



Editora
UFPel

Clademir Luís Araldi

Nietzsche, Foucault e a Arte de Viver



DISSERTATIO
FILOSOFIA

NIETZSCHE, FOUCAULT E A ARTE DE VIVER

Série Dissertatio Filosofia

NIETZSCHE, FOUCAULT E A ARTE DE VIVER

Clademir Luís Araldi



REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelar José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoze Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino

Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX

Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia

Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Streffling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação

Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:

wp.ufpel.edu.br/nepfil

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2020**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográfica e gramatical foram realizadas pelo próprio autor.

Segunda publicação em 2020 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Nietzsche, Foucault e a arte de viver.
[recurso eletrônico] Autor: Clademir Luís Araldi – Pelotas: NEPFIL Online,
2020.
126 p. - (Série Dissertatio Filosofia).
Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-17-1

1. Nietzsche. 2. Foucault 3. Arte de viver I. Araldi, Clademir Luís.

COD 100



Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Apresentação	08
Capítulo 1 – A Arte de Viver no jovem Nietzsche	11
Capítulo 2 – A Arte de Viver de Heráclito e de Sócrates	27
Capítulo 3 – Foucault: relações de poder e Genealogias das artes de viver	40
Capítulo 4 – O cuidado de si e a arte epicurista do espírito livre nietzschiano	51
Capítulo 5 – Foucault e a arte de viver estoica	66
Capítulo 6 – Foucault, o cinismo e a coragem da verdade	81
Capítulo 7 – A retomada do cinismo por Foucault e Nietzsche	93
Capítulo 8 – Conclusões acerca da arte de viver em Nietzsche e Foucault	108

Apresentação

É necessário construir uma arte de viver?

Desde muitos séculos atrás os seres humanos, notadamente os filósofos, afirmaram a importância de possuir uma “arte de viver”. Há respostas bem diferentes sobre o que torna a vida feliz, sobre o que é uma vida bem-lograda. Nunca se fala e se busca tanto a felicidade como em nossos dias. Mas também nunca se viveu uma onda de decepções, infelicidades, infortúnios, suicídios, depressão e ansiedade como em nossos tempos, tão ansiosos por encontrar logo satisfações fáceis e fugazes. Que importância possui a “arte de viver” no início do século XXI? Por que tratar do modo de ser de cada um de nós é algo inquietante?

A primeira resposta à pergunta se é preciso, em nossos dias, que cada um de nós tenha uma arte de viver é: inevitavelmente, nós construímos uma arte de viver. Qualquer decisão que tomamos, seja por aceitar passivamente os eventos externos, seja por assumir ativamente a condução da vida, já implica em construir uma arte de viver. É nesse sentido que ponderou Zygmunt Bauman, em sua obra *A arte da vida* (2009):

A afirmação “a vida é uma obra de arte” não é um postulado ou advertência (do tipo “tente tornar sua vida bela, harmoniosa, sensata e cheia de significado – tal como os pintores tentam fazer suas pinturas, ou os músicos suas composições”), mas uma declaração de um fato. A vida não pode deixar de ser uma obra de arte se é uma vida humana – a vida de um ser dotado de vontade e liberdade de escolha (BAUMAN, 2009, p.72).

Assim, é inevitável que cada um de nós assuma a tarefa de construir sua própria arte de viver. Não é uma tarefa voltada para a existência excepcional dos gênios artísticos e literários. Mas é uma tarefa a ser assumida na vida cotidiana, na relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo à nossa volta.

Mesmo que seja inevitável, temos de admitir que é muito difícil construir um modo de vida próprio atualmente. Isso porque as imposições do mundo da vida e do trabalho, a rotina, os compromissos, as normas e as obrigações, parecem reduzir a margem de liberdade a quase nada. Mas é justamente face a esses desafios, face ao fato indubitável de que temos tantas limitações e deveres em torno de nós, que a filosofia pode nos dar indicações de como é possível abrir um espaço para novas

experiências de vida, que possam transformar nossa existência. Com um esforço contínuo, com cuidado e trabalho sobre si mesmo!

A proposta destes textos não é fornecer receitas prontas, ao modo de um manual de autoajuda, para pessoas que querem encontrar logo sentidos para sua existência. Proponho a análise de dois filósofos que se debruçaram sobre a forma de vida filosófica. Em outras palavras, sobre como é possível construir filosoficamente artes de viver. São eles: Nietzsche e Foucault.

Começaremos com os esforços do jovem Nietzsche para construir uma arte de viver. Nietzsche fez várias tentativas artísticas, literárias e musicais, concentrando as energias criativas próprias da juventude para construir um modo de viver singular. O caráter filosófico próprio dessa forma de vida estaria justamente na ligação da arte com o pensamento trágico. É por isso que Nietzsche valoriza tanto Heráclito como modelo de pensador solitário e trágico. Mas na senda do pensador Nietzsche aparece Sócrates como um tipo marcante que introduz um modo singular de vida filosófica. Essa valorização do modo de viver e de pensar de Sócrates aproxima Foucault e o Nietzsche do período da filosofia do espírito livre (tema do segundo capítulo). O novo modo de viver socrático inauguraria novas perspectivas éticas e estéticas para a vida humana.

Foucault valoriza Sócrates e a ética antiga nos últimos anos de seu pensamento. Com *A história da sexualidade* (II e III) e com *A hermenêutica do sujeito*, o pensador francês desloca o foco de investigação dos métodos arqueológico e genealógico. O sujeito não é mais tratado como um mero efeito da rede de poderes vigentes na sociedade. Ao estabelecer novas relações entre o sujeito e a verdade, Foucault considera que o sujeito pode abrir espaços de liberdade a partir de si mesmo, estabelecendo novas relações de poder no sentido do cuidado de si e da estetização da existência.

Na época em que se dedica à filosofia do espírito livre (a partir de *Humano, demasiado humano*), Nietzsche constrói uma nova arte de viver, liberta das formas ético-políticas tradicionais. Os modos ascéticos, estéticos e éticos do espírito livre nietzschiano têm inspiração em Epicuro, visto como o inventor de um modo de filosofar único. Essa seria a base para uma nova ética do cuidado de si no horizonte da modernidade, tema do cap. IV. Nesse ponto, constatamos diferentes interesses éticos em Foucault e em Nietzsche. Ao retornar às práticas de si no período clássico, helenístico e romano, Foucault se concentrou mais nos estoicos e nos cínicos. À diferença de Nietzsche, que recorreu a Epicuro para reconstruir a arte de viver em sua

vida e em seu tempo. Entretanto, como analisaremos no capítulo V, para ambos os pensadores só faz sentido recorrer aos epicuristas, cínicos e estoicos se for possível, de algum modo, recriar esses elementos da arte da vida em nosso próprio tempo.

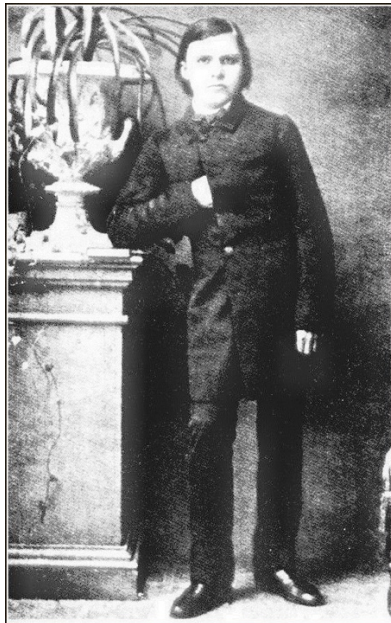
Foucault se tornou sempre mais cético em relação à preocupação dos estoicos em universalizar a moral. Pois essa tendência à universalização, tão criticada também por Nietzsche, comprometeria o núcleo afirmativo da ética do cuidado de si dos estoicos. Incansável na busca por novas artes de viver na imanência do mundo, Foucault recorre aos cínicos, principalmente a Diógenes (tema do cap. VI). A radicalidade do modo de vida dos cínicos, sua coragem para a verdade, seria uma forma mais significativa de ética do cuidado de si, por meio da provocação e do escândalo. No cap. VII, aprofundaremos justamente a ênfase de Foucault na parresia (franco falar, coragem da verdade) de Sócrates e dos cínicos antigos. De modo original, o pensador francês propôs um outro movimento histórico para a filosofia, a partir da parresia. Sem dúvida, a insistência (quicá exagerada) em ligar a parresia dos cínicos com a ética do cuidado de si terá implicações fortes para a construção de uma nova arte de viver. É também o que afasta Foucault de Nietzsche, que reconhece nos cínicos uma forma de vida escandalosa e crítica da sociedade, mas se volta aos epicuristas para fomentar a arte de viver do espírito livre.

Com essas investigações e desafios apresento, enfim, indicações para a construção de novas artes de viver em nosso tempo. São muitos os obstáculos com que nos deparamos para a estetização da existência. Nietzsche e Foucault são filósofos que nos encorajam a essa busca, porque seus pensamentos são desafiadores, instrutivos e promissores. E também porque apontam para caminhos possíveis de serem trilhados, para quem busca na filosofia recursos para construir seus próprios modos de vida éticos e estéticos.

1

A Arte de viver no jovem Nietzsche

Nietzsche se dedicou desde a infância para construir sua própria arte de viver. A partir da adolescência, ele se agarrou fortemente à filosofia, à ciência da filologia, à música e à literatura, para construir seu modo de vida. Por isso, a trajetória da vida desse pensador alemão é valiosa. Porque nos mostra que foi e é ainda possível ampliar o campo da ação livre, por meio de pensamentos, imagens e símbolos, em torno dos quais as decisões, os hábitos e os sentimentos podem harmonizar-se no interior do sujeito que cuida de si mesmo.



Friedrich Nietzsche, com 17 anos (1861).

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

O jovem pensador Nietzsche fez vários ensaios, por meio da escrita, com a marca do entusiasmo, da melancolia, da reflexão e da inquietação juvenil. Com as energias criativas próprias da juventude, ele escreveu poemas, textos, cartas e ensaios, procurando construir uma arte de viver singular. Para atingir essa liberdade, contudo, ele dedicou os longos anos de estudante para “venerar, obedecer e aprender melhor que qualquer um”¹. A escrita envolve tanto uma dimensão prática (é askesis, exercício sobre si mesmo) quanto reflexiva. Esses ensaios não são apenas etapas preparatórias para o pensamento maduro, mas são tentativas sérias desse jovem pensador de expressar e dar conta de questões significativas da existência humana, e de sua própria existência. A perspectiva com que adentramos nos seus ensaios juvenis é a da sua aspiração por moldar em si mesmo uma forma de existência mais elevada, à luz do gênio.

