso em sentido favorável ou não. Em época recente, esse termo foi estendido, passando a significar transformações decisivas em qualquer aspecto da vida social.” (ABBAGNANO, 2000, p. 222)

pessoas diferentes, porém contemporâneas no tocante aos problemas vividos em seu tempo. Nos termos dela (ARENDT, 1991, p. 7),

As pessoas (...) dificilmente poderiam ser mais diferentes umas das outras, e é fácil imaginá-las protestando, se tivessem tido voto na matéria, contra o fato de se verem juntas, por assim dizer, em uma mesma sala. Na verdade, não têm em comum nem dotes nem convicções (...) mal se conheceram entre si. Mas foram contemporâneas.

Para o componentes de uma "sociedade da massa"<sup>5</sup>, a crise é perceptível quando atinge o setor econômico, o ponto nevralgico, ou mais importante que, desde o séc. XVII, rege o Mundo Ocidental.

A preocupação de Kant com o cosmopolitismo estava adequada ao seu tempo. Por isso, em 1795, ele pensou a questão dos movimentos humanos na obra *A Paz Perpétua* (KANT, 1988, p. 127, nota 3 [ZF, B 19]. Grifos do autor.) expondo-a relacionada com o Direito:

Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é:

- 1) Uma constituição segundo o *direito político* (*Staatsbürgerrecht*) dos homens do povo (*ius civitatis*);
- 2) Segundo o *direito das gentes* (*Volkerrecht*) dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*);
- 3) Uma constituição segundo o *direito cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanum*).

---

<sup>5</sup> A "sociedade de massa" é aquela que surgiu no séc. XX, a partir do desdobramento da "boa sociedade". Ela é composta por seres indiscerníveis, com comportamentos padronizados, numerados, conhecidos por meio de estatísticas. O "homem da massa" é consumista, entediado, apático com as questões políticas, buscando ser desresponsabilizado pelas atitudes ou omissões. Enquanto indivíduo, ele é individualista, solitário, amedrontado, não sabe escolher, não quer pensar e se abstém de julgar. (Para maiores explicações, consulte-se: a) ARENDT, "A Crise na Cultura: sua importância social e política", na obra *Entre o Passado e o Futuro* (EP); b) SCHIO, *Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)* - 2008).

Nesse momento, a ênfase precisa ser colocada no item três, pois este aborda os seres humanos em relação aos outros, isto é, aos habitantes de outros países ("relação externa") e em inter-relação ("influência recíproca"), o que Kant denominou de "direito cosmopolita". Há, assim, um direito de transitar pelo Planeta, posto que ele é esférico, que é o mesmo para todos. Para ele, esta situação é a de "cidadãos de um estado universal da humanidade": cada um precisa cuidar do Planeta e dos seres que nele habitam. Esta é uma ampliação do conceito de cidadania, pois a perspectiva passa a ser aquela da Terra, e não de um país, grupo ou interesse específico.

Isso, entretanto, não significa que alguém pode fazer o que quiser em terras alheias, o que, aliás, também não pode fazer impunemente em sua própria. Nesse sentido, ele (KANT, 1988, p. 137 [ZF, B 40]) escreveu no título do *Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua*: "O direito cosmopolita deve limitar-se às condições de hospitalidade universal." E no decorrer do texto ele (1988, p. 137. [ZF, B 40] Grifo do autor.) explica que "*hospitalidade* [*Hospitalität* (*Wirtbarkeit*), ZF, K-W, Bd. 11, 195, p. 25] significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude de sua visita ao território do outro." E complementa: "enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente (...) [como] hóspede por certo tempo".<sup>6</sup> Pode-se perceber que o termo utilizado pelo autor é "hóspede", momento em que se pode questionar se visita, hospedagem, hospitalidade são ou não sinônimos de asilo. Os primeiros fornecem a ideia de passagem e estadia temporárias, enquanto que o segundo, não. A hospedagem reporta a uma situação transitória, envolvendo pessoas que se conhecem, que foram convidadas, havendo lugar para elas junto ao anfitrião, o que não ocorre, obrigatoriamente, com aquele que busca asilo, um refúgio porque ficou sem lar, sem pátria, sem um lugar no mundo. No refúgio, há a busca de proteção, de tranquilidade, de afastar-se de perigos; o termo "asilo", por seu turno, pode possuir uma conotação política, de alguém que é acolhido porque corre perigo em seu país de origem, devido aos seus pensamentos ou ações não serem aceitos.

---

<sup>6</sup> Kant (ZF, 1988, p. 138 [B 42]. Grifos do autor.) escreveu contra o colonialismo: "Se pois, comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na visita a países e povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a conquista dos mesmos)."

Kant (1988, p. 137. [B 40-41]. Grifo do autor.) insiste: há

um *direito de visita*, que assiste todos os homens para se apresentar em sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até o infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra.<sup>7</sup>

Mais uma vez, ele entende que sejam estabelecidas e mantidas relações pacíficas entre as pessoas. O contrário disso ocorre por motivos que fogem à escolha humana, segundo ele ([B 41] 1988, p. 137. Grifo do autor.): “A inospitalidade [de algumas regiões da Terra são] (...) contrárias ao direito natural; mas o direito de hospitalidade, isto é, a faculdade dos estrangeiros recém-chegados não se estende além das condições de possibilidade para *intentar* um tráfico<sup>[8]</sup> com os antigos habitantes.” Os humanos, então, têm o dever de buscar relações amistosas<sup>9</sup> com os outros habitantes do Planeta, pois há uma vizinhança (involuntária) entre eles, que os leva a interagirem. Além disso, para ele (KANT, 1988, p. 140, B 46) é muito claro que “a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros”.

Em Arendt, a preocupação é política, entendida essa como a organização dos assuntos que surgem quando os humanos estão em conjunto, enquanto seres humanos e pretendem viver sem coação ou violência (ou seja, não como trabalhadores, ou moradores, ou pais, por exemplo). Em suas obras, então, há a preocupação com aqueles que ficavam sem pátria, e assim, sem direitos. Para ela (ARENDT, 1989, p. 527), a “experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”, ocorreu nos Totalitarismos (Nazista e Stalinista), quando as esferas

---

<sup>7</sup> Na edição Alemã consta: “*einander dulden*” (KANT, ZF, Bd 11, 214, p. 20 623), isto é, “um ao outro suportar” (ou ainda, tolerar). Na edição Francesa de 1880 (p. 24 [no .pdf, p. 49]) da obra, o termo é *supporter*: suportar.

<sup>8</sup> “Tráfico” é o termo usado na tradução portuguesa de Morão. Em português brasileiro, “circulação” ou “trânsito” são duas possibilidades que excluem o tom pejorativo com que muitas vezes o termo é utilizado no Brasil, isto é, de comércio ilegal.

<sup>9</sup> Kant, e depois Derrida, vão relacionar a hospitalidade com a amizade, o que não será desenvolvido, mas que foi indicado quanto à distinção, ou não, entre o “direito à hospitalidade” e o “direito de asilo”.

privada (da casa, da família, do trabalho) e a pública, do encontro entre iguais, desapareceu. Mas ela ocorre também quando alguém é obrigado a migrar, seja por motivo de guerra, de clima (uma seca, por exemplo) ou qualquer outro, sem a possibilidade de retorno, ou com um regresso não previsível.

Esse sentimento de Arendt, entretanto, não é somente o resultado de sua vivência pessoal, o qual ela compartilhou com outros exilados da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), da Itália Fascista (1919-1945), da Espanha Franquista (1939-1975), etc. Nesse momento, porém, a experiência dela ser pode exemplar: Arendt tornou-se apátrida em 1933, quando deixou a Alemanha depois de ficar detida por uma semana, para investigação de suas atividades: ela recolhia materiais diversos que comprovavam que o Partido Nazista, recém-chegado ao poder na Alemanha, empreendia medidas de discriminação, de violação de direitos dos cidadãos, entre outras medidas que feriam (ou destruíam) a dignidade humana. Ela residiu e trabalhou na França até 1941, quando os Nazistas se aproximaram, momento em que Arendt foi deslocada para um “campo de refugiados”. Descontente com a situação,<sup>10</sup> escapou, indo para os Estados Unidos, país no qual obteve a cidadania apenas em 1951. Foram dezoito anos com a sensação de não ter um lugar no mundo; de que nenhuma lei a protegia ou perseguia; de que não havia um governo, um país ou algo que a considerasse um ser humano. Por isso, para ela (ARENDT, 1989, p. 332), o primeiro direito que cada um possui é o de possuir direitos: “o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade”. Em outros termos, apenas quando o ser humano pertence a uma comunidade,<sup>11</sup> quando há política e não a dominação de um ou de alguns sobre a maioria, é que se pode manter a condição de ser humano (a dignidade humana).

---

<sup>10</sup> Arendt teria dito que os inimigos os colocavam em “campos de extermínio”, e os amigos, em “campos de internamento”.

<sup>11</sup> Segundo Lafer (1997), “a experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é esse acesso ao espaço público – o direito de pertencer a uma comunidade política – que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos.”