É preciso ressaltar a seriedade e firmeza com que o estudante de filologia clássica considera o que há de mais próprio em sua juventude: até os 24 anos (1868), ele teria vivido o mais importante de sua vida, esforçando-se desde então para engendrar um modo próprio de vida e de pensamento. O ‘sagrado’ de sua juventude seria a abertura desse caminho, em que um novo tipo de vida seria lentamente formado. Essa relação de cuidado de si e de trabalho sobre si foi ameaçada pelas resistências impostas pelo mundo e pela própria idade adulta. Como transparece em duas passagens marcantes de suas obras tardias.

No “Canto do túmulo”, de Assim falava Zaratustra, ele exclama consternado através de seu Zaratustra, personagem que também encarna uma nova arte de viver, em sua individualidade única:

¹ Fragmento póstumo FP 26(47) – verão – outono de 1884. Utilizaremos as seguintes abreviaturas para as obras de Nietzsche: NT para *O nascimento da tragédia*; FT para *A filosofia na época trágica dos gregos*; HH para *Humano, demasiado humano*. OS para *Miscelânea de opiniões e sentenças* (HH II); AS para *O andarilho e sua sombra* (HH II); A para *Aurora*; GC para *A gaia ciência*; ZA para *Assim falou Zaratustra*, BM para *Além do bem e do mal*; GM para *Genealogia da moral*; CI para *Crepúsculo dos Ídolos*; AC para *O Anticristo* e EH para *Ecce homo*. Os *Fragmentos Póstumos* (FP) serão citados conforme a convenção proposta pela edição crítica G. Colli e M. Montinari: NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1988, 15 volumes.

Oh vós, visões e aparições da minha juventude! Oh vós todos, olhares amorosos, momentos divinos! Como me morrestes tão depressa! Rememoro-vos, hoje, como meus mortos.”²

E no final de *Para além de bem e mal*, ele próprio responde à pergunta: o que se pode escrever e pintar?, com a evocação da manhã de sua vida:

Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder seu aroma! (...) Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas! Apenas para sua tarde eu tenho cores, meus pensamentos escritos e pintados, muitas cores talvez (...) – mas com isso ninguém adivinhará como eram vocês em sua manhã, vocês, imprevistas centelhas e prodígios de minha solidão, vocês, velhos e amados – maus pensamentos!”³

É em sua juventude solitária e nostálgica que estariam a vivacidade e o vigor de seus pensamentos. E ainda mais de suas vivências mais inesquecíveis. A descoberta de Schopenhauer pode ser vista apenas como veneração por um filósofo ilustre? A amizade com Wagner, apenas a admiração e respeito pelo venerável músico dramático? Recordemos uma vivência, do final de ano de 1870, que Nietzsche passou com a família Wagner, em Tribschen. O jovem professor presenteia Wagner com a gravura “Cavaleiro, Morte, Diabo”, de A. Dürer, a qual considera símbolo da seriedade da vida “germânica”. A Cosima, o texto “Nascimento do pensamento trágico”. Nesses dias são tocados trechos do drama musical *Tristan und Isolde*, que muito comovem Nietzsche⁴.

² ZA, II, *O canto do túmulo*.

³ BM, 296.

⁴ Na noite do dia 27 de dezembro, junto com Cosima e Richard Wagner, eles leem “O pote dourado”, de E.T.A. Hoffmann. Cosima chama Wagner de arquivista Lindhorst, ao que Wagner revida, chamando Cosima de Feuerilie, e Nietzsche de estudante Anselmo. Nietzsche jamais menosprezou a atmosfera de encantamento e acolhimento, de modo semelhante à criada por Hoffmann nesse seu romance, em que o estudante Anselmo encarna o tipo do sonhador romântico, ingênuo e entusiasmado – pela arte e pelo amor. Cf. Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*, p. 235.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver



Albrecht Dürer, Ritter, Tod, Teufel (1513).

Sabemos que nesses anos de busca e de ensaio (1861 – 1871) Nietzsche não ousou explicitamente chamar a si mesmo de “gênio”. Schopenhauer e Wagner, sobretudo, recebem essa denominação. A tarefa enorme de criar o gênio permite reunir as principais questões desse período: i) a nova relação entre arte e filosofia e ii) a construção da “religião” da arte. Na primeira questão estão implicados aspectos teóricos e pessoais de Nietzsche, seu envolvimento apaixonado com a música, sua preparação e ocupação ‘acadêmico-profissional’ com a filologia clássica e seu desejo

veemente de ingressar no universo da filosofia, através da arte. A metafísica de artista, que ele aperfeiçoa entre os anos 1869 e 1871, está vinculada ao Romantismo, sobretudo ao romantismo tardio de Schopenhauer e Wagner. A filosofia compreendida como arte: eis o primeiro cume atingido pelo pensador Nietzsche em O nascimento da tragédia. Importa-nos mostrar como seu pensamento estetizante da juventude está intimamente ligado ao projeto de construir uma nova forma de viver, através da arte e do conhecimento trágico.

1. As marcas da infância e da adolescência

O que mais chama a atenção na infância de Nietzsche é a seriedade com que ele encara a si mesmo, os eventos, mesmo as brincadeiras infantis. A morte do pai e do irmão, Joseph marcaram decisivamente sua vida posterior, de modo a ressaltar ainda mais os traços contemplativos e melancólicos de seu caráter. Exemplo disso é que o pequeno Fritz, como era chamado, gostava mais de escrever livrinhos sobre as brincadeiras, do que propriamente brincar com outras crianças. A seriedade se revela – de modo até cômico – numa saída da escola em Naumburg. Como chovia forte, os alunos saíram todos correndo para casa. Com exceção de Fritzchen (assim o chamava sua mãe), que continuava caminhando tranquilamente, mesmo depois da insistência da mãe, para que se apressasse. Às censuras da mãe, ele respondeu que o regulamento da escola proibia as crianças de saírem correndo após as aulas!⁵

Sem dúvida, o ingresso em Schulpforta, em 1858, foi experimentado também como uma libertação do mundo tão estreito e seguro de seu lar materno. Até os 14 anos, Nietzsche vivia um tanto isolado e solitário, seja na escola ou em casa. Com nove anos, já despertara sua paixão pela música. Em Pforta, o interesse pela música (e pela arte como um todo) estabelecerá a tensão que perpassará todos os anos juvenis, a saber, entre o ímpeto da criação artístico-genial e o rigor metodológico exigido pelas ciências. Esses anos, principalmente 1862 e 1863, foram marcados por incertezas, esperanças, desilusões, e pela nostalgia da morte. Ele escreve, em 1862, na abertura do poema “Entflohn die holden Träume” (“Fugiram os sonhos encantadores”): “Prefiro o passado ao presente, mas creio num futuro melhor”. Logo em seguida, contudo, ele expressa:

⁵ Cf. JANZ, Friedrich Nietzsche, vol. I, p. 47.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

Fugiram os sonhos encantadores,
Fugiu o passado,
O presente é horripilante,
O futuro, sombrio e distante⁶



Schulpforta. Foto de Clademir Araldi (setembro de 2007)

Devemos nos precaver com as declarações do Nietzsche maduro acerca de sua saúde, como, p. ex., aquela em que diz que apesar de seus estados doentios, ele era no fundo sadio⁷. De qualquer modo, a experiência e a reflexão sobre a doença (incluída a loucura) são decisivas para a sua filosofia e arte de viver. Já em 1856 começam as dores nos olhos (oriundas da miopia) e as dores de cabeça. Em 1861 e 1862, ele permanece vários dias em recuperação na enfermaria de Pforta, devido a

⁶ Frühe Schriften, vol. II, p. 68-69. Confira também o poema “Jetzt und ehedem”, de abril de 1863 (ibid., p. 189-192), em que ele questiona o sentido de sua vida, e se lamenta pela dor, melancolia e insuficiência, que oprimiam seu coração e obscureciam seu tempo.

⁷ Cf. EH. *Por que sou tão sábio*, 2.

dores de cabeça (4 a 6 de novembro de 1861; 4 a 13 de fevereiro de 1862), catarro (28 a 30 de outubro de 1861; 24 a 29 de março de 1862; 17 a 24 de junho de 1862), reumatismo (24 a 28 de novembro de 1862). Em poucas semanas teve que se retirar da guerra franco-prussiana (1870), em que servia como enfermeiro, devido à difteria e disenteria. Apesar de sua obstinação em suplantar os “estados doentios”, é necessário que perguntemos: o que essa experiência da doença trouxe para o pensamento de Nietzsche? E o que se perdeu com ela? Arriscamos uma primeira resposta: o ganho maior com a doença foi o cuidado voltado para si mesmo, para a importância da alimentação, dos hábitos, dos exercícios físicos (caminhadas) e das atividades mentais, principalmente, como a dedicação disciplinada para a música, para a literatura e para a filosofia.

2. Arte e filosofia

Nietzsche continua isolado no internato de Pforta, apesar de encontrar alguns amigos, aos quais apresenta composições musicais e poéticas, e com os quais discute textos por eles escritos, na pequena agremiação Germania. A “Carta a um amigo, na qual lhe recomendo a leitura de meu poeta preferido”, mostra o quanto o jovem aluno se sente isolado e incompreendido por seus “amigos” e professores. Ela revela a atmosfera ‘romântica’ de sua época de *Gymnasium*⁸, assim como sua atração pelo destino e pelo *pathos* do “infeliz poeta” Hölderlin. Hyperion e Empédocles são vistos como dois tipos elevados de homem, que Hölderlin, o ‘monge grego’, constrói de modo genial.

Empédocles, ao desprezar os homens e sentir nojo da realidade, eleva-se a alturas ‘divinas’, morrendo por esse desprezo e por seu orgulho. Ele é o protótipo da morte trágica, à qual Nietzsche, mais de vinte anos depois, projeta em Zaratustra, mas não leva a cabo. Já Hyperion é a figura da incompletude, da ânsia sempre insatisfeita pela Grécia, pela pátria mítica. Para o jovem Nietzsche, essa prosa (Hyperion) é uma música, entremeada de “dissonâncias dolorosas”: nela, Hölderlin falaria de si mesmo, de sua melancolia e desejo de repouso, predizendo sua loucura de muitos anos.

⁸ Nietzsche cursou o liceu (*Gymnasium*) em Schulpforta, internato prussiano de elite, próximo a Naumburg, do início de outubro de 1858 a 7 de setembro de 1864.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

Quando fala do vínculo do gênio melancólico de Hölderlin com a loucura, o jovem estudante fala de si mesmo, de seus temores, de seu *pathos* melancólico.