No texto: "Nós, refugiados", escrito 1943, pertence à obra *Die Verborgene Tradition*, exposto a partir da tradução Francesa: *La tradition cachée* (1997, p. 57), Arendt escreveu:

Primeiramente, nós não gostamos que nos chamem de "refugiados". Nós nos batizamos de "novos chegados" ou "imigrantes". (...) Até o presente, o termo refugiado evocava a ideia de um indivíduo que havia sido constringido a buscar refúgio motivado por um ato ou uma opinião política".<sup>12</sup>

Entretanto, a autora acredita que não é o caso deles, os refugiados do Nazismo, posto que nada fizeram de repreensível em seu país de origem (e com o tempo, dos vários países dominados pelas Tropas Nazis): eles eram "inocentes", e então, não eram refugiados "comuns". Além disso, para ela, esse termo está carregado de sentido: o refugiado é um infeliz que desembarca em um país sem condições (desabastecido, sem dotação, desmunido de condições de sobreviver sem auxílio de outros), precisando recorrer aos serviços de assistência aos recém-chegados, aos refugiados<sup>13</sup>, e estes possuíam as mais diversas procedências, tanto étnicas, religiosas quanto de opção política ou sexual.

Jacques Derrida, nascido na Argélia (1930-2004), por seu turno, refletiu sobre a questão e citou a "hospitalidade" e o "cosmopolitismo" kantianos em seus textos. Entretanto, ele o fez a partir de um outro viés: daqueles que, durante a Segunda Guerra (1939-1945) faziam parte, enquanto colônia, da França (1830-1962). Na obra *Sur Parole [Sobre a Palavra]*, na entrevista sobre "*l'hospitalité*" [a hospitalidade] (DERRIDA, 1997, p. 69) respondeu, após expor sua opinião sobre o pensamento de Lévinas,<sup>14</sup> que "precisar-se-ia (...) ajustar nossa ética da

---

<sup>12</sup> « *Tout d'abord, nous n'aimons pas que l'on nous traite de 'refugiés'. Nous nous baptisons de 'nouveau arrivants' ou 'immigrés'. (...) Jusqu'à présent le terme de réfugié évoquait l'idée d'un individu qui avait été contraint à chercher refuge en raison d'un acte ou d'une opinion politique.* »

<sup>13</sup> Arendt (1997, p. 57-58) escreveu: « *Or, s'il est vrai que nous avons dû chercher refuge, nous n'avons cependant commis aucun acte répréhensible, et la plupart d'entre nous n'ont même jamais songé à professer une opinion politique extrémiste. Avec nous, ce mot 'réfugié' a changé de sens. On appelle de nous jours 'réfugiés' ceux qui ont le malheur de débarquer dans un nouveau pays complètement démunis et qui ont dû recourir à l'aide de comités de réfugiés.* »

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas (Lituânia, na época parte da Rússia, 1906- Paris, 1995). Foi aluno de Husserl e de Heidegger. Por sua ascendência judaica, tomou-se prisioneiro nos campos de concentração Nazista. Lévinas escreveu sobre uma nova fundamentação para a Ética, baseada no "rosto" do outro. No início da citada entrevista, Derrida expõe sua percepção sobre a importância do pensamento de Lévinas.

hospitalidade (...) para além do Estado e ir além do *cosmopolitismo*”<sup>15</sup>. Em outros termos, ir além de Kant. Isso porque, segundo ele, Kant se atém a um "cosmopolitismo jurídico", que não é uma demonstração de aceitação do outro, o qual continua um estranho, um estrangeiro. Nesse sentido, o termo hospitalidade<sup>16</sup> se mantém próximo ao de "hostilidade" (do latim: "*hostilis*", inimigo).

Nesse contexto, a questão dos migrantes (ele não utiliza o termo "refugiado") é um dos temas que a hospitalidade abrange. A hospitalidade para Derrida, segundo Bernardo (2002, p. 421), é entendida como a “vinda do outro - como acolhimento da vinda do que só inesperadamente vem ou nos visita.” A migração, aquela que “só inesperadamente vem”, precisa ser pensada e resolvida cada vez que ela ocorre, não considerando apenas a época, mas também o restante das condições vividas por um povo (e ele cita a França), o que não se restringe à legislação, ou se ela é boa ou má (DERRIDA, 1997, p. 71). Isso porque a legislação não consegue contemplar esse assunto em suas particularidades, por um lado, e em sua complexidade, por outro: não há uma fórmula ou técnicas pré-definidas que auxiliem na solução disso. Cada situação é única, por exemplo, a dos sírios e a dos haitianos, dois grupos que têm vindo ao Brasil em busca de acolhida.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> « Il faudrait (...) ajuster notre éthique de l'hospitalité, (...) à un au-de là de l'État et donc aller au-delà du cosmopolitisme. »

<sup>16</sup> Em um resumo do artigo: "Da Hospitalidade – Jacques Derrida" (São Paulo, Escuta, 2003. Calmann-Lévy, 1997), realizado pelo Grupo de Estudos Crítica e Dialética da UFMG [p. 1 - II – Passos (método)], “1 – A palavra Hospitalidade ([Segundo] Benveniste): latim – *hostis* (estrangeiro recebido como hóspede ou como inimigo), (em francês: *hôte*= anfitrião): valor arcaico “que não aponta para o estrangeiro em geral, mas para o estrangeiro que tinha os mesmos direitos do cidadão romano e, assim, o reconhecimento desses direitos implicava uma certa relação de reciprocidade entre este estrangeiro e o cidadão romano o que pode conduzir à noção precisa de hospitalidade” (Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, vol. I, pp. 93, 94); grego – *Xênia* (*ksénia*), *Xênos* (*ksénos*) = pacto ou troca com um grupo = estrangeiro: no mundo grego indica relações do mesmo tipo entre homens ligados por um pacto que implica obrigações precisas, estendendo-se também aos seus descendentes.” Disponível em: <https://grupocriticaedialectica.files.wordpress.com/2015/07/derrida-da-hospitalidade.pdf>. Acesso em 27/04/2016.

<sup>17</sup> “Cerca de 7.700 refugiados de 81 nacionalidades vivem no Brasil, dos quais 25% são mulheres. Entre os refugiados reconhecidos pelo país, os sírios são o maior grupo, com 23% do total, seguidos pela Colômbia, Angola e a República Democrática do Congo. Há ainda estrangeiros vindos do Líbano, da Palestina, Libéria, do Iraque, da Bolívia e de Serra Leoa. Os dados são do Comitê Nacional para Refugiados (CONARE) do Ministério da Justiça, apresentados na quarta-feira, 3, em mesa-redonda do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), na capital paulista.” Disponível em

Além disso, esse tema inclui a de que aquele que chega não pode se tornar um "parasita", podendo-se acrescer: sequer alguém com alguma "utilidade", porém, considerado e tratado como um ser humano.<sup>18</sup> Para Derrida (1997, p. 70), mesmo a tolerância, conceito cristão, segundo ele, não é suficiente. Isso porque, "a hospitalidade consiste em fazer de tudo para chegar ao outro, abordá-lo, vê-lo e perguntar o nome dele, evitando sempre que isso não se torne uma 'condição', um interrogatório policial, uma ficha, ou um simples controle de fronteiras" (DERRIDA *Apud* BERNARDO, 2002, p. 422, nota 5).<sup>19</sup> Em outros termos, é preciso fazer o "impossível": acolher o outro em sua diferença, em sua "estrangeiridade".

Nesse momento, é possível retornar à pergunta de como receber os outros, aqueles que "vieram para ficar", em uma época em que a economia predomina sobre o humano. Pode-se perceber que há várias reflexões, e sob prismas diversos, sobre a temática, sem que elas se excluam. O pensamento político de Arendt parece ser aquela que possui um "tom mais realista": a dignidade humana apenas pode ser mantida quando há o pertencimento a uma comunidade organizada. Isto é, somente quando alguém é considerado e participa de um grupo político, quando aparece aos outros em igualdade (política), podendo expor seus argumentos, ouvir, concordar ou não, decidir e agir, ele

---

<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/brasil-abriga-7-7-mil-refugiados-de-81-nacoes-786.html>. Acesso em 28/02/2016.

"O coordenador do Fórum Permanente de Mobilidade Urbana estima que, desde 2012, mais de 15 mil imigrantes chegaram ao Rio Grande do Sul, sendo que mais de 10 mil deles originários do Haiti. (...) 'o filósofo alemão Immanuel Kant trabalhou com a ideia do direito dos povos e defendeu o direito a uma cidadania universal', cita Bozzetto, apontando que esse é o caminho que deve ser perseguido." Disponível em <http://www.brasil247.com/pt/247/rs/247/182295/Haitianos-senegaleses-e-outros-imigrantes-buscam-vida-nova-no-RS.htm>. notícia:28/02/16. Acesso em 28/02/16.

<sup>18</sup> Segundo Derrida (*Apud* BERNARDO, 2002, p. 423, nota 10), « *comment distinguer entre un hôte (guest) et un parasite? En principe, la différence est stricte, mais il faut pour cela un droit; il faut soumettre l'hospitalité, l'accueil, la bienvenue offerte à une juridiction stricte et limitative.* »

Nesse momento, pode-se pensar em exemplos opostos, como as prisões de Guatánamo e de Abu-Ghraib, em que a dignidade humana não é considerada, sequer respeitada, pois basta que haja uma suspeita de "terrorismo", as pessoas, mesmo crianças, tornam-se "inimigos", "hostis", "perigos para a sociedade". Seus direitos (humanos) cessam e os países as ignoram (tornam-se apátridas). Consulte-se: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Prisão\\_de\\_Guantánamo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Prisão_de_Guantánamo); <http://www.cartacapital.com.br/internacional/uruguai-guantanamo-5608.html>; [https://pt.wikipedia.org/wiki/Pris%C3%A3o\\_de\\_Abu\\_Ghraib](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pris%C3%A3o_de_Abu_Ghraib);

<sup>19</sup> « *L'hospitalité consiste à tout faire pour s'adresser à l'autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une 'condition', une inquisition policière, un fichage ou un simple controle des frontières.* »

não poderá ser retirado do grupo, considerado sem direitos, supérfluo, descartável. Assim, é preciso manter a vivência política ativa, segundo os termos arendtianos, com os cidadãos, seus agentes, atentos a si, aos outros e ao entorno, preservando o espaço público que os protege, o único que pode salvaguardar a dignidade dos componentes do grupo humano por priorizar o humano.

## Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo - antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

\_\_\_\_\_. A Crise na Cultura: sua importância social e política. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992, p. 248-271.

\_\_\_\_\_. *La tradition cachée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1997.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir - a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II). *Revista Filosófica de Coimbra*. n. 22, 2002. (p. 421-446)

DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité. Sur Parole*. Paris: Calmann-Lévy 1997, p. 63-74.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt *Estudos Avançados* 11 (30), 1997. (p. 55-65). Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a05.pdf>. Acesso em 29/02/2016.

KANT, Immanuel. *Essai Philosophique sur la paix perpétuelle*. Pref. de Ch. Lemonnier, Paris: G. Fischbacher Éd., 1880.

\_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. (119-171)

\_\_\_\_\_. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Kant-Werke*. Bd. 11, 195, s/d. (p. 20 622-20 712)

Schio, Sônia M. *Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)*. Tese de Doutorado, Porto Alegre: UFRGS, 2008.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt e a questão da paz” *In*: CESCONE, Everaldo e NODARI, Paulo César (Orgs.), *Filosofia, ética e educação* – Por uma cultura da paz, São Paulo, Paulinas, 2011. (p. 201-218)



## 13. Natureza e Política nos textos do jovem Nietzsche<sup>1</sup>

Felipe Szyszka Karasek<sup>2</sup>

Nos textos em que o jovem Nietzsche aborda a política e a cultura a partir da noção de natureza, podemos perceber sua interpretação do ímpeto primordial das forças criadoras. Nietzsche não publicou uma obra específica a respeito da política. Os textos intitulados *A disputa de Homero* e *O Estado Grego* representam os estudos mais rigorosos do assunto<sup>3</sup>. No entanto, a temática não é abordada centralmente. Nietzsche tangencia o tema e a questão política surge como um reflexo de sua análise de diversos assuntos, por exemplo: estudos acerca da noção de natureza, da natureza humana, da relação dessas noções com a cultura e com as disputas de poder. Nas abordagens de Nietzsche, política é um termo que não possui o significado tradicional do pensamento político ocidental, um termo que se vincula principalmente aos estudos a respeito da formação e manutenção do Estado a partir da separação de um estado

---

<sup>1</sup> Este texto é a referência de minha comunicação no I Colóquio Herdeiros de Nietzsche 2015 da UFPel e foi publicado na Revista Estudos Nietzsche conforme a indicação: KARASEK, Felipe Szyszka. "A noção de natureza nos escritos políticos do jovem Nietzsche.". In: *Estudos Nietzsche*, vol. 6, n.01, jan/jun. 2015, p. 66-78. Esta versão é praticamente a mesma da publicação, no entanto, com algumas alterações e adições.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS e professor da Faculdade IDC/Porto Alegre.

<sup>3</sup> Os textos pertencem ao manuscrito intitulado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, o qual foi enviado como um presente para Cosima Wagner em dezembro de 1872. Para esta pesquisa, estou utilizando a seguinte tradução: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

de natureza hipotético. Assim, irei apresentar os principais argumentos contidos nos escritos da juventude de Nietzsche que relacionam a noção de natureza com a política, com a intenção de demonstrar que o significado de natureza, assim como o significado de política, se diferencia da noção moderna binária natureza-cultura.

Analisando o texto *A disputa de Homero*, percebemos a necessidade de interpretar diversos enigmas para conseguir uma aproximação adequada do pensamento político de Nietzsche. A interpretação desses enigmas parece incluir os seguintes pressupostos: (i) a natureza da “existência” está relacionada com a disputa (*ágon*<sup>4</sup>); (ii) a disputa relacionada à nossa natureza humana fundamental se engendra em Estados, governos e instituições sociais; (iii) a articulação entre natureza e cultura é comparável à relação entre *physis* e *nomos*, um assunto enraizado nos debates modernos de filosofia política - no entanto, na abordagem nietzschiana, *nomos* se revela como um engendramento da própria *physis*.

Além disso, a distinção entre essas duas noções (*physis* e *nomos*) precisa ser compreendida como uma oportunidade metodológica de análise, ou seja, a distinção não acontece para ser fixada e resolvida em posições opostas, e sim para problematizar o conhecimento dualista por oposição<sup>5</sup>. Em *A disputa de Homero*, Nietzsche pretende: (i) analisar a relação entre *physis* e *nomos* a partir da delineação da natureza (*physis*) como disputa (*ágon*); (ii) problematizar a natureza da disputa modelada no interior de um Estado ou de uma cultura; (iii) analisar como o Estado e a cultura orientados pela disputa produzem exemplos de “criatividade individual” (gênio).

No primeiro parágrafo de *A disputa de Homero*, Nietzsche afirma que “o ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter”. O inquietante duplo caráter da natureza<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> A partir desse ponto, utilizo o conceito de disputa (*Wettkampf*) em analogia ao conceito grego *ágon*.

<sup>5</sup> A respeito dessa temática, gostaria de sugerir: CAVALCANTI, Ana Hartmann. “Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche”. In: *Trans/Form/Ação*, 30(2), São Paulo, 2007, p. 115-133, e DELBÓ, Adriana. “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 23, 2007, p. 27-57.

<sup>6</sup> Conforme a tradução de Pedro Süsskind dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, publicado pela editora 7 Letras em 2007. Nessa tradução, a sentença: “*Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich*” foi traduzida

é, ao mesmo tempo, secreto (misterioso) e desvelado (pode ser visto)<sup>7</sup>. Se a tradição política ocidental sugere que o conceito de humanidade está fundamentado na separação do ser humano da natureza, para Nietzsche, essa separação não existe. As características naturais e aquilo que chamamos de humanidade se desenvolveram juntas, sem distinção. Nesse sentido, os projetos sociais humanos, as convenções e as normas, as criações artísticas, não são imposições da natureza ou limitações para a nossa verdadeira natureza. Segundo a afirmação de Nietzsche, essas instituições representam aspectos da natureza mesma, de onde “pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras”<sup>8</sup>. Nietzsche não apresenta uma resposta específica para o significado de “inquietante” (*unheimlich*), mas podemos nos aproximar da interpretação desse conceito a partir de sua relação principal, a saber, o jogo entre o oculto e o desvelado. Assim, um dos aspectos do duplo caráter da natureza é a incorporação dos melhores aspectos da humanidade em seus projetos sociais e políticos; o outro aspecto da natureza que se manifesta no comportamento humano é compreendido não apenas como terrível e destruidor, mas como não-humano. Por qual motivo esses últimos aspectos são compreendidos por Nietzsche como terríficos, aterrorizantes, em relação ao outro aspecto de nossa natureza?<sup>9</sup>.

No segundo parágrafo, Nietzsche apresenta cinco exemplos da cultura grega, para percebermos que “os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre”<sup>10</sup>. Primeiro exemplo: Alexandre Magno perfura os pés do defensor de Gaza, Batis, amarra seu corpo vivo em um carro e manda arrastá-lo diante dos soldados (semelhante a Aquiles maltratando o corpo de Heitor durante a noite na *Ilíada*); segundo exemplo: analisando a obra de Tucídides, cita a Revolução

---

como: “O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter”.

<sup>7</sup> HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 1). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

<sup>9</sup> WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9, p. 177-180, 2005.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 2). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

Corcirana durante a Guerra do Peloponeso, na qual ocorreu a “dilaceração mútua, sanguinária e insaciável, por parte de duas facções gregas”; terceiro exemplo: a partir da vitória de uma cidade grega sobre a outra, toda a população masculina da cidade vencida é executada e as mulheres e as crianças são vendidas como escravas. Na concessão desse direito, Nietzsche entende que os gregos sentiam “uma grave necessidade de deixar escoar todo o seu ódio”<sup>11</sup>; quarto exemplo: Nietzsche questiona os motivos pelos quais os escultores gregos tinham a necessidade de “moldar sempre e de novo guerra e lutas” nas quais as representações sempre continham “corpos distendidos, cujas expressões tensionam-se pelo ódio ou pela arrogância do triunfo, feridos se curvam, moribundos expirando”; quinto exemplo: citando novamente a *Iliada* de Homero, Nietzsche se interroga a respeito dos motivos pelos quais “o mundo grego se regozijava com as cenas de guerra”. Nos exemplos escolhidos por Nietzsche, a relação entre fatos históricos, direitos de guerra e criações artísticas parece exaltar a interligação entre algum aspecto da natureza e a cultura grega. O traço comum entre os exemplos é a manifestação da violência. Nesse sentido, percebemos que o objetivo do pensamento do jovem Nietzsche é repensar tanto a existência humana como os modos de existência dos gregos em todos os seus aspectos. Para atingir suas intenções, ele precisa rever a experiência existencial grega, ressaltando, entre outras coisas, os aspectos terríveis do comportamento grego. Para Nietzsche, a civilidade, a política e a cultura grega – e a simplicidade artística dos gregos antigos – estavam fundamentadas na experiência do horror e na violência do *existir*<sup>12</sup>. A cultura e as artes gregas apenas parecem fundadas na beleza e na serenojovialidade, no entanto, estão relacionadas com uma verdade: “Os gregos eram superficiais – *por profundidade*” (FW/GC, *Prefácio*, §4)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Essa interpretação é semelhante à forma com que Nietzsche interpreta “a sabedoria do Sileno”, em GT/NT §3. Analise as motivações de Nietzsche para essa interpretação em KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013.