Albrecht Dürer, Melancholia I (1514)

O final de 1861 e o início de 1862 são para ele muito conturbados. Oscila entre um elevado amor próprio e um desprezo profundo de si mesmo⁹. Os poemas dramáticos de Byron poderiam lançar uma luz nessas trevas da juventude, nostálgica e melancólica. O próprio Lord Byron tornou-se o super-homem (*Übermensch*), por sua postura decidida de transformar sua vida em obra de arte. Novamente, o tema do

⁹ Cf. JANZ, Nietzsche, vol. I, p. 97.

pessimismo: Byron encarna o mal du siècle, o herói solitário, andarilho com inquietações demoníacas, e desenvolve do modo “mais genial” a poesia da dor do mundo. Com Byron, o jovem Nietzsche separa radicalmente o gênio em relação homem comum, preso às rotinas; a mitologização alcançada pela arte permitiria fugir da realidade cotidiana. O que é mais romântico do que esse lirismo, essa concentração do poeta sobre seu próprio ego esfacelado e múltiplo? Com isso, notamos que o jovem Nietzsche já era pessimista antes mesmo de conhecer o pensamento de Schopenhauer – e via traços sombrios mesmo naquilo que o mundo e seus anos de infância tinham de mais sublime e radiante. Esses traços nostálgicos e sombrios, no entanto, são assumidos como inerentes ao seu próprio destino, de ser solitário e de exceção.

A ciência e a história poderiam ser contrapesos ao “pessimismo ilimitado”, que ele percebe em poetas modernos, na Antiguidade grega e em si mesmo. *Fatum und Geschichte* (Destino e história, 1862), um dos primeiros ensaios filosóficos nietzschianos, é uma tentativa de limitar o poder do acaso e do destino cego, para garantir o espaço de afirmação da liberdade humana. Apesar da audácia em questionar a existência de Deus, a imortalidade da alma, a evolução moral da humanidade, a ‘solução’ apresentada é de cunho idealista: a vontade livre (espírito) e o fatum se condicionam reciprocamente: a “vontade livre nada mais é do que a potência mais alta do fatum”.¹⁰

O jovem que compõe músicas, poemas, dedica-se também às implicações da ciência na vida humana. Diante das inquietações causadas pelo darwinismo, segundo as quais todas as capacidades humanas evoluíram da natureza animal, Nietzsche se apegava ainda a perspectivas idealistas, como a de F. A. Lange, na História do materialismo.

A grande questão que se impunha ao jovem Nietzsche era a de escolher entre Deus e o mundo¹¹. Sua decisão pelo mundo o atraiu para os gregos, para a visão trágica do mundo. Nos anos subsequentes, a questão mais séria é a de saber se ciência e arte se excluem mutuamente. Não se tratava apenas de estabelecer a difícil relação entre ciência (filologia) e arte. A pergunta mais angustiante era: é necessário escolher um desses dois caminhos?

¹⁰ *Fatum und Geschichte*. Frühe Schriften. Org. por Hans Joachim Mette. Vol. II, p. 54-63.

¹¹ Cf. Minha vida, 18 de setembro de 1863. Apud JANZ, op. cit., p. 104.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

Como Nietzsche chegou à filologia? Como ele admite nas anotações autobiográficas, foi devido ao “amor entusiasmado pela antiguidade”¹². Mas foi também a necessidade de buscar na objetividade da ciência “o contrapeso ao caos das sensações artísticas”. O esboço autobiográfico de 1868 é bem elucidativo. O jovem admite que ele próprio assumiu a responsabilidade pela sua educação, na falta de um guia paterno. Em Pforta ele foi um fiel cumpridor das regras e deveres. Mas, o que é decisivo, nessa “disciplina uniformizada”, ele salvou suas inclinações mais íntimas: o “culto secreto de certas artes” (da música, da poesia) e o impulso incontido por um ‘saber universal’. Entre as suas inclinações mais íntimas está a consciência (talvez a ilusão) de ser um tipo excepcional, cujo centro vivo deveria ser moldado tanto pela via da criação artística, quanto pelo exercício do método científico, pela autodisciplina e controle do imaginário que ele possibilitaria. Entretanto, ele não encontra solução definitiva, e admite nesse escrito que já teria abandonado, no final de sua estadia em Pforta, todos os projetos de vida artísticos. Abandonar a arte seria destruir suas aspirações mais íntimas, o culto do gênio, a criação do tipo superior em si mesmo. É um ato de crueldade em relação a si mesmo abandonar figuras criadas pelo excesso, como Prometeu e Euphorion, projeções de sua íntima e secreta aspiração ao gênio, e de seus maus pressentimentos de que um poder demoníaco estivesse na base do todo.



Universidade da Basileia, junto ao Reno. Prédio em que Nietzsche lecionou.
(Foto de Clademir Araldi, 20 de junho de 2016).

¹² Cf. Minha vida (outono de 1868 – primavera de 1869).

Para preencher essa lacuna enorme, Nietzsche se lança à ciência da filologia, à sua “frieza lógica e fria reflexão”. Essa renúncia consciente foi muito dolorosa, mas delineou o caminho do jovem estudante: da arte para a filosofia, da filosofia para a ciência. No último ano em Leipzig, ele adentrou nesse ‘domínio sempre mais restrito’ da filologia, e colheu como fruto a nomeação de professor extraordinário de filologia na Universidade da Basileia. Entretanto, ele temia que as ocupações e obrigações da vida cotidiana pudessem interferir nos projetos mais valiosos de sua vida. É o que ele narra na carta ao amigo E. Rohde, no que se refere à incompatibilidade entre prestar um ano de serviço militar e dedicar-se às artes e à filologia¹³. Ele não conseguirá compatibilizar satisfatoriamente, nos anos subsequentes, as tarefas de professor de filologia, com seus projetos estéticos.

Não foi à progressiva especialização na filologia que Nietzsche mais se dedicou na Basileia. O que ele buscava – uma busca deveras complexa – era unir ciência, arte e filosofia. Assim ele se expressa na carta a E. Rohde, do início de 1870: “ciência, arte e filosofia se vão fundindo tanto em mim que algum dia certamente vou parir um centauro”¹⁴. Em O nascimento da tragédia, tenta unir rigor filológico com seu entusiasmo pela arte (pela música, pela tragédia). Mas seu pensamento estetizante não agradou nem sequer aos ‘filósofos’, que julgaram haver música e filologia em demasia nos seus escritos.

O entusiasmo nietzschiano pela arte, contudo, renasce com muito ímpeto nos primeiros anos como professor na Basileia. Ele é nutrido pela veneração romântica em relação ao projeto de Wagner, e também pelo pensamento pessimista-estético de Schopenhauer. O texto “A visão dionisiaca do mundo” expressa bem o vigor da “religião da arte”. Nesse texto há uma investigação detida do passado dos gregos, que resulta em uma idealização da arte e da cultura dos gregos. O modo de vida dos gregos seria artístico, em todas as suas manifestações. Ao contrário da existência dos homens modernos, cuja vida é uma sujeição às normas da sociedade e da economia. Mas o foco dos textos não é a glorificação do passado: o jovem professor remete ao espírito (gênio) da música de sua época, à seriedade da missão germânica de criar uma nova mitologia. Wagner não é nomeado, mas seu projeto estético (musical-dramático) está subjacente, e fornece o impulso para suas investigações. Basta lembrar o quanto Wagner incentivou o jovem Nietzsche a aprofundar as reflexões do

¹³ Cf. Carta a Erwin Rohde, de 1–3 de fevereiro de 1868.

¹⁴ SB III, Carta a E. Rohde, p. 95.

texto “Sócrates e a tragédia” numa obra de maior vulto, que se chamará O nascimento da tragédia no espírito da música.

Seria injusto afirmar que os escritos da juventude são meras dedicações aos grandes mestres Schopenhauer e Wagner. É o vínculo com o grande músico e com o pensador pessimista, no entanto, que fez ressaltar o que há de tão próprio e de tão vivo neles. Até o ponto em que seu autor os vê como decisivos no curso de sua vida.

3. Schopenhauer e o gênio filosófico

Foi em Schopenhauer e em pensadores antigos, como Heráclito, Empédocles, os epicuristas e os estoicos que Nietzsche buscou apoio ao longo de sua vida, para construir sua arte de viver. Concentremo-nos primeiramente em Schopenhauer.

O encontro de Nietzsche com a obra e com a imagem do mestre Schopenhauer ocorreu em 1865, quando ele tinha 21 anos. O jovem Nietzsche já era pessimista antes mesmo de conhecer o pensamento de Schopenhauer – e considerava como sendo sua ‘missão’ construir uma arte de viver, a partir do pessimismo, da percepção das dores do mundo e da existência.

Nietzsche buscou na ciência e na história e, posteriormente, na filologia, meios para conter a propagação doentia do pessimismo, que ele percebe em poetas modernos, na Antiguidade grega e em si mesmo. Mas justamente na época em que ele começa os estudos de filologia em Leipzig¹⁵, ele ‘descobre’ a obra de Schopenhauer O mundo como vontade e representação, que revigora seu entusiasmo estético e seu pendor pessimista:

Um dia encontrei no sebo (Antiquariat) do velho Rohn esse livro, tomei-o nas mãos e folheei-o como algo totalmente estranho. Não sei que demônio me sussurrou: ‘Leve esse livro para casa’. Isso de comprar livros apressadamente aconteceu em todo caso contra o meu hábito. Em casa me atirei com o tesouro adquirido no canto do sofá e deixei que aquele gênio enérgico e sombrio atuasse em mim. Cada linha nele bramava renúncia, negação, resignação; ali eu via um espelho, em que mirava mundo, vida e o próprio ânimo em grandiosidade pavorosa. Ali eu contemplava o olho

¹⁵ Como estudante de filologia, Nietzsche viveu em Leipzig (Prússia), de 17 de outubro de 1865 até 12 de abril de 1869. No final de outubro de 1865 ele se deparou com a obra capital de Schopenhauer.

solar plenamente desinteressado da arte, ali eu via doença e cura, banimento e lugar de fuga, inferno e céu¹⁶.

O confronto com o pessimismo schopenhaueriano lançou uma nova luz para seu pensamento e existência juvenis, envoltos na melancolia e em obscuros pressentimentos.