<sup>12</sup> Essas teses de Nietzsche se distanciam sobremaneira da visão neoclássica de Winckelmann, a principal interpretação aceita no pensamento acadêmico filológico na Basileia. Esse é um dos motivos pelos quais *O nascimento da tragédia* foi criticado e desconsiderado (KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013).

<sup>13</sup> Pierre Hadot afirma: “a recusa que aí se exprime a desvelar o que está escondido conduz à decisão resoluta de se apegar ao que vela, ao que não é oculto, à aparência, à epiderme, segundo o modelo dos gregos. [...] Ora, a profundidade, dissemos, é precisamente a visão de mundo tal como ele é. Os gregos sabiam a verdade, conheciam seus terrores e os horrores da existência. Mas precisamente por isso sabiam viver. Saber viver é saber se construir, criar-se um universo no qual se possa viver, um universo de formas, de sons, também de ilusões, de mentiras, de mitos. ‘Para nós, criar é velar a verdade da

Essa “terrível verdade” foi ocultada por necessidade durante o auge da criatividade cultural dos gregos. Se arte e natureza estão unidas, é por esse motivo que o escultor grego representa guerras e batalhas incessantemente. Nietzsche afirma que a atividade artística dos gregos não é apenas uma atividade estética, mas uma manifestação de como os gregos compreendiam a natureza. A arte grega representava a natureza como um conflito destrutivo e violento canalizado em um interesse criativo. A natureza é inquietante porque existe um aspecto terrível em nossa existência que deveria permanecer oculto, velado. Nesse sentido, a experiência estética dos gregos representou a principal estratégia para a ocultação do elemento violento da existência humana; uma estratégia própria da natureza que se engendrou naquilo que permitiu as principais conquistas nômicas. A sabedoria trágica dos gregos, decorrente do lado destrutivo da natureza e da falta de sentido da existência, efetivou-se para oportunizar a superação do pessimismo: a existência recebeu um véu estético<sup>14</sup>.

Nos parágrafos seguintes de *A disputa de Homero*, Nietzsche apresenta exemplos do “inquietante duplo caráter da natureza”, o qual se revela na dimensão terrífica e na dimensão nobre da natureza humana, relacionando esse duplo caráter aos conceitos de apolíneo e dionisíaco desenvolvidos principalmente em *O nascimento da tragédia*. Nessa obra, afirma que os atos de reconciliação entre Apolo e Dioniso não significam o fim da disputa entre eles, ou seja, a disputa é permanente. Essa disputa não é essencialmente negativa, da mesma forma como não é fundada na oposição definitiva; reconciliações periódicas são possíveis. O apolíneo e o dionisíaco estão em uma constante tensão, e não são *radicalmente* oposições. A cultura (apolíneo) é a realização dos fins da própria natureza (dionisíaco), por esse motivo, está conectada ao duplo caráter da natureza:

---

natureza’ (GRANIER, Jean, *Le problème de la Verité*, p. 525). Assim se entrevê o sentido que se deve dar à fórmula ‘respeitar o pudor da natureza’: é de fato saber que ela deve se manter, poder-se-ia dizer, artisticamente velada” (HADOT, Pierre. *O véu de Isis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 312).

<sup>14</sup> ALLISON, David B. *Reading The New Nietzsche: The birth of tragedy, The gay science, Thus spoke Zarathustra, On the genealogy of morals*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2001, p. 15.

[...] o assustador e a ferocidade animal da natureza da Esfinge<sup>15</sup>, que se estende na glorificação da vida cultural artisticamente livre, como um belo manto sobre o corpo de uma virgem. A formação, que constitui a principal e verdadeira necessidade da arte, repousa sobre um fundamento assustador<sup>16</sup>.

A monstruosa inevitabilidade do Estado, sem o qual a natureza não conseguiria se redimir da sociedade, no brilho e no espelho do gênio, exprime-se quando vemos como os que foram submetidos pouco se preocupam com a origem assustadora do Estado<sup>17</sup>.

O *nomos*, representado pela cultura, regramentos sociais, direito, Estado, não significa apenas uma oposição ou separação da natureza, impedimentos para as disposições naturais; segundo Nietzsche, são meios que a natureza cria para atingir a sua própria realização (JGB/BM §188). O conceito de Estado, organizado na cultura grega, significa um entendimento de que a cultura não pode ser completamente separada da natureza. Na cultura grega, o véu apolíneo enraizado na natureza dionisíaca criou a base para o surgimento de uma individualidade criativa, a qual teve sua decadência com a proposta socrática de que a natureza é um todo racional (racionalizável). No entanto, o argumento nietzschiano nessa fase defende que a natureza não é um todo cognoscível e racional<sup>18</sup>. A cultura trágica está amparada na consciência do caráter limitado de suas instituições, padrões e normas. Esse entendimento da cultura

---

<sup>15</sup> Pierre Hadot afirma que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche “também identifica natureza e Esfinge, quando fala de Édipo: ‘O mesmo homem que resolve o enigma da natureza, essa Esfinge dupla em sua essência, também quebrará as leis mais sagradas da natureza’ (GT/NT §9). Quanto a isso, não é indiferente que Nietzsche fale nesse contexto dos segredos da natureza e da violência contra a natureza?” (GT/NT §9). De qualquer modo, o duplo aspecto da Esfinge, besta feroz com busto de moça, simboliza o duplo aspecto da Natureza: beleza e ferocidade, suscitando em nós admiração e horror. Assim também a civilização, em seus dois aspectos, atroz: o da escravidão, radioso: o da criação artística, reflete a duplicidade da Esfinge, da Natureza e do Ser que é ao mesmo tempo o abismo terrífico e destrutivo da Verdade e a aparência ilusória e sedutora da Vida” (HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 311-312).

<sup>16</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 5.

<sup>17</sup> *Ibid.*, parágrafo 9.

<sup>18</sup> *Ibid.*, parágrafo 3 e 4.

como um véu apolíneo colocado sobre uma natureza dionisíaca é percebido por Nietzsche na análise das obras de Homero e Hesíodo. A obra de Hesíodo, principalmente a *Teogonia*, remeteria ao mundo dionisíaco pré-homérico, enquanto que na obra de Homero estaria a cobertura apolínea para a existência. Para agir nesse mundo, é necessária a compreensão dos limites do conhecimento: a natureza é terrífica, mas não podemos viver sem esse conhecimento; esse *conhecimento* é o limite.

Do primeiro ao quarto parágrafo de *A disputa de Homero*, Nietzsche apresentou as teses principais desse prefácio: (i) o inquietante duplo caráter da natureza; (ii) o aspecto terrífico da natureza e o aspecto capaz de velar o horror; (iii) a sabedoria trágica como entendimento da experiência grega de natureza; (iv) a natureza como conflito primordial e as formas pelas quais esse conflito canaliza a si mesmo em instituições sociais orientadas pela disputa com limitações.

No quinto parágrafo, Nietzsche aborda a forma apolínea que a natureza adota como a produção de uma forma positiva de disputa (*ágon*). Conforme a perspectiva nietzschiana, a relação entre os dois tipos de combate, a disputa (*ágon*) e o conflito (*pólemos*), pode ser percebida no início da obra de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*:

Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra  
Duas são! Uma louvaria que a compreendesse,  
Condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.  
Pois uma é guerra má e o combate amplia,  
Funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,  
Pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.  
A outra nasceu primeiro da Noite Tenebrosa  
E a pôs o Cronida altirregente no éter,  
Nas raízes da terra e para os homens ela é a melhor<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 23.

Para Nietzsche, a afirmação “há sobre a Terra duas Eris” é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida: “uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo essas duas deusas”<sup>20</sup>. Nietzsche percebe em Hesíodo uma perspectiva política que compreende as comunidades e as instituições sociais como as melhores conquistas da humanidade, entendidas como criações de indivíduos capazes de conceber essas organizações; esses indivíduos são resultados da Eris boa (*ágon*, disputa), a qual estimula a humanidade às suas principais realizações, conduzindo “até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens”<sup>21</sup>. O rancor, a inveja e o ódio estão relacionados com a Eris má.

Como o objetivo do texto é uma comparação entre a cultura grega e a cultura moderna, na visão nietzschiana, a cultura dos modernos está baseada na concorrência comercial a partir da qual a medida de realização social é o máximo acúmulo de bens<sup>22</sup>. A cultura grega estaria em oposição à cultura dos modernos pelo entendimento a respeito da própria natureza. A natureza humana é fundada no autointeresse, ela se manifesta em uma disputa com limitações, assim, a humanidade realiza adequações para o convívio por certas normas, e a disputa cria essas normas e limites. Essa emergência de limites e de ordem está orientada pela Eris boa, já que o objetivo não é o maior acúmulo possível de bens, mas o estímulo para a realização humana. “O grego é invejoso e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: - que abismo

---

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 5). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007. Além disso, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, nos parágrafos 5 e 7, Nietzsche apresenta uma conexão das noções de *Eris* com os fragmentos de Heráclito. A esse respeito, ver: Heráclito, fragmentos 50, 51, 53, 57, 80.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 5.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “Schopenhauer como educador” (parágrafo 6). In: *Escritos sobre Educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007; NIETZSCHE, Friedrich. “O Estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

existente entre esse julgamento ético e o nosso!”<sup>23</sup>. Nessa disputa (*Wettkampf*, *ágon*), os concorrentes devem ter um estatuto comparável. A partir dessa noção de disputa, na relação de uma Eris boa com uma Eris má, surge uma noção de justiça e de injustiça. A educação para a disputa através da Eris boa, a partir do impulso agonístico, também é utilizado por Nietzsche para criticar a cultura educacional da modernidade. Enquanto que a educação grega pela disputa tem como objetivo o bem do Estado porque estimula a superação do egoísmo, no Estado Liberal Moderno os meios (educação e dinheiro) se direcionam à satisfação dos fins privados enquanto a única virtude ou objetivo comum, ou seja, as medidas e normas não são limitadas por uma concepção comum.

Na dimensão cultural grega, quando um indivíduo ultrapassa os limites da organização da disputa em um contexto particular da cidade-Estado, esse indivíduo pode procurar ou formar outro nível de disputa. Nietzsche cita o exemplo de Platão: a partir do momento em que ele superou os limites da disputa no contexto da comunidade, encontrou na disputa com Homero (uma disputa com a tradição) o nível de disputa desejado. Para Nietzsche, tanto Platão quanto os poetas e filósofos trágicos estavam habilitados para transcender esses limites sem destruir os limites da própria humanidade, a qual tanto se esforçou para esconder sua natureza invejosa e destrutiva. Na visão nietzschiana, esse argumento é importante para ressaltar a forma a partir da qual os filósofos e artistas trágicos superaram os perigos da arrogância e da desmedida, “sem cair nos infortúnios de Miltíades, o qual tem somente os deuses ao seu lado, por isso os tem contra si; os deuses que nascem da noite negra”, já que pela própria disputa ocorre a interação entre a comunidade e aqueles que se destacam pela disputa<sup>24</sup>.

Nesse contexto, o declínio das cidades-Estado ocorreu pelo crescimento da *hybris*, do desejo de vingança como justiça, punições, da mesma forma como Miltíades sucumbiu<sup>25</sup>. As cidades-Estado eram organizadas a partir da disputa com limites estabelecidos. Essas misteriosas conexões entre o Estado e a arte, a ganância política e a

---

<sup>23</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 6.

<sup>24</sup> WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9 (2005): 177-235, p. 215.

<sup>25</sup> HERÓDOTO. *História*. Livro VI. Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão. Portugal: Edições 70, 2000.

criação artística, os campos de batalha e as obras de arte oportunizaram o distanciamento de um estado de natureza direcionado pela violência destrutiva. O Estado grego entra em decadência pelo fim da disputa (*ágon*). Analisando Esparta e Atenas, Nietzsche afirma que

[...] as duas cidades também seguiram o exemplo de Miltíades acarretando seu declínio por um ato de *hybris*, para provar que, sem inveja, ciúme e ambição da disputa, tanto a cidade grega quanto o homem grego degeneram. Ele se torna cruel, vingativo e sacrílego, resumindo, torna-se “pré-homérico” – e então precisa apenas de um grande pânico para levá-lo à queda e ser esmagado<sup>26</sup>.

A continuidade do Estado está na capacidade de se colocar entre a impossibilidade do político (dionisíaco) e o hiperpolítico (apolíneo). O desenvolvimento do Estado não significa a própria segurança e crescimento, e sim perceber que a manutenção prolongada da ausência de guerra representa um dos aspectos mais interessantes oportunizados pelo *ágon*. O pensamento político do jovem Nietzsche reflete interpretações dos elementos sociais comunitários e dos elementos sociais individuais distantes do pensamento político moderno. Nietzsche enfatiza que o elemento político da disputa (i) oculta e impossibilita que a unidade ou identidade de uma comunidade em particular se sobreponha às demais, e (ii) carrega um elemento transpolítico, ligado à pretensão de formação de uma sociedade capaz de apreender o elemento trágico em sua tradição<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 12). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007; WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9 (2005): 177-235, p. 219.

<sup>27</sup> WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9 (2005): 177-235, p. 221; Pierre Hadot afirma: “Poder-se-ia dizer que a atitude órfica é claramente oposta à atitude prometeica. Como quer que seja, Nietzsche permaneceu sempre fiel à sua intuição fundamental: a verdade é inseparável de seus véus; a aparência, as formas, a ilusão vital são inseparáveis da verdade. ‘A verdade só é verdade pelo não-verdadeiro que a oculta’ (GRANIER, Jean, *Le problème de la Verité*, p. 534). Na perspectiva da metáfora da Natureza-Esfinge, não desvelar a Natureza significa deixar o busto da jovem, símbolo da beleza e da arte, esconder a besta feroz e terrífica, símbolo da Verdade (HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 313).

Assim como no texto *A disputa de Homero*, a partir da análise do texto intitulado *O Estado Grego* é possível apreender as características fundamentais do pensamento político do jovem Nietzsche e a articulação da política com a noção de natureza. Em *A disputa de Homero*, o filósofo afirma que a natureza da existência é a disputa (*ágon*)<sup>28</sup>. Em *O Estado Grego*, investiga como a disputa natural (agonística) se engendrou em instituições sociais e regimes políticos. Os dois prefácios apresentam perspectivas políticas relacionadas com a noção de natureza, bem como uma genealogia da normatividade das convenções sociais, resultantes da relação entre natureza e cultura. Na perspectiva da filosofia moderna, o Estado surge na distinção entre natureza e cultura. No entanto, na perspectiva nietzschiana, o surgimento do Estado ocorre a partir do engendramento da natureza em cultura, ou seja, a possibilidade de surgimento das convenções sociais é uma realização da própria natureza, sem ocorrer uma separação fundamental. Para Nietzsche, as instituições sociais e políticas representam o domínio do *nomos*, mas também estão conectadas com a própria *physis*. O objetivo dessa conexão é a produção da criatividade individual erigida na figura do gênio<sup>29</sup>. Isso significa compreender a política no jovem Nietzsche a partir de duas possibilidades interpretativas principais: i) a relação entre natureza e Estado, e ii) a relação entre Estado e indivíduo.

No texto *A disputa de Homero*, Nietzsche analisa a “natureza como disputa”, contrapondo as formas de entendimento dessa noção no Estado grego e na modernidade. No prefácio *O Estado Grego*, Nietzsche analisa como o Estado, enraizado na natureza, pode ser desenvolvido para possibilitar a criação do gênio. O Estado moderno é contraposto ao Estado grego, com ênfase nas estruturas que impedem o surgimento da criatividade individual (gênio) no Estado moderno. Nietzsche apresenta uma dimensão política vinculada ao Estado grego na qual estão contidas as fontes e os benefícios da disputa (apresentadas em *A disputa de Homero*), as quais produzem a coesão do grupo, e, ainda, uma dimensão transpolítica na qual as

---

<sup>28</sup> A respeito dessa temática, indico: CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*, 9, 2000, p. 41-66. Da mesma forma, indico: BURCKHARDT, Jakob. “The agon age”. In: *The greeks and greek civilization*. New York: St. Martin's Griffin, 1998.

<sup>29</sup> Acerca da questão do gênio em Nietzsche, sugiro: ARALDI, Clademir. “O gênio romântico no pensamento de Nietzsche”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, 6, p. 183-193, abr. 2009.

fontes e benefícios da disputa são identificados através dos tempos no interior de uma “república de gênios” que “chamam uns aos outros”<sup>30</sup>.

Encontramos nos textos estudados intuições que serão desenvolvidas na fase tardia da obra nietzschiana – algumas já serão abordadas como temática principal em cursos na Basiléia e nas considerações extemporâneas, por exemplo, a respeito do futuro das instituições de ensino alemãs (*Sobre o futuro de nossas instituições de ensino* e *Schopenhauer como educador*). Na fase tardia, Nietzsche muda a sua forma de escrita e reconsidera algumas de suas posições intelectuais, mas mantém uma continuidade fundamental no seu pensamento: a tentativa de desvendar as influências que a natureza (*physis*) tem em fenômenos como a sociedade, a cultura e a política. Na interpretação nietzschiana, o Estado grego se originou de um entendimento acerca da natureza a partir da forma como integrou a violência, a qual “dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”<sup>31</sup>. Nesse aspecto, Nietzsche parece expressar a concordância com o estado de natureza hobbesiano, no entanto, se diferencia da proposta de Hobbes sobre a formação do Estado, o qual teria sua origem em um pacto social que objetiva garantir e preservar a existência individual. Em *O Estado Grego*, o Estado surge a partir de atitudes de dominação, nas quais “o vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue”<sup>32</sup>. Assim, é possível perceber “a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do Estado – aquele conquistador com mão de ferro, que nada mais é do que a objetivação do instinto mencionado”<sup>33</sup>. Nesse sentido, o Estado grego é uma demonstração de como os gregos compreenderam a “natureza na natureza humana” e a transfiguraram em uma organização política. Para Nietzsche, não havia na organização política grega as noções modernas de “dignidade do trabalho” e “dignidade humana”, algo que ficava evidente pela

---

<sup>30</sup> WILSON, Timothy H. Nietzsche's early political thinking II: “The Greek State”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 17 (2013): 171-216, p. 173.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, parágrafo 8.

colocação da escravidão como força motriz do Estado. A legitimação do trabalho escravo no Estado grego demonstraria as seguintes “verdades” acerca da sociedade grega: (i) o trabalho é entendido como um ultraje; (ii) o trabalho é ultrajante porque a existência humana não possui nenhum valor em si<sup>34</sup>. Se essas considerações legitimaram a existência da escravidão na Grécia, em que momento o não escravo se renderia ao trabalho? Para Nietzsche, somente quando a “força urgente do impulso artístico faz efeito”, o grego “precisa criar e sujeitar-se àquele esforço inevitável do trabalho”<sup>35</sup>. A glorificação da vida cultural artisticamente livre esconde um fundamento assustador: a vergonha acerca do trabalho e a revelação que a “imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida para que a arte se desenvolva”<sup>36</sup>.