No final do período de formação filológica em Leipzig, em novembro de 1868, Nietzsche se encontra pela primeira vez com Richard Wagner, na casa do orientalista H. Brockhaus, ocasião na qual discutem longamente temas da filosofia de Schopenhauer. No dia 17 de maio de 1869, visita pela primeira vez Richard Wagner e Cosima von Bülow em Tribschen. Por ocasião do aniversário de Wagner (22/05), ele escreve:

Venerabilíssimo senhor, há quanto tempo tive a intenção de lhe expressar, sem nenhuma timidez, o grau de gratidão que sinto em relação ao senhor. Pois os melhores e mais excelsos momentos de minha vida estão de fato ligados ao seu nome, e eu conheço somente mais um homem, além disso seu grande irmão espiritual, Arthur Schopenhauer, em quem penso com a mesma veneração, sim, com senso religioso. (...) Sou grato ao senhor e a Schopenhauer, por ter permanecido fiel à seriedade que distingue a concepção de vida germânica, à contemplação profunda desta existência tão grave e tão repleta de enigmas.¹⁷

Schopenhauer e Wagner estão intimamente ligados ao projeto de engendrar uma nova época trágica, da obra *O nascimento da tragédia* (NT), de 1872. A sabedoria dionisíaca do filósofo pessimista seria consumada no “espírito de fogo limpo” da música alemã, no final crepuscular de seu curso solar, em Wagner (cf. NT 19). Essas duas aflorações do gênio são compreendidas como o despertar do “espírito dionisíaco alemão”. Schopenhauer, com sua ‘profunda metafísica da música’ teria aberto o caminho para a imposição da arte trágica. Wagner imprimiu o ‘seu selo’, ao corroborar essa ‘eterna verdade’, ao trazer à luz o gênio da música trágica (cf. NT 16). Embora Schopenhauer seja o centro irradiador da nova cultura trágica em Schopenhauer como educador, Wagner orbita como o principal astro nesse sistema solar. Após

¹⁶ *Apud* Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*, p. 141.

¹⁷ NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*. (SB), vol. 3, n. 4 – carta a R. Wagner, 22 de maio de 1869.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

criticar o erudito alemão, por ser uma má imitação da erudição francesa, ele proclama o gênio de Wagner, na superioridade e sublimidade do ‘fogo alemão’. Exceções, Wagner e Schopenhauer são prenúncios da cultura estética, que poderia ser fomentada intencionalmente, com o afastamento das pretensões vis do egoísmo do Estado, dos conquistadores, dos dissimuladores, da ciência e dos eruditos.



Residência de R. Wagner em Tribschen (hoje, Richard Wagner Museum). Foto de Clademir Araldi, 23 de junho de 2016.

4. O valor superior do homem schopenhaueriano

É no contexto de suas vivências e da suprema esperança na geração do gênio, que Nietzsche se propõe a apresentar “Schopenhauer como educador” ao homem de seu tempo. Aqui é que se evidencia a singular e comprometedora adesão de Nietzsche ao pensamento schopenhaueriano. Se cada ser humano é um *unicum*, irrepetível, nesta Terra, é necessário esboçar a imagem do homem ideal, a saber, do homem schopenhaueriano. O jovem professor da Basileia conclama à autenticidade, à retirada das máscaras da erudição, do maneirismo e de sua elegância ilusória. O que significa esse tipo de homem, nesse *theatrum mundi*, no ‘jogo de marionetes’ do

devir eterno, em que tudo é enganoso? Inicialmente, ele descreve o 'sofrimento da veracidade', a incompreensão e o isolamento de Schopenhauer em seu tempo, por essa madrasta cruel¹⁸. Mas a caverna de sua solidão é um lugar de profundidade, de aprofundamento da vida. À mediocridade do homem moderno, Schopenhauer propôs o 'curso heroico da vida'.



Monte Pilatus (Suíça). Foto de Clademir Araldi, 24 de junho de 2016.

A verdadeira vida está para além do mundo físico, no Ser imperecível, metafísico. Detenhamo-nos nessa formulação do significado metafísico do homem schopenhaueriano. Nietzsche não está falando apenas de suas vivências, e da configuração única de seus pensamentos. Ele corrobora o pensamento metafísico fundamental de Schopenhauer, da compreensão do mundo em suas duas faces, como vontade e representação. No devir e na vida do homem moderno tudo é enganoso, 'representação'. Ali poder-se-ia procurar e, certamente, encontrar a mentira. Mas quem penetrou na verdadeira vida e percebeu a teleologia inconsciente da Natureza, esse despertará para o pensamento superior da cultura. Embebido

¹⁸ *Die Zeit* (o tempo) é do gênero feminino, em alemão. Por isso, a alusão à 'madrasta'.

desse sentimento (místico) schopenhaueriano da unidade de tudo o que vive e sofre, ele pretende derivar a tarefa suprema da verdadeira cultura da humanidade: a criação do gênio. Mas não há ainda uma imagem unívoca do 'gênio'. Os filósofos, os artistas e os santos são elementos complementares, constitutivos do homem genial schopenhaueriano. Do mesmo modo, o homem de Rousseau e de Goethe, em relação ao homem schopenhaueriano. O ímpeto violento para revoluções socialistas e o pendor errático e contemplativo, em estilo superior, são anseios por uma transfiguração da natureza, na cultura. Essas três manifestações do gênio constituem uma comunidade poderosa, que poderia romper o isolamento trágico a que Schopenhauer esteve destinado. Assim, o homem comum, preso aos hábitos, pode fornecer um sentido superior à sua existência, se assumir esse círculo de deveres, na cultura e na educação, ao se dedicar para a criação do Si-mesmo superior, no gênio.

Schopenhauer, como educador, tem muito a ensinar ao homem dos tempos modernos e ao próprio Nietzsche, sedento por encontrar um verdadeiro mestre, que o arrancasse da caverna de seu isolamento, de professor de filologia na Basileia. O gênio impulsionava Schopenhauer às alturas sublimes da tarefa de determinar uma meta suprema para a humanidade; ao mesmo tempo em que o precipitava para baixo, para a compaixão com as fraquezas humanas. O filósofo e o santo não se harmonizavam nele. Apesar de todas as críticas ao erudito, Nietzsche parece admitir, com certo pesar, a sua situação não confortável como erudito, professor de uma universidade suíça. Mas esse ímpeto a engendrar em si mesmo o gênio ressurgirá nos anos seguintes, ligado a um projeto pretensioso de criação filosófica: "Tornar-me artista (criador), santo (o que ama) e filósofo (conhecedor) numa só pessoa: – meu objetivo prático"¹⁹.

Após constatar a morte da tragédia grega, o jovem Nietzsche projeta todas as suas esperanças no renascimento da tragédia, no gênio da música de Wagner. Não é difícil antever o isolamento e o vazio que se abrem, se essas esperanças morrerem. As visões e os pensamentos do jovem filósofo estão intimamente ligados à esperança de que o gênio trágico possa renascer no 'ser alemão'. Mas essa esperança começa a estremecer, pois ele percebe que o que triunfa no mundo moderno não é a cultura artística, mas as ciências naturais e a industrialização crescente, que submetem os seres humanos a condições de vida muito ruins. Diante do triunfo da ciência e do

¹⁹ FP, 16(11) – outono de 1883.

capital, são os filósofos pré-socráticos o modelo para uma forma de viver livre do domínio das normas e controles da sociedade moderna.

2

A arte de viver de Heráclito e de Sócrates

Nietzsche e Foucault voltam-se para a Antiguidade grega e romana, a fim de encontrar indicações de novas formas de viver para o homem contemporâneo. Foucault se concentra mais na figura de Sócrates e de escolas filosóficas pós-socráticas, como os cínicos, os epicuristas e os estoicos. Nietzsche remonta a um passado mais remoto, e busca no mundo grego do séc. VI e V a. C. os primeiros modelos de uma arte de viver de caráter filosófico, nos Velhos sábios e mestres gregos. Mas também se detém na figura de Sócrates, como um modelo singular de vida filosófica.

Para Platão, os sete sábios da Grécia eram um grupo heterogêneo de pensadores, legisladores e estadistas (incluindo um tirano): Tales de Mileto, Periandro de Corinto, Pítaco de Mitilene, Brias de Priene, Cleóbulo de Lindos, Sólon de Atenas e Quílon de Esparta. Em A filosofia na época trágica dos gregos, Nietzsche trata dos “Velhos sábios” e mestres gregos, que formaram um grupo mais homogêneo, de filósofos pré-platônicos: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates.

Trataremos de Heráclito e de Sócrates, por serem dois modelos marcantes de pensadores que, segundo Nietzsche, dedicaram suas vidas ao conhecimento e à tentativa de construir um modo singular de viver. Com Sócrates, principalmente, o novo modo de viver filosófico inaugura novas perspectivas para a vida humana, rompendo com as tradições culturais e políticas predominantes até então. Foucault e Nietzsche convergem, em larga medida, na avaliação positiva de Sócrates como fundador de uma nova arte de viver. Começemos com Nietzsche.

1. Heráclito, a solidão e a consagração ao conhecimento

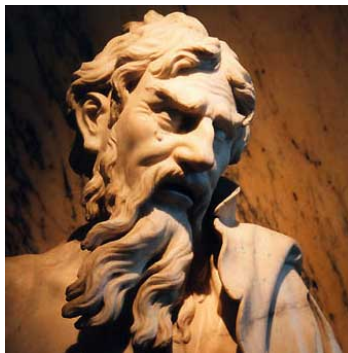
Tales de Mileto deu início a um novo modo de viver e de pensar, que não existia em nenhum povo da Antiguidade. Os primeiros filósofos, de Tales a Sócrates,

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

formariam uma sociedade privilegiada de sábios, que se destaca sobre a cultura da época:

Todos os povos se envergonham quando se aponta para uma sociedade de filósofos tão maravilhosamente idealizada como a dos Velhos Mestres Gregos, Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. (...) O pensamento e o caráter desses homens estão ligados a uma necessidade estrita. Ignoram todas as convenções, porque naquela altura não havia nenhuma classe de filósofos e sábios. Todos eles são, numa solidão extraordinária, os únicos homens que então viviam votados para o conhecimento. Todos possuem a energia virtuosa dos antigos, pela qual superam todos o que vem depois.¹

Essa estranha sociedade englobava filósofos distintos, que viviam numa 'solidão extraordinária', dedicando sua vida ao conhecimento. A paixão do conhecimento dos Antigos, a crença de poder viver com suas verdades, difere do modo de vida dos Modernos, que são inquietos, presos a convenções, a modismos e a hábitos pouco saudáveis. Por isso, segundo Nietzsche, a única crítica possível que se pode fazer à filosofia consiste na pergunta: é possível viver com ela? Heráclito será o modelo de filósofo solitário e trágico, que buscou viver com sua Filosofia.



Heráclito de Éfeso

¹ NIETZSCHE. *A filosofia na época trágica dos gregos* (FT), I, 5.

Esses filósofos formariam, nas palavras de Nietzsche, uma República de gênios, na qual “um gigante interpela o outro através dos espaços vazios do tempo, e, sem se deixarem perturbar pelos anões maliciosos e barulhentos que guincham por baixo dele, continuam o seu diálogo espiritual sublime”.² Desde Platão, falta aos filósofos algo de essencial. Não só a continuidade desse “diálogo espiritual sublime”, mas a própria forma de vida, que seria o conteúdo desses diálogos. Quando a filosofia se estabelece com Platão, como elaboração teórica, algo de essencial da vida filosófica foi abandonado. Embora vivessem um tanto solitários, esses pensadores tinham uma ligação forte com o mundo cultural de seu tempo, pois tinham preocupações com a purificação e a cura dos seres humanos, sem separar os domínios da ética e da religião:

A atividade dos filósofos mais antigos remonta, embora disso não sejam conscientes, a uma salvação e purificação em geral; não se pretende interromper o curso imponente da civilização grega, devem afastar-se do seu caminho os perigos terríveis, o filósofo protege e defende a sua pátria³.