Contrariando a visão moderna que afirmava a serenojovialidade otimista como interpretação da cultura grega, para Nietzsche a escravidão pertencia à essência da cultura grega “para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico”<sup>37</sup>. Nietzsche percebeu nos gregos trágicos um dos exemplos mais evidentes de uma cultura fundada artisticamente. No entanto, o apaziguamento do impulso primordial dionisíaco pelo impulso apolíneo da aparência não se fez apenas pelo velamento nômico dos mitos e da tragédia. Essa transfiguração artística só se tornou possível porque uma maioria de escravos sustentou a minoria artística que efetivou essa transfiguração. O surgimento da cultura grega - com suas criações artísticas que denotam um mundo de aparências - resulta do engendramento da natureza em convenções sociais como uma de suas interpretações, como uma de suas individuações, no entanto, a partir das condições necessárias obtidas por causa de uma maioria de *trabalhadores*:

---

<sup>34</sup> A respeito da questão do “trabalho” em Nietzsche, indico: CHAVES, Ernani. “Estética, Ética e Política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche”. In: *Dissertatio*, UFPel [33], 2011, p. 173-187.

<sup>35</sup> *Ibid.*, parágrafo 4.

<sup>36</sup> *Ibid.*, parágrafo 5.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekink. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 6.

O Estado, de nascimento infame, é uma fonte contínua e fluida de fadiga para a maioria dos homens, em períodos que retornam constantemente, o archote devorador da espécie humana – e, no entanto, um som nos faz esquecer de nós mesmos, um grito de guerra que entusiasmou incontáveis feitos heróicos verdadeiros, talvez o objeto mais elevado e digno para a massa cega e egoísta, que só nos momentos mais monstruosos da vida do Estado tem a estranha expressão da grandeza em sua face!<sup>38</sup>

Ao final do texto, Nietzsche afirma que reconhece

[...] no conjunto da concepção do Estado platônico, o hieróglifo imenso de um ensinamento secreto da conexão entre Estado e gênio, que permanecerá sendo eternamente o que se deve interpretar em sua profundidade: o que pretendemos ter adivinhado de tal escrito secreto ficou dito nesse prefácio<sup>39</sup>.

Nietzsche afirma que no texto *O Estado Grego* procurou apresentar o que entende como a *essência* da política grega, a qual pode ser conhecida na interpretação do escrito de Platão intitulado *A República*. Na perspectiva nietzschiana: a hierarquia social proposta por Platão é resultante do entendimento grego a respeito da constituição do Estado; o filósofo como guia político da *República* ocupa o lugar e a função de um *sacerdote*, o qual professa a sabedoria retórica ensinada por Sócrates; o Rei-filósofo não possui as virtudes poéticas, por esse motivo (i) transforma a arte da poesia em discursos que visam o convencimento e (ii) transforma a música em marchas militares, modelando os artistas e as manifestações artísticas para *criarem* em prol da República, sob ameaça de expulsão do Estado. Para Nietzsche, *A República* de Platão revela a natureza da política grega, mas com os valores nômicos já transformados por Sócrates – os mesmos valores que levaram a idade trágica à decadência e inauguraram o jogo sedutor da dialética que motivou as mudanças que culminaram na modernidade.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, parágrafo 9.

<sup>39</sup> *Ibid.*

## Referências bibliográficas

### *Obras de Friedrich Nietzsche*

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

### *Obras complementares*

ALLISON, David B. *Reading The New Nietzsche: The birth of tragedy, The gay science, Thus spoke Zarathustra, On the genealogy of morals*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2001.

ARALDI, Clademir. “O gênio romântico no pensamento de Nietzsche”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, 6, p. 183-193, abr. 2009.

BURCKHARDT, Jakob. “The agonal age”. In: *The greeks and greek civilization*. New York: St. Martin’s Griffin, 1998.

- CAVALCANTI, Ana Hartmann. “Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche”. In: *Trans/Form/Ação*, 30(2), São Paulo, 2007.
- CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*, 9, 2000.
- CHAVES, Ernani. “Estética, Ética e Política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche”. In: *Dissertatio*, UFPel [33], 2011.
- DELBÓ, Adriana. “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 23, 2007.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HERÓDOTO. *História. Livro VI*. Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão. Portugal: Edições70, 2000.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KARASEK, Felipe Szyszka. “A noção de natureza nos escritos políticos do jovem Nietzsche”. In: *Estudos Nietzsche*, vol. 6, n.01, jan/jun. 2015.
- KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013.
- WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9, p. 177-180, 2005.

## 14. A transvaloração dos valores, em Nietzsche, e a profanação, em Agamben

Márcia Rosane Junges<sup>1</sup>

Com este trabalho<sup>2</sup> compartilhamos algumas investigações sobre as filosofias de Friedrich Nietzsche<sup>3</sup> e Giorgio Agamben em seus aspectos políticos. Neste espaço interessa-nos analisar acerca dos conceitos transvaloração dos valores e profanação, e refletir em que sentido estes são importantes para a compreensão das ideias de grande política e política que vem, respectivamente.

Em nosso horizonte de pesquisa está a crítica que ambos pensadores realizaram à democracia. No caso de Nietzsche aquela de modelo liberal, no século XIX; no caso de Agamben, a democracia de massas, em nossos dias.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo, RS, orientanda do Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz; professora nessa instituição. E-mail: mjunges@unisinos.br.

<sup>2</sup> Este artigo será publicado na edição 26 dos Cadernos de Filosofia Política da Universidade de São Paulo – USP. O texto foi apresentado no *Colóquio Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*, realizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel, bem como pelo Grupo de Estudos Nietzsche e Grupo de Estudos Foucault com apoio da Capes, em 7, 8 e 9 de outubro de 2015.

<sup>3</sup> Nas citações das obras de Friedrich Nietzsche nos referimos nos rodapés primeiramente à edição em alemão da *Kritische Studienausgabe* (KSA), mencionando a sigla da obra, ano da edição, página, aforismo e volume. Em seguida mencionamos a versão em língua portuguesa, referente à *Coleção Os Pensadores*, intitulada *Nietzsche. Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. A sigla GM se refere à obra *Zur Genealogie der Moral*, ao passo que a sigla JGB se reporta à obra *Jenseits von Gut und Böse*.

## A transvaloração dos valores

A pequena política reativa, expressão de uma mentalidade de rebanho, era apontada por Nietzsche como um dos sintomas do niilismo que ele diagnosticou em seu tempo e previa para os próximos séculos. Entre as bases desse fenômeno, o pensador alemão acentuava a disseminação dos valores do Cristianismo, transposto para o campo político através da democracia liberal como expressão do niilismo imperfeito. A grande política expressa um contradiscurso, formulada nesses termos na terceira fase da produção intelectual de Nietzsche. O crítico dinamarquês George Brandes, com quem Nietzsche se correspondeu, denominou essa concepção política como radicalismo aristocrático. Nesse aspecto é fundamental refletir sobre a transvaloração dos valores como possibilidade de criar condições para o surgimento de uma nova moral, de cunho aristocrático e agonístico, e que sedimentasse o surgimento da grande política.

Deve-se esclarecer desde logo que a política em si não é uma preocupação central para Nietzsche. Sua crítica fundamental se endereça à cultura niilista europeia, ressentida e vingativa, marcada pela compaixão, inclusive na política. Uma gestão econômica da sociedade, com a desvalorização da cultura e o governo de uma lógica utilitária são alvos de seu desagravo à política do *novecento*<sup>4</sup>. Nesse cenário, ao se referir aos tipos nobres como o além do homem, Nietzsche tensiona o espaço para um outro modelo político, no qual a cultura e novos valores como o autodomínio ocupam posição central. Essa ressalva é destacada por comentadores como Patrick Wotling, Thomas Brobjer e Keith Ansell Pearson.

Nietzsche retoma uma antiga compreensão da política, diferente daquela que temos desse fenômeno atualmente. A concepção de justiça que a fundamenta é aquela tributária de uma moral agonística, que privilegiava a hierarquização e a competição, e pelo embate entre inimigos respeitáveis. A justiça trágica<sup>5</sup> compreende o *agon* como fundamento último existencial, apondo à vida um caráter heroico, de autoconstrução e de luta pela autoafirmação.

---

<sup>4</sup> PEARSON. *Nietzsche como pensador político*, p. 53.

<sup>5</sup> MELO. *Nietzsche e a justiça*.

Sobretudo em *Aurora*, em *Para além do bem e do mal* e em *A genealogia da moral*, Nietzsche fala acerca de uma reversão dos valores, recuperando um primado da aristocracia grega trágica e do Renascimento, cuja moralidade não conhecia e não reconhecia a categoria cristã dos valores, respectivamente. A democracia liberal e o igualitarismo são doenças insufladas pelo Cristianismo, tidas pelo filósofo como nocivas, massificadoras e expressão do ressentimento do último homem. A grande política poderia ocupar o seu lugar, conduzida pelos aristocratas do espírito, os filósofos legisladores que, como acentua Bruce Detwiler, apenas indiretamente poderiam ser considerados líderes políticos, já que a política não era a preocupação primeira de Nietzsche, mas sim a cultura<sup>6</sup>. Uma política “revigorada” surgiria como consequência, sem estabelecer alianças com o sistema degenerado da pequena política e de uma democracia niveladora e reativa, própria dos espíritos de gravidade.

O projeto da transvaloração dos valores e da afirmação da vida enquanto vontade de poder repousam no âmago da filosofia de Nietzsche. Em *Para Além do Bem e do Mal*, o pensador questiona quais são nossos critérios para valorar algo, bem como quais eram os valores vigentes, o valor destes valores. Assim, criar novos valores é imperativo, mas algo que não é destinado a todos, mas tão somente aos fortes de espírito, e não para as ovelhas do rebanho que seguem a farsa democrática que o filósofo tanto deplora, junto da imprensa como uma das expressões da rebelião dos escravos na moral.

Além da crítica ao filisteísmo de uma política democrática em cuja forma histórica o Estado entra em decadência, Nietzsche denuncia o uso da cultura como um bem monetário. A pequena política das negociatas é compreendida como uma espécie de “loucura” que acomete grupos, partidos, povos e épocas, e a política dos Estados é apontada como uma política de mercador.

Contudo, mesmo que tenha tecido críticas severas à moral cristã e à democracia liberal de seu tempo, Nietzsche tem em mente o perspectivismo que norteia sua transvaloração dos valores<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> DETWILER. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*.

<sup>7</sup> VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 182

Deve-se ter sempre em mente que a pluralidade agonística própria do perspectivismo e condicionante da Grande Política, conflui para uma determinada espécie de vida que Nietzsche tem em vista, que por sua vez, difere e muito daquela espécie de vida produzida no contexto da pequena política, em que a igualdade e, conseqüentemente, a ausência de conflito entre perspectivas, produziria um homem do qual Nietzsche foi fatalmente contemporâneo<sup>8</sup>.

Porém, o filósofo deixa em aberto uma aporia para a reflexão política de seus escritos acerca da necessidade de que estratos sociais deveriam existir para que pudessem ser dadas as condições de cultivo dos homens nobres, daqueles que iriam assumir o comando dessa grande política transvalorada. O filósofo alerta para que sua fórmula de “para além do bem e do mal” não seja confundida com os defensores das ideias modernas<sup>9</sup>. Em sua compreensão, a moral europeia poderia ser classificada como uma moral de rebanho<sup>10</sup>, que deveria conviver ao lado de outras tantas morais, mas que termina por sobrepujar toda e qualquer outra iniciativa de valoração:

Contra uma tal “possibilidade”, contra um tal “deveriam”, defende-se, porém, essa moral, com todas as forças: ela diz teimosa e inexoravelmente: ‘Eu sou a própria moral mesma, e nada além disto é moral!’ – aliás, com o auxílio de uma religião que fazia a vontade dos mais sublimes apetites de animal-de-rebanho, e os adulava, chegou o ponto em que, mesmo nas instituições políticas e sociais, encontramos uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do cristão.<sup>11</sup>

Esse excesso de compaixão é típico de uma época democrática. Em sua concepção, o movimento democrático não passava de uma forma decadente de organização política, de mediocrização e desvalorização, embora haja obras nas quais essa crítica seja matizada, como no período intermediário, representado, sobretudo, por *Humano, demasiado humano*. Assim é que se põe a necessidade dos

---

<sup>8</sup> VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 182

<sup>9</sup> JGB, 1999, p. 62, 44, B5; BM, 1978, p. 275, 44.

<sup>10</sup> JGB, 1999, p. 124, 202, B5; BM, 1978, p. 281, 202.

<sup>11</sup> JGB, 1999, p. 124, 202, B5; BM, 1978, p. 281, 202.

filósofos legisladores, em quem depositava suas esperanças, donos de uma maneira de pensar aristocrática, e que admitiam a escravidão como condição necessária para uma cultura elevada, superior. A alma aristocrática, escreve Nietzsche, é aquela que tem respeito por si mesma, é capaz de determinar valores e não precisa de aprovação. É a alma que engendra o autodomínio, a superabundância e o transbordamento. O ressentimento, tão presente na moral dos escravos, quando surge entre os homens nobres, é de outra natureza e expõe a diferença entre a forma como tais tipos se posicionam frente à vida:

O próprio ressentimento do homem nobre, quando aparece nele, cumpre-se e esgota-se, com efeito, em uma reação de imediato, por isso não *envenena*: por outro lado, não aparece em inúmeros casos em que, em todos os fracos e impotentes, é inevitável. Não pode levar a sério por muito tempo seus inimigos, seus acidentes, mesmo seus *malefícios* – é um signo de naturezas fortes, plenas, em que há um excedente de força plástica, conformadora, regeneradora, e que também faz esquecer (...)<sup>12</sup>

Após diagnosticar o niilismo no qual a Europa se encontrava mergulhada, acometida de uma paralisia da vontade<sup>13</sup>, Nietzsche menciona a comédia da divisão do continente em pequenos Estados e ambições dinásticas e democráticas. Dessa forma, escreve, é chegado o fim do tempo da pequena política. A política massificada através da democracia liberal é colocada em questão. Então, sobre o solo composto pelos homens laboriosos, ovelhas úteis e domesticadas, vicejam os tipos nobres capazes de realizar a grande política a partir dessa transvaloração dos valores: o além do homem anunciado por Zaratustra.

Nota-se, a partir desses excertos, o quanto o projeto transvalorador de valores de Nietzsche possui nexos e consequências políticas que se imbricam ao longo de seus escritos. Como pondera Jorge Viesenteiner, a grande política é, ao mesmo tempo, integrante tanto do projeto genealógico, quanto do projeto de transvaloração dos valores<sup>14</sup>. Por outro lado, Thomas Brobjer alerta para duas

---

<sup>12</sup> GM, 1999, p. 273, 10, B5; GM, 1978, p. 302-303, 10.

<sup>13</sup> JGB, 1999, p. 146, 212 B5; BM, 1978, p. 284, 212.

<sup>14</sup> VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 16

compreensões da grande política: a primeira, de viés espiritual/cultural e que se refere à transvaloração dos valores, e a outra, mais tardia, ligada a um domínio fisiológico.

De toda sorte, para pensar as implicações políticas na filosofia de Nietzsche é preciso considerar a transvaloração dos valores como fundamento para romper com a degeneração e rebaixamento cristão que se disseminaram na política europeia de seu tempo através da democracia liberal, bem como estar ciente das aporias oriundas de seu radicalismo aristocrático.

### A profanação

A profanação é um dos fios condutores da obra de Giorgio Agamben. Quando formula essa categoria, menciona que as coisas, inclusive a política, devem ser retiradas do templo, porquanto foram afastadas do uso comum e assim estão inacessíveis e distantes de um significado que faça sentido às pessoas<sup>15</sup>. É preciso que tais coisas sejam profanadas, dessacralizadas, fazendo delas um novo uso. Nesse sentido, abre-se a possibilidade para uma resistência, para uma “nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser”<sup>16</sup>.

Seja nos totalitarismos ou nas democracias da modernidade, esse filósofo localiza a mesma matriz biopolítica constitutiva do poder soberano. A partir dessas premissas, é preciso retirar a assinatura de sacralidade que conserva as esferas de poder e instituições inacessíveis e assim restituir seu uso comum. De acordo com Ruiz,

“a secularização seria uma assinatura moderna que transferiu para dentro das instituições contemporâneas o aparato da sacralidade teológica sem modificar seu sentido originário, ou seja, a separação das coisas, pessoas ou instituições do alcance das pessoas comuns. A tese de Agamben mostraria que o objetivo formal da secularização era tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, apagando o caráter de

---

<sup>15</sup> RUIZ. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*, s/p.

<sup>16</sup> AGAMBEN. *Profanações*, p. 8-9

inatingíveis com que a marca da sacralidade as revestia. Ao sacralizar a monarquia ou os estamentos sociais, por exemplo, a soberania e a estrutura social ficam fora do alcance do poder do povo”<sup>17</sup>.

Ruiz explica que a sacralização funciona como um dispositivo que opera uma ruptura entre a realidade do poder das pessoas:

A sacralização do real tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança<sup>18</sup>.

Para Agamben, o objetivo da secularização em aproximar a realidade e a política não se concretizou. Isso porque tal processo “manteve intacto o dispositivo da sacralidade dentro das instituições, só que agora de forma secular”<sup>19</sup>. Ruiz acentua que “uma das principais características do sagrado é que aquilo que é declarado sacro fica imediatamente retirado do uso comum e passa a pertencer a uma outra esfera (sagrada) inacessível para as pessoas comuns”<sup>20</sup>. O sagrado é acessível somente às pessoas “adequadas” ou devidamente preparadas, caso dos sacerdotes e dos tecnocratas, respectivamente. A hipótese de Agamben

“é que a secularização transferiu, na forma de assinatura, os dispositivos da sacralidade para dentro das instituições modernas: Estado, mercado, lei, autoridade, etc., aparecem como entidades secularizadas, porém a secularização lhes conferiu uma espécie de natureza própria, uma essência natural a partir da qual estas instituições, agora secularizadas, parecem ter leis próprias e normas inerentes à sua essência”<sup>21</sup>.

Naturalizadas, as instituições modernas conservam uma “transcendentalidade que nada mais é do que a continuidade da velha assinatura do sagrado”<sup>22</sup>. Quando isso ocorre, elas mantêm seu

---

<sup>17</sup> RUIZ. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*, s/p.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s/p.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s/p.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s/p.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s/p.

<sup>22</sup> RUIZ. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*, s/p.

“caráter de inacessibilidade para as pessoas comuns do povo. O naturalismo próprio de certa secularização moderna propicia a continuidade da assinatura do distanciamento entre o povo e muitas instituições”<sup>23</sup>.