O destino foi cruel em relação aos escritos de Heráclito, pois a maioria deles se perdeu, restando os relatos feitos por pensadores e comentadores dos séculos seguintes. Entretanto, Heráclito tornou-se conhecido como o Obscuro, pelo seu modo de vida, e pela fatalidade trágica ligada a seu pensamento. É assim que, segundo Nietzsche, Heráclito teria surgido em meio à “noite mística”, em que estava envolto o problema do devir, depois da formulação de Anaximandro: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”⁴.

Com os poucos escritos sobre Heráclito conhecidos, Nietzsche busca intuir o que esse pensador contemplou de mais sagrado e valioso, em meio à sua solidão. Não foi uma visão de mundo pessimista e uma série de lamentações que o Obscuro expressou, mas uma atitude afirmativa, em meio à natureza e ao mundo do devir:

² Id., *ibid.*, I, p. 5.

³ Id., *ibid.*, I, p. 6.

⁴ *Os Pré-Socráticos*. Col. Os Pensadores, p. 50.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir. [...] Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a diké, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados?⁵

Ao contemplar o devir único e eterno, o fluxo incessante de tudo o que persiste no cosmos, Heráclito não se deteve em um pessimismo quietista. A “sublimidade e o assombro bem-aventurado” da cosmodiceia heraclítica, ocorre por meio da transformação da disputa e da inveja em princípios cósmicos. As leis são imanentes à própria disputa. Ou seja, o próprio mundo seria um jogo de forças, com suas leis próprias e invariáveis. O devir não seria caótico, pois o logos seria o princípio ordenador e organizacional de todos os conflitos. O problema de Nietzsche é que não é mais possível sustentar no séc. XIX o logos, o pneuma como princípio organizacional do mundo. No “universo infinito” dos Modernos não há mais a harmonia e a “bela circularidade” do mundo fechado dos Antigos. Mas é justamente esse mundo que Heráclito afirma: “O mundo é o jogo de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo”⁶.

A solidão seria um dos traços do caráter do Filósofo Solitário. É próprio de um autêntico filósofo o desprezo pelo presente e o refúgio nos muros de sua autossuficiência:

... é só nas montanhas mais selvagens e mais solitárias que se pode vislumbrar, com um arrepio, o sentimento da solidão que invadia o habitante efésio do templo de Ártemis. Dele não jorra nenhuma emoção prepotente de compaixão, nenhuma ânsia de ajudar, de salvar e de remir. É um astro sem atmosfera. O seu olhar ardente, voltado para dentro, vira-se, morto e gélido, para

⁵ FT, V.

⁶ FT, VI.

fora, como se para somente uma aparência. A sua volta, diretamente contra a fortaleza do seu orgulho, batem as vagas da loucura e da perversidade: ele volta-lhes as costas, cheio de náusea⁷.



Ruínas do Templo de Ártemis, em Éfeso

Heráclito, ao observar crianças jogando à beira da praia, “contemplou, a doutrina da lei no devir, e do jogo na necessidade”. Nietzsche interpreta de modo estético o mundo, como jogo de Zeus, a criança, artista dos mundos, que cria e destrói em inocência. O filósofo Heráclito teria contemplado esteticamente esse espetáculo sublime. Essa é a ênfase do jovem Nietzsche em relação à arte de viver. Parece-me, no entanto, que nos anos seguintes ele não vê como construir no mundo moderno, somente da perspectiva estética, uma nova arte de viver. Sócrates aparece como o Filósofo que abre um novo caminho nas artes de viver, através da ética e da defesa do indivíduo.

⁷ FT, VIII.

2. Sócrates, a felicidade e a ética do indivíduo

Sócrates, desse modo, segue um caminho diferente do de Heráclito, ao colocar a ética no centro de sua Filosofia. O “conhece-te a ti mesmo” seria uma forma da ética do cuidado de si. Tanto Nietzsche quanto Foucault concordam no sentido de que o indivíduo está no centro dessa ética. Veremos primeiramente como Nietzsche reconstrói a figura única e curiosa de Sócrates.

Sócrates é um modelo de sábio, de espírito livre, cuja missão seria a de cuidar dos outros, para que os outros “cuidassem de si mesmos”. Com sua “sabedoria travessa”, ele assumiu como sua tarefa, ou, de modo ainda mais decidido, como sua missão, dar condições para que cada um torne sua vida feliz:

Sócrates. – Se tudo correr bem, virá o tempo em que as pessoas, para se desenvolver moral e intelectualmente, preferirão ler os memorabilia de Sócrates do que a Bíblia [...]. Levam de volta a ele as trilhas dos mais diversos modos de vida filosóficos, que são, no fundo, os modos de vida dos temperamentos diversos, estabelecidos pela razão e pelo hábito, e direcionados todos eles para a alegria no viver e com o próprio Eu.⁸



Sócrates

⁸ AS, 86.

A ‘missão’ de Sócrates não era uma missão qualquer, pois teria sido confiada a ele pelo próprio deus do oráculo de Delfos, a saber, Apolo. Quando um amigo de Sócrates, Querefonte, consultou o oráculo de Delfos, o deus disse-lhe que ninguém era mais sábio do que Sócrates⁹.

Para Nietzsche, a liberdade de espírito de Sócrates está no fato de ele por à prova o que o deus disse. Ou seja, o Grande Irônico procurou testar se o que foi dito era verdadeiro. A imagem positiva que Nietzsche, no período intermediário de sua obra, tem de Sócrates é justamente essa: seus ensinamentos (assim como os de Schopenhauer e de Montaigne) fariam ainda ser possível “a alegria de viver nesta Terra”.

A defesa do indivíduo, da liberdade e da autonomia de cada indivíduo singular para moldar sua vida, até mesmo para testar o que os deuses e o *daimon* dizem, seria o mais valioso no filósofo grego. É por isso que Nietzsche compreende Sócrates como um espírito livre, (pre)ocupado com as coisas mais próximas, com as alegrias que o indivíduo pode ter com as coisas que estão a seu alcance, e que ele pode transformar:

Também Sócrates se sente como um missionário divino: mas mesmo nisso é perceptível um não sei que toque de ironia ática e gosto por brincadeira, em virtude do qual essa noção fatal e presunçosa é atenuada. Ele fala sem unção a respeito disso [...], e a tarefa propriamente religiosa que ele sente colocada para si – pôr o deus à prova de cem maneiras diferentes, para ver se ele falou a verdade – permite inferir a atitude ousada e livre com que o missionário ali se põe junto a seu deus. Esse pôr à prova o deus é um dos mais finos compromissos entre devoção e liberdade de espírito que já foram imaginados.¹⁰

Com essas atitudes e com essas resoluções, Sócrates se propõe a construir um modo de vida filosófico. Ele acreditava em si mesmo, em suas verdades, e na possibilidade de construir uma vida filosófica, na relação com os cidadãos da polis, e com sua

⁹⁹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21a. Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 70.

¹⁰AS, 72.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

família. É a imbricação entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, como enfatizará Foucault.



Sócrates e Xantipa

O heroísmo desse espírito livre (Sócrates) se mostra no fato de ter encontrado a mulher de que precisava:

Pois Xantipa o impeliu sempre mais para a sua peculiar profissão, ao tornar sua casa e seu lar inabitáveis e inóspitos: ela

o ensinou a viver nas ruas e em todo lugar onde se pudesse prostrar e exercer o ócio, e com isso o transformou no maior dos dialéticos de rua de Atenas¹¹.

3. Foucault: A relação entre ascética, verdade e ethos

Em A hermenêutica do sujeito, Foucault investiga a importância dos exercícios de ascese na Grécia antiga. A *áskesis*, nos gregos, foi um modo de transformar a verdade, o discurso verdadeiro em ethos, ou seja, em um modo de vida que não fosse fugaz, mas que possuísse um certo valor de verdade, no sentido prático do termo. Para isso, ele propõe uma Etnologia da ascética¹². Ele retoma brevemente a discussão com Dodds, Vernant, Joly e Hadot, acerca da continuidade dos exercícios de origem xamânica (que surgiram na Grécia por volta dos sécs. VII e VI) e os exercícios espirituais da filosofia grega.

Não é nosso intento aprofundar aqui essa discussão. Interessa-nos analisar, a partir da figura de Sócrates, em que medida há uma continuidade entre as práticas, técnicas de si, tais como as abstinências-proezas (passar fome, frio), as abstinências-provas (disputas), as técnicas de concentração de pensamento e de fôlego, a meditação sobre a morte – com os exercícios espirituais da filosofia antiga. Essa continuidade, segundo Foucault, poderia ser encontrada nos primeiros diálogos socráticos de Platão.

Os exercícios ascéticos de Sócrates seriam muito valiosos para a construção de novas artes de viver no mundo antigo. Foucault cita Sócrates na Batalha de Potidea: “sozinho, na noite, no frio, imóvel, nada sentindo e nada experimentando em torno de si”. Esses exercícios seriam transpostos, “transfigurados nas práticas espirituais, nas quais reencontramos as mesmas regras de abstinência, assim como práticas relativamente análogas de concentração sobre si, de exame de si, de volta do pensamento sobre si mesmo.”¹³

¹¹ HH I, 433. Até mesmo na prisão, antes de morrer, Sócrates pediu para que levassem Xantipa, sua adorável esposa, para longe dele.

¹² FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 373-375.

¹³ Id., *ibid.*, p. 375.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver



Ruínas do Templo de Apolo em Delfos

Sócrates, tal como foi construído por Platão, concentrou o cuidado de si no cuidado da alma, na condução racional e ética da vida. Foucault enfatiza o Diálogo platônico Alcibiades, no qual Sócrates defende o valor de “ocupar-se consigo mesmo”, de cuidar de si:

É o conhecimento de si, é o imperativo “conhece-te a ti mesmo” que recobre inteiramente e ocupa todo lugar liberado pelo imperativo “cuida de ti mesmo”. “Cuida de ti mesmo” querará finalmente dizer: “conhece-te a ti mesmo”. Conhece-te, conhece a natureza de tua alma, faz com que tua alma contemple a si mesma nesse nous e se reconheça em sua divindade essencial.¹⁴

O indivíduo, desse modo, teria liberdade para definir os exercícios, as técnicas e hábitos que constituirão sua arte de viver. Nesse sentido, Foucault analisa os discursos de Sócrates, em sua relação direta com as ações. Sócrates é o mestre que incentiva seus interlocutores ao exame completo e contínuo de si mesmos.