Conceito romano, profanar pressupõe a existência do sagrado (*sacer*), e seu objetivo é libertá-lo. Todavia, não se pode reivindicar um retorno simples ao uso antigo daquilo que foi metaforicamente retirado do templo, mas um novo uso. Para tal, é fundamental que se compreenda o conceito aristotélico de potência, que Agamben retoma como potência do não<sup>24</sup>. Tal prerrogativa, na política do nosso tempo, em democracias neoliberais cooptadas pela hegemonia econômica por sobre a política, pode ser a chave para um novo agir a fim de “profanar o improfanável”. Assim, há que se pensar uma nova forma-de-vida, em uma vida que dê a si própria a sua forma e a sua regra. Portanto, profanar tem um sentido iminentemente político em Agamben, porquanto essas novas formas-de-vida possam romper com um ditame econômico e jurídico que norteia a vida em sociedade.

Tal iniciativa de rompimento, ou de profanação, para nos atermos à ideia agambeniana, pode ser localizada entre os franciscanos na querela eclesial vivida quanto ao uso e à propriedade<sup>25</sup>, no século XIII. Usar algo, sem ser efetivamente seu proprietário, como os religiosos dessa ordem propunham, para escândalo da Igreja, era algo extremamente transgressor. Em nossos dias tal concepção continua sendo “ameaçadora”, sobretudo porque ter está ligado decisivamente ao consumo e à alimentação ininterrupta da engrenagem neoliberal. Assim, a decisão dos franciscanos acerca da propriedade é profanadora, pois a dessacraliza do patamar no qual a Modernidade a colocou.

Em Agamben, frente à vida nua e aos dispositivos biopolíticos de normalidade aos quais estamos submetidos, profanar é o ato político supremo. É a potência do não que se apresenta em uma política que não seja mais aquela abalizada pelo direito e pela economia como seus garantidores de efetividade. Em uma tradição que retoma a filosofia em relação com a forma de vida, Agamben trilha caminho contíguo ao de Michel Foucault e Pierre Hadot,

---

<sup>23</sup> Ibid., s/p.

<sup>24</sup> AGAMBEN. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*

<sup>25</sup> AGAMBEN. *Profanações*, p. 11

recuperando essa vinculação que foi sendo deixada de lado na tradição filosófica.

Porém, Agamben percorre caminho diverso desses dois autores ao realizar uma arqueogenealogia no monacato cristão em sua relação com a norma como uma forma-de-vida na qual o sujeito deve criar sua norma-de-vida sem submeter-se a uma norma preestabelecida. Com isso, o sujeito inaugura uma forma-de-vida que é sua própria norma de viver, reagindo à submissão da *bios* à *zoé*, desativando os dispositivos que não cessam de produzir vida nua.

A partir deste cenário, a filosofia de Agamben, sobretudo na última parte do projeto *Homo Sacer*, com as obras *Altíssima pobreza*, *Opus dei* e *O uso dos corpos*, se propõe a oferecer vislumbres de linhas de fuga possíveis, nas quais a ética como prática de vida funcione como alternativa ao pesado jugo dos dispositivos biopolíticos de controle aos quais estamos submetidos objetiva ou subjetivamente. Tal reflexão oferece possibilidades de se pensar uma nova política, ou a política que vem, como o filósofo italiano menciona. A partícula “que vem” não é senão uma brecha nesse cenário catastrófico. Um “que vem” que pode ser um “agora”, expresso por uma inconformidade e rompimento com o sistema por meio de uma vida que cria a sua própria norma. Para Agamben,

o pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus ‘direitos’, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem<sup>26</sup>.

No ensaio *Para além dos direitos do homem*, Agamben sugere que, caso se queira assumir as tarefas que se colocam como novos desafios em nosso tempo, talvez seja necessário deixar de lado conceitos centrais “com os quais até o momento representamos os

---

<sup>26</sup> AGAMBEN. *Meios sem fim. Notas sobre a política*, p. 20-21

sujeitos do político”<sup>27</sup>. É o caso dos conceitos de homem e o cidadão com seus direitos, o povo soberano, o trabalhador. Assim, faz-se necessário reconstruir toda a filosofia política tendo como elemento norteador a figura do refugiado, fazendo com o que o Estado-nação repense a categoria da natividade e do nascimento como fundamento da soberania<sup>28</sup>. A advertência de Agamben é enfática:

Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens<sup>29</sup>.

No escrito *O que é um povo?* o filósofo define as categorias da miséria e da exclusão como iminentemente políticas. Para ele, “todo o economicismo e o ‘socialismo’ que parecem dominar a política moderna têm, na realidade, um significado político, aliás, *biopolítico*”<sup>30</sup>. É nesse sentido que Agamben delinea mais especificamente a sua política que vem como não mais “a luta pela conquista ou pelo controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos sociais, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade) disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal”<sup>31</sup>. Os protagonistas dessa política são personificados pela “singularidade qualquer, que quer se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e que recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, é o novo protagonista, nem subjetivo nem socialmente consistente, da política que vem”<sup>32</sup>.

### Alinhamentos

Tendo no horizonte as diferenças e a peculiaridade do pensamento de Nietzsche e Agamben, notamos que ambos os filósofos

---

<sup>27</sup> AGAMBEN. *Meios sem fim. Notas sobre a política*, p. 24

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 85

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 86

apontam para a necessidade de uma outra política. No século XIX Nietzsche já alertava para o nivelamento por baixo promovido pela democracia liberal, cuja prerrogativa fundamental era dar direitos iguais a todos. Como demonstramos, essa crítica estava baseada naquilo que o pensador acreditava ser uma transposição da moral judaico-cristã para o escopo da arena política. Para Oswaldo Giacoia, trata-se de um “projeto civilizatório”, expressão do niilismo imperfeito ao efetivar no mais alto grau a dinâmica niilista de isolamento, negação e extermínio das diferenças através da igualdade como princípio norteador<sup>33</sup>.

Atualmente, Agamben aponta para as limitações de um sistema massificado que se diz democrático, mas que não consegue sê-lo efetivamente e encontra-se evado de contradições e mal disfarçado de totalitarismo. A cooptação da política pela economia, pelo direito e por um sem número de dispositivos aponta para o enfraquecimento e esvaziamento a que as democracias se encontram submetidas.

Se a crítica nietzschiana ao apequenamento e à mediocrização dos valores nos parece adequada porque detecta o vazio e a banalização da política como expressões de uma cultura decadente e que precisa de reabilitação através de uma aristocracia “do espírito”, a transvaloração dos valores que a fundamenta é um desafio numa sociedade que se diz secular, mas que continua a ser influenciada de modo profundo pela matriz judaico-cristã em seus mais diversos aspectos.

Outro ponto nevralgico da compreensão nietzschiana da política é sua concepção de hierarquia, fundamentada no radicalismo aristocrático, como demonstra Bruce Detwiller. Evidentemente, isso não pressupõe uma política de opressão e assujeitamento. Conforme pontua Maudemarie Clark, o aristocratismo nietzschiano não significa, necessariamente, uma rejeição completa à democracia, mas aponta para sua revitalização. Lawrence Hatab sustenta que é possível, inclusive, tecer uma sustentação a esse sistema político a partir do pensamento do filósofo alemão<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> VIESENTEINER, p. 61

<sup>34</sup> A esse respeito, é elucidativa a obra HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

Por outro lado, pensando ainda na herança cristã como base das sociedades ocidentais, como muito oportunamente Agamben expõe, é certo que a política precisa ser profanada, uma vez que a assinatura da sacralidade que a retira do uso comum a torna inacessível. Dessa forma, refletindo no diagnóstico agambeniano, nos parece importante compreender a profanação do espaço da política, repensando-a a luz de eventos que colocam nossas democracias em crise: a aplicação do estado de exceção como técnica de governo, a existência do *homo sacer* em suas mais diferentes variações, com a fantasmagoria de uma inclusão política democrática e de garantia de direitos humanos que têm validade muitas vezes apenas nos documentos. De modo emblemático, Agamben escreve que “não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa fabricação maciça de miséria humana”<sup>35</sup>.

A crise como motor interno e ininterrupto do capitalismo e o estado de exceção formam a estrutura normal do poder político. O filósofo alerta para a “organização democrático-espetacular-mundial”<sup>36</sup> que periga tornar-se a pior tirania que já houve na humanidade, quando é praticamente impossível apresentar resistência e dissenso. Ao criticar o fato de que a democracia foi incapaz de proteger a vida humana, Agamben escreve que estar ciente dessa aporia

não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia ter triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços<sup>37</sup>.

Assim, pensar uma nova forma de vida, numa existência que dê a si própria a sua forma e a sua regra é o desafio que temos pela frente no agon democrático. Profanar a política em seu modelo democrático e, em certa medida, transvalorar seus valores, revitalizando-a,

---

<sup>35</sup> AGAMBEN. *Meios sem fim. Notas sobre a política*, p. 120

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>37</sup> AGAMBEN. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 17

rompendo com um modelo enfraquecido cerceado por dispositivos como o econômico apresenta-se como a tarefa hercúlea das próximas gerações.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_, Giorgio. Trad. Selvino José Assmann. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARALDI, Clademir. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo; Ijuí: Discurso; Editora UNIJUÍ, 2004.

COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988, Neuauflage 1999, 15 Bänden.

DETWILER, Bruce. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. (Os Pensadores). *Nietzsche. Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PEARSON. Keith Ansell. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*. Revista IHU On-Line, ed. 414, 15-04-2013, disponível em <http://bit.ly/1NaW8pH>, acesso em 29/10/2015.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