¹⁴ FOUCAULT, *Hermenêutica do sujeito*, p. 376.

É preciso prestar contas aos outros e aos deuses sobre si mesmo, sobre a maneira como se vive. A honestidade do mestre, a coerência entre seus discursos e sua prática, portanto, é fundamental. Sócrates é o mestre que tem competência no assunto de como os homens cuidam de si mesmos, de sua família e da cidade. A missão de Sócrates, segundo Foucault, era a de ir ter com as pessoas, “para lhes pedir contas de sua maneira de viver e lhes ensinar a cuidar de si mesmos”¹⁵.

Foucault vê de modo positivo e construtivo a insistência com que Sócrates interpelava as pessoas e fazia com que elas expusessem o que tinham de mais valioso. Alexander Nehamas vê de outro modo essa insistência socrática. O resultado não seria um novo modo de cuidar de si mesmo, mas um esvaziamento dos valores herdados e até então valorizados:

O *elenchus* (método de refutação) requeria coragem não tanto por causa das verdades desagradáveis que Sócrates revelava a seus contemporâneos. Na maioria das vezes ele não revelava nada a eles – nem mesmo sua própria ignorância – assim como ele não revelou nada às gerações que o seguiram. Ele precisava de coragem, porque ele instigava seus interlocutores a oferecer-lhe suas mais valiosas posses – suas visões e seus valores, seus próprios eus – para depois rejeitá-los. Ele instigava-os a abrirem suas almas a ele e fazia-os saber de que ele não gostou do que viu. [...] Ele precisava de coragem não somente porque fez seus contemporâneos enfrentarem algumas verdades difíceis, mas sobretudo porque exibiu seu próprio desdém em relação a eles.¹⁶

A. Nehamas aponta para algo importante em Sócrates, que ambos, Foucault e Nietzsche, não deram a devida atenção. É o efeito corrosivo do método de argumentação e de refutação socrático. Sócrates analisava o que as pessoas exprimiam sobre si mesmas, sobre seus costumes e modos de viver, para depois refutá-las, com o peso de sua ironia e sarcasmo, juntamente com seus modos de viver que ele concluía serem desprezíveis. Foucault concorda com Nietzsche, no sentido de que Sócrates possuía uma missão construtiva e benfazeja em relação ao cuidado de si mesmas e dos outros. Por isso, Sócrates acreditava, com reserva crítica, que sua missão lhe teria sido confiada pelos deuses. Apolo, o deus do oráculo de Delfos,

¹⁵ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 134.

¹⁶ NEHAMAS, *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, p. 182.

teria dito “Ninguém é mais sábio do que Sócrates”. Sócrates quer saber se a sentença do oráculo é verdadeira. Ele quer ser um mestre no caminho do logos, do dizer verdadeiro. Com coragem para a verdade (parresía), Sócrates assumirá sua missão (o dizer-verdadeiro) até o fim, mesmo que para isso tenha que arriscar sua vida. A parresía socrática, segundo Foucault, tem caráter ético, pois o cuidado de si mesmo está articulado na relação com os outros, com a cidade e com a Verdade.¹⁷

¹⁷ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 70 – 74.

3

Foucault: As Relações de Poder e a Genealogia das Artes de Viver

Foucault é conhecido como o Filósofo do poder. Ele investigou a complexidade e a dinâmica dos micropoderes que envolvem todas as relações humanas, mesmo ao nível das relações mais próximas e cotidianas. Não se trata mais de construir uma teoria geral do poder, como se o poder estivesse concentrado no Estado ou em certas estruturas políticas e sociais. Por isso, ele examinou como todas as formas de saber constituem e expressam relações de poder. Não só o saber hegemônico das ciências naturais e humanas, mas também os saberes desqualificados como inferiores na hierarquia do conhecimento, como o saber do louco, do doente e do marginalizado socialmente.

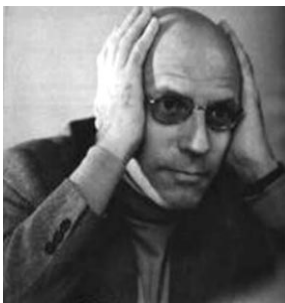
Investigaremos neste capítulo como Foucault relaciona os saberes e os discursos com a constituição de redes de poder. Num segundo momento, trataremos do método genealógico, principalmente do modo como o sujeito é um efeito do poder. Por fim, será analisado um deslocamento decisivo para a constituição das artes de viver. Nas obras dos últimos anos (a partir de 1980), Foucault não pensa mais o sujeito apenas como o produto de relações de poder, que o submetem e lhe tiram toda a liberdade de ação. Sendo ele mesmo constituído por relações de poder, o sujeito poderia assumir a si mesmo como um indivíduo que tem domínio sobre si, de modo a configurar com certa liberdade seus modos de viver, apesar das influências externas.

1. Saber e poder

Com a análise arqueológica, Foucault estabelece a relação entre os saberes, em sua positividade. Assim sendo, a arqueologia, é o método de análise dos discursos específicos, localizados em contextos históricos e sociais determinados. Em outras palavras, é a investigação do modo segundo o qual os saberes apareceram e se

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

transformaram num certo período de tempo. É o modo como o pensador francês trata da formação de saberes em torno na loucura, nos séculos XV e XVI, em sua obra *História da loucura* (1961). Em obras posteriores, como *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), são tratados os saberes acerca do doente, da internação, do confinamento, assim como da constituição das ciências humanas, em sua pretensão de cientificidade, de ter hegemonia sobre outros saberes que fazem parte da sociedade e da cultura modernas.



Michel Foucault

A arqueologia, desse modo, valoriza as descontinuidades dos vários níveis de conhecimentos. Os saberes estão articulados sempre com estruturas sociais. Como exemplo, o saber da medicina não está separado das práticas de internamento e das instâncias sociais envolvidas. Por isso, é preciso investigar como esses saberes se formam, quais são suas interrelações conceituais e discursivas. Ao analisar as descontinuidades dos saberes sobre a psiquiatria, tomando um caso específico, seria possível elaborar critérios para a datação dos períodos em que essa “ciência” surgiu e se desenvolveu, a partir da medicina clássica:

Não se deve opor a medicina moderna a seu passado como se opõe ciência e pré-ciência, racionalidade e irracionalidade, verdade e erro. Existe ruptura, mas ela é muito mais radical. O que mudou foi a própria positividade do saber com seus objetos, conceitos e métodos diferentes. A análise arqueológica procurou, justamente, explicitar os princípios de organização da medicina em diferentes épocas, evidenciando que, se a medicina

moderna se opõe à medicina clássica, a razão é que esta se funda na história natural enquanto aquela – mais explicitamente, a anátomo-clínica – encontra seus princípios na biologia.¹

A medicina, desse modo, avança bastante no diagnóstico e prognóstico do indivíduo como corpo doente. O mais importante, no entanto, é a articulação das práticas e técnicas medicinais com os elementos ‘extra-discursivos’, localizados em instituições como o hospital, a escola e a família, e que acompanham as transformações sociais de cada época.



Hospital Salpêtrière (Paris). Imagem do psiquiatra Pinel, em 1795, por Tony Robert-Fleury.

É justamente essa articulação dos saberes com os dispositivos e instituições que estão fora e em torno dele, que levou Foucault a vincular a arqueologia com a genealogia. O método genealógico investiga porque os saberes aparecem e se transformam. Ou seja, é o estudo do aparecimento e das transformações que os saberes e práticas sociais a eles ligados sofrem ao longo do tempo. Ou seja, a

¹ MACHADO, Por uma genealogia do poder. In FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. VIII.

genealogia procura explicar o aparecimento dos saberes a partir de condições de possibilidade externas, situando-os como peça das relações de poder. É uma tática para ativar os saberes libertos da submissão a formas de domínio do Estado e de instituições modernas.

2. A genealogia do poder

Não há uma teoria geral do poder em Foucault. Tendo em vista que o poder é uma prática social, constituída através da História, as relações de poder são sempre múltiplas e dispersas na estrutura dinâmica da sociedade. Nesse sentido, Foucault critica as teorias economicistas, contratualistas e jurídicas do poder, colocando a questão de outro modo:

A questão de todas essas genealogias é: o que é o poder, poder cuja irrupção, força dimensão e absurdo apareceram concretamente nestes últimos quarenta anos, com o desmoronamento do nazismo e o recuo do estalinismo? O que é o poder, ou melhor – quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos mecanismos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variados? Creio que a questão poderia ser formulada assim: a análise do poder ou dos poderes pode ser, de uma maneira ou de outra, deduzida da economia?²

O modo próprio de colocar as questões indica já o rumo das análises genealógicas de Foucault. Poder é, desse modo, a capacidade de agir, de produzir efeitos desejados sobre indivíduos ou grupos. O Estado não é um aparelho central, que tem exclusividade no exercício do poder. Por isso, é necessário investigar as formas específicas e locais de exercício do poder. A genealogia mostra que os micropoderes, o controle detalhado dos comportamentos e hábitos dos indivíduos e grupos sociais, podem existir dentro ou fora do Estado.

É por isso que se deve levar em conta o centro e a periferia nas relações de poder. A periferia tem uma autonomia relativa em relação ao centro. Muitas vezes foi

² FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 174.

fora do Estado que se constituíram novas relações de poder. Assim, o Estado não é o órgão único e central de poder, com domínio total sobre os corpos e a vida dos indivíduos. Há uma rede complexa de poderes na sociedade moderna, que não foi tratada devidamente pelas teorias economicistas e contratualistas do poder, como as de Marx, de Hobbes e de Rousseau. Entretanto, Foucault ressalta que ninguém escapa a essa rede de poderes, que está em todas as relações entre os seres humanos, na sociedade, na família, na política, na escola, até mesmo no corpo e na sexualidade. Para analisar os poderes, a sua irrupção, a sua força no indivíduo e na sociedade, é preciso, primeiramente, reativas os saberes históricos e locais, defendendo-os do poder centralizador e da “hierarquização científica do conhecimento” própria do mundo moderno.

Haveria duas respostas à pergunta O que é o poder?: Na primeira resposta, o poder é visto como algo repressivo. “O poder é algo que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe”³. Esse é o modelo do contrato-opressão, dos filósofos do século XVIII, da lei que diz não, dos mecanismos de repressão. Conforme a segunda resposta, que Foucault considera mais apropriada, o poder é em si ativação e desdobramento de uma relação de força. “Em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, ou em termos funcionais de reprodução das relações de produção, não deveríamos analisá-lo acima de tudo em termos de combate, de confronto e de guerra?”⁴. Esse é o modelo da guerra-repressão, que Foucault nomeia como a “hipótese de Nietzsche”. Importante nessa hipótese é que sempre há um “confronto belicoso de forças” na base das relações de poder.

O modelo da guerra-repressão permite analisar a dinâmica do poder disciplinar. O poder disciplinar controla, age sobre o corpo, para regular o comportamento e normatizar o prazer. O *Panopticon*, idealizado pelo filósofo utilitarista Jeremy Bentham, é um exemplo desse olhar invisível, que pode ver tudo, incessantemente, sem ser visto. Esse modelo de vigilância foi aplicado em vários locais, como em fábricas, escolas e prisões. A sociedade moderna ocidental expressou de vários modos suas intenções disciplinares. O modelo proposto, de uma torre de controle central, em um prédio cheio de janelas, possibilitava que as pessoas fossem vigiadas e confinadas. O *Panopticon*, desse modo, seria um ponto central real, uma forma de centro do poder.

³ FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 175.

⁴ Id., *ibidem*, p. 176.



Modelo de Panopticon: Ruínas de uma prisão cubana.

As relações de poder na sociedade disciplinar não são imutáveis e todo-poderosas. Para mudar a sociedade, é preciso modificar antes os mecanismos de poder que funcionam fora do Estado, no nível mais cotidiano das relações pessoais e familiares. Foucault trata também dos aspectos positivos do poder, e considera possível que indivíduos e grupos proponham lutas de resistência contra os efeitos disciplinares e centralizadores do poder. É preciso, desse modo, ir além das concepções jurídicas e economicistas do poder, da questão de saber se o poder é legítimo ou ilegítimo.

A afirmação de que o poder é uma prática perpétua de relação de forças possui implicações tanto positivas quanto negativas. É negativo quando a “guerra silenciosa nas instituições” gera opressão, desigualdades econômicas e controle sobre os indivíduos. O poder, nesse sentido, seria violência legalizada. Foucault inverte a posição de Clausewitz, ao aplicar o modelo da guerra-repressão à política: “A política é a guerra prolongada por outros meios”⁵. Na política, na cultura, na economia e na dinâmica da sociedade há lutas, submissões e oposições. Nessa dinâmica, o pensador francês pondera que o poder não é apenas algo que diz não, que castiga,

⁵ Id., *ibid.*, p. 176.

que impõe limites. O poder seria basicamente produtivo, teria uma eficácia produtiva, qual seja, o poder visa aprimorar o corpo, gerir a vida dos homens, aproveitando suas potencialidades.

Assim, saber e poder estão articulados na vida humana social e individual. Desde suas primeiras investigações, Foucault mostrou que o poder produz domínios de objetos e rituais de verdade. Ou seja, ao analisar a prisão, a constituição das ciências modernas, o hospital, a escola, os aparelhos de repressão do Estado, ele constatou que a verdade não existe fora do poder. Não há relação de poder sem constituição de um campo de saber. Por outro lado, todo saber (científico ou não) constitui novas relações de poder.

Interessa-nos, no que tange à arte de viver, investigar o modo como as relações de poder-saber se configuram no indivíduo que tem pretensões de ser sujeito de sua existência. Através do método genealógico, Foucault tratou o indivíduo como uma produção, como um efeito do poder. Mas o indivíduo não está apenas assujeitado a formas de poder que são externas e que existem independentemente de sua vontade. Cada existente singular poderia se assumir como sujeito, com poder sobre si mesmo, caso ele decida exercer sua autonomia e poder de se rebelar contra as circunstâncias que o oprimem. A genealogia do poder mostrou, desse modo, como as técnicas de dominação, as formas concretas da “mecânica do poder” intervêm materialmente no corpo. Nos últimos anos de sua vida e de pensamento, Foucault se preocupou em investigar mais as formas concretas de romper com esse domínio externo e de tratar o poder de forma mais positiva, na relação para consigo mesmo e em relação aos outros.

3. Sujeito e poder: o cuidado de si

Se o ser humano, enquanto indivíduo singular, fosse apenas um efeito, uma produção do poder, não haveria espaço para a liberdade e para o agir ético. Por isso, Foucault procura abrir caminho para novas artes e formas de viver, ao investigar novas e singulares relações de poder que são estabelecidas fora do Estado. Nós temos uma liberdade relativa para constituirmos a nós mesmos como indivíduos, sujeitos de nossos comportamentos e ações. Como demonstram as experiências culturais e sociais dos indivíduos, as relações de si para si podem engendrar novas formas de vida e novos saberes. Assim, a individualidade de cada um de nós não é

apenas o resultado de um poder estranho e hostil. O indivíduo pode se tornar também o sujeito de novas relações de poder. É essa perspectiva de garantir liberdade para a configuração ética e estética do indivíduo que moveu as investigações de Foucault acerca da História da sexualidade e de suas novas investigações sobre o sujeito, principalmente a partir do curso de 1982, A hermenêutica do sujeito.

A sexualidade é vista por Foucault como experiência historicamente singular. Os três volumes da História da sexualidade foram escritos em momentos distintos de sua obra. O primeiro volume, A vontade de saber, foi publicado em 1976, e procurava investigar as ligações entre saber, poder e sexualidade a partir do séc. XVI. Um dos objetivos era refutar a 'hipótese repressiva', segundo a qual, até o século XIX, o sexo era reprimido e ocultado. Contra isso, Foucault mostrou como nessa época proliferaram muitos discursos em torno da sexualidade. Esses discursos evidenciavam a ligação entre sexo e verdade, configurando a partir deles a ciência sexual (*scientia sexualis*). A confissão e, depois, a psicanálise foram formas de "extorquir" a verdade sobre o prazer, com a finalidade de produzir a verdade sobre a sexualidade.

Entretanto, no início dos anos 1980, Foucault faz importantes deslocamentos na análise. As épocas de investigação passam a ser a Grécia clássica, o período helenístico e a Roma Imperial, nas quais ocorreriam elaborações significativas da 'história do homem do desejo'. O deslocamento mais importante está no novo modo de vincular o saber com o poder na experiência da sexualidade. Na análise do "homem de desejo", há ainda a articulação das análises arqueológicas com as genealógicas, de modo mais específico, a vinculação da arqueologia das problematizações morais dos prazeres com a genealogia das práticas de si:

Mas, como essa análise do homem de desejo se encontra no ponto de intersecção entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si, gostaria de deter-me [...] nessas duas noções: justificar as formas de "problematização" que considere, indicar o que se pode entender por "prática de si", e explicar através de que paradoxos e dificuldades fui levado a substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir de interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si.⁶

⁶ FOUCAULT, *História da sexualidade*. Vol. II. O uso dos prazeres, p. 16.

A problematização moral dos prazeres forneceria elementos para constituir um sujeito ético-estético. Em outras palavras, seria possível tratar o indivíduo como sujeito de sua conduta ética, de suas virtudes, de seu modo próprio de vida, em suma, como sujeito, autor de sua arte de viver.

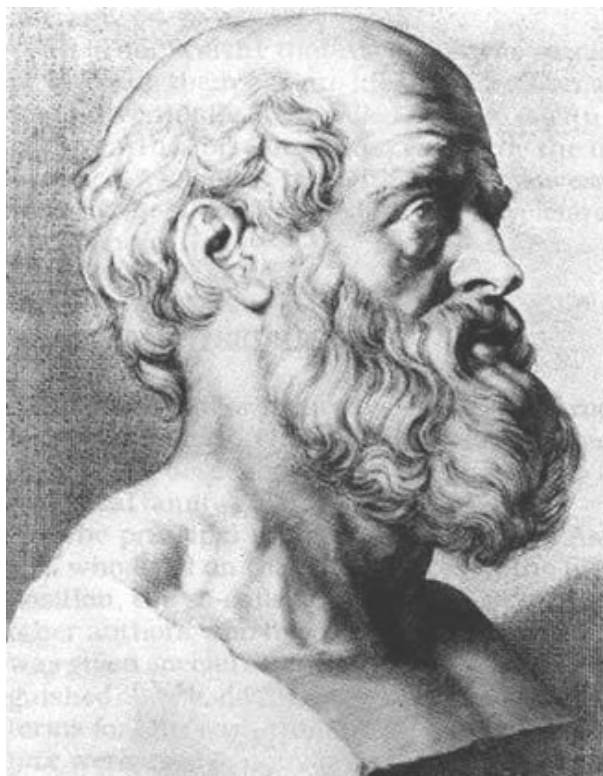
A sexualidade não seria um domínio a ser reprimido, para que seja possível o cultivo de virtudes. Ao contrário, no mundo ocidental moderno o sexo se tornou para o indivíduo uma verdade decisiva. É por isso que ele questiona: “O que aconteceu no Ocidente que fez com que a questão da verdade tenha sido colocada em relação ao prazer sexual?”⁷ Nos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, Foucault não se preocupa mais com a investigação da hipótese repressiva nos últimos séculos, como vimos. Em *O uso dos prazeres* (vol. II), a análise incide sobre a problematização da atividade sexual por filósofos (Sócrates, Platão, Aristóteles, estoicos) e médicos (Hipócrates) no mundo grego clássico (séc. IV a.C.). Trata-se de analisar “os modos pelos quais os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, deveres, prazeres, sentimentos, sonhos”⁸. É na experiência dos prazeres sexuais que os indivíduos se reconheceriam como sujeitos de uma “sexualidade”. À diferença da moral sexual do cristianismo, a moral sexual do paganismo antigo atribuía um valor mais positivo ao ato sexual, às relações homossexuais, e à escolha do parceiro legítimo. Com isso, essa reflexão moral sobre os prazeres possibilitou a “estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade”⁹.

Ao reconstruir a história do homem do desejo na Antiguidade, Foucault pretendeu mostrar as formas de relação consigo mesmo, que permitiram ao homem antigo construir novas técnicas de si e artes de existência. De diversas formas o ser humano se reconheceu como sujeito de seu desejo: através de jogos de verdade, da ascese, do exercício de si no pensamento.

⁷ FOUCAULT, *A história da sexualidade*, I. A vontade de saber, p. 258.

⁸ FOUCAULT, *História da sexualidade*. Vol. II. O uso dos prazeres, p. 1.

⁹ FOUCAULT, *História da sexualidade*. Vol. II. O uso dos prazeres, p. 24.



Hipócrates (460-355 a.C.)

Nesse sentido, no vol. III, *O cuidado de si*, Foucault se preocupou mais com textos da cultura helenística e romana, principalmente com a Roma dos séculos I e II d.C.¹⁰ Foi através da moral dos prazeres dessa época que o “cuidado de si” teve um alcance mais amplo, enquanto prática social, que englobava exercícios ascéticos reconhecidos como valiosos na cultura romana. O cuidado e a preocupação consigo mesmo (*epimeleia heauton*) estavam intimamente ligados à arte da existência, mas estavam restritos a alguns grupos sociais. Eram os nobres romanos os que mais possuíam condições para se dedicar ao cuidado de si mesmos, para cultivar hábitos e pensamentos que auxiliavam a curar o corpo e a alma. E também eram os nobres

¹⁰ FOUCAULT, *História da sexualidade*. Vol. II. O uso dos prazeres, p. 16.

os que mais possuíam recursos para ter conselheiros espirituais, dentre os quais se destacavam os filósofos estoicos. Na idade de ouro da arte de viver, os epicuristas e estoicos propuseram exercícios permanentes de cuidado consigo mesmo. No esplendoroso e conturbado mundo romano dos séc. I e II, Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio, entre outros, propuseram um conjunto de ocupações – da organização da casa, de cuidados com os doentes, de fixar as atividades mais apropriadas no decorrer do dia e da vida (exame matinal, diretor de consciência, conselheiros). O aumento de cuidados médicos, a inquietação crescente com os males do corpo e da alma mostrava que a cultura de si estava mais voltada aos corpos de velhos, às preocupações típicas da velhice. Incluindo a necessidade de lidar com o medo da morte, uma preocupação que não existe na juventude, abundante de vida!

Nos últimos anos de sua vida, Foucault esboçou uma genealogia das artes de viver, que podemos ordenar em seis momentos históricos principais:

- 1) Filósofos e médicos dos séculos V a III A.C. (Sócrates, Platão, Aristóteles, Hipócrates e Epicuro)
- 2) Cínicos (desde o séc. IV a.C)
- 3) Medicina e interpretação dos sonhos; estoicos romanos (séc. I e II d.C.)
- 4) A ascese cristã na Idade Média (séc. XII em diante)
- 5) Vida revolucionária nos séculos. XIX e XX
- 6) Vida de artista no séc. XIX (com Baudelaire, Manet, Flaubert...)

Nos capítulos seguintes nos deteremos mais nas contribuições para a arte de viver dos epicuristas, dos estoicos romanos e dos cínicos. Tanto Nietzsche quanto Foucault encontraram nessas três escolas filosóficas do mundo antigo novas formas de relação consigo mesmo. Que exercícios ascéticos de domínio e de abstinência os indivíduos podem praticar para construir novas formas éticas e estéticas de existência? Os dois filósofos contemporâneos insistem que essas escolas filosóficas antigas, à diferença da moral cristã da renúncia de si, propõem modos de realização ética, centradas no indivíduo, na liberdade do espírito, na cura dos males do corpo e da alma. Epicuro e os epicuristas (dos séculos seguintes ao mestre do jardim) insistirão na necessidade de praticar exercícios permanentes de cuidados para consigo mesmo. Esse cuidado de si expressa uma ligação íntima com o trabalho do pensamento e com as práticas médicas.

Desde Epicuro até o estoicismo romano (de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio) há uma série de modificações lentas que levaram a uma nova relação entre corpo e

alma. Na cultura de si que resultou dessas transformações, o aumento dos cuidados médicos visa a cura e o cuidado de corpos frágeis, acometidos de vários vícios e doenças que poderiam ameaçar a saúde da alma. Por isso, a necessidade de desenvolver a arte de conhecimento de si, para evitar os prazeres (voluptas) que ameaçam a saúde dos indivíduos. Epicuro também defenderia essa ética do domínio de si, da posse do passado e da memória por um indivíduo que encontra satisfação consigo mesmo, na ataraxia, uma espécie serena de gozo, sem desejos e perturbações violentas¹¹. A austeridade da ética dos estoicos é um aprofundamento desse cuidado de si. As reflexões dos estoicos visavam a uma “conversão a si”, na qual o sujeito é o ponto de partida e o fim dessa relação consigo mesmo. São novos modos, que Foucault valoriza bastante, pelos quais o indivíduo pode se constituir a si mesmo enquanto sujeito ético, em sentido mais específico, como sujeito de sua conduta, como autor de sua arte da existência. Também Nietzsche acha possível retomar essas considerações sobre a ética antiga, para abrir caminho a novas artes de existência em seu próprio tempo. É a perspectiva também de Foucault e da presente investigação, da questão atual da arte da vida.

¹¹ FOUCAULT, *História da sexualidade*. III. O cuidado de si, p. 60-70.

4

O Cuidado de Si e a Arte Epicurista do Espírito Livre Nietzscheano

Como vimos no capítulo I, Nietzsche valorizou a arte para a afirmação da vida desde muito jovem. Para o jovem Nietzsche, somente através da arte da bela aparência, das belas formas e das ilusões artísticas, o ser humano pode triunfar sobre os horrores e sofrimentos que envolvem a vida. Essa é a afirmação básica de O Nascimento da tragédia: “Somente como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”¹. As ilusões, a mentira e o erro do mundo da arte são as únicas formas de afirmar a existência, de transfigurar as dores do mundo e a fugacidade do indivíduo. Nesse sentido, Nietzsche pretendia considerar a ciência desde a ótica da arte, e a arte desde a ótica da vida. O indivíduo, no entanto, teria de perder-se a si mesmo nessa experiência estética da vida e do mundo.

No tempo em que escrevia a obra Humano, demasiado humano, Nietzsche se preocupava em construir uma nova arte de viver, desprendida das formas ético-políticas tradicionais e modernas. Essa obra, que inaugura a filosofia do espírito livre, pode ser vista como o ponto de partida para a constituição de uma nova ética de si e de novas formas de vida, que possuem um caráter ascético e também estético. É nesse sentido que Nietzsche recorre à arte epicurista de viver, para desenvolver seu próprio projeto.

A principal característica do espírito livre é a atitude ousada e decidida de libertar-se de todas as amarras, grilhões e correntes do passado: os erros da tradição metafísica, religiosa e cultural. Renunciando à vida ativa, a tudo, ou a quase tudo o que os homens conferem valor, ele se apegava ao “estado mais valioso e desejado daquele livre e destemido pairar sobre homens, costumes, leis e sobre as estimativas das coisas precedentes” (HH I, 34). Cada um de nós, com sua situação própria de vida, carrega consigo uma ‘disposição íntima à liberdade do espírito’.

¹ NT, 5.



C. D. Friedrich. O andarilho contemplando o mar de névoa (1810)

Mas, em que consiste essa liberdade de espírito? A libertação progressiva e radical de todas as cadeias que prendem o espírito livre à vida e ao erro parece, de início, ser completamente negativa do ponto de vista prático, e vazia de qualquer

conteúdo filosófico. Essa disposição interior de se dedicar completamente ao conhecimento e à busca da “verdade” possui um caráter ascético negativo, pois são exercícios de renúncia aos erros e hábitos ruins herdados da tradição. Entretanto, os exercícios ascéticos poderiam aos poucos trazer bons resultados, pois com humildade e com a limitação às pequenas alegrias da vida, seria possível construir uma vida feliz. Semelhante a Epicuro, Nietzsche busca a ‘felicidade’, nos amigos e na autossuficiência de uma vida determinada a si mesma.

1. Epicuro e a vida sem medos

O cuidado de si do espírito livre nietzschiano está inspirado em Epicuro. Nietzsche reconhece que Epicuro foi o inventor de um modo de filosofar único. Em O andarilho e sua sombra, ele rememora uma vivência singular da natureza, de uma paisagem com montanhas, pinheiros, flores, ervas e vacas pastando ao entardecer. O silêncio e a serenidade dessa paisagem, no sol crepuscular, seriam semelhantes às paisagens pintadas por Poussin.



Nicolas Poussin, A primavera ou o Paraíso Terrestre (1660)

No centro dessa paisagem moderna, contudo, surge Epicuro como o inventor de um novo modo de viver filosófico:

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

A beleza do todo produzia tremor, e muda adoração do momento de sua revelação: involuntariamente, como se nada fosse mais natural, imaginava-se heróis gregos nesse puro, intenso mundo luminoso (que nada tinha de nostálgico, expectante, que olhasse para a frente e para trás); era inevitável sentir como Poussin e seu aluno: de maneira idílica e heroica ao mesmo tempo. – E assim viveram também certos indivíduos, que permanentemente sentiram a si no mundo e o mundo em si, e entre eles um dos maiores homens, o inventor de um modo heroico-idílico de filosofar: Epicuro (OS, 295).

O modo como Epicuro viveu e sentiu fez dele o inventor desse novo modo de filosofar, que Nietzsche tanto valoriza. É a serenidade e leveza com que Epicuro se sentia e se movia no mundo de sua época, imperturbável, apesar de todos os infortúnios humanos. Esse apego tão forte à vida e à natureza foi herdado para as gerações vindouras. Nem mesmo depois da morte essa “vivacidade se apagou”. Com espírito livre, Nietzsche se imagina descendo ao Hades, de modo semelhante a Ulisses. Para sua alegria, ele se encontrou com quatro pares de mortos, que de bom grado se dispuseram a conversar com o filósofo moderno de espírito livre. E o primeiro par de mortos foi justamente Epicuro e Montaigne, que são admirados como mestres da libertação do espírito.

Descida ao Hades. – [...] Quatro foram os pares de mortos que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros: nesses oito fixarei o olhar, e verei seus olhos em mim fixados. – Que os vivos me perdoem se às vezes me parecem sombras, tão pálidos e aborrecidos, tão inquietos e oh! Tão ávidos de vida: enquanto aqueles me aparecem tão vivos, como se agora, depois da morte, não pudessem jamais se cansar de viver. Mas o que conta é a eterna vivacidade: que importa a “vida eterna” ou mesmo a vida! (OS, 408)

Nietzsche enfatiza a ética, o caráter quietista e refinado nesse cuidado de si próprio do Epicurismo. O ascetismo filosófico exige a retirada da agitação do mundo social

e das comodidades e prazeres da vida do homem comum. No retiro do “Jardim de Epicuro” seria possível cultivar a amizade e a autossuficiência na existência. Epicuro nos ensinou como viver para conseguir a felicidade. A vida feliz seria uma vida sem medos e com poucas necessidades.

Epicuro seria, portanto, um filósofo que nos ensinou como lidar com a finitude da existência humana. As ‘receitas’ medicinais e dietéticas de Epicuro seriam valiosas para conseguir satisfação na existência. Elas nos mostram que é possível atingir prazer na vida, por meio de exercícios ascéticos de cuidado e cultivo de si. Essas são, na interpretação de Nietzsche, as leis mais elementares do corpo e da mente, como a divisão do dia, os cuidados com a alimentação e com o sono². Nietzsche se esforça para libertar-se das necessidades metafísicas, morais e religiosas, para cultivar pensamentos que aquietam, que iluminam e que elevam a existência humana³. Ele reaviva com essa interpretação de Epicuro a concepção antiga da ética centrada em si mesmo, como nos mostrou K. Ansell-Pearson⁴. De modo semelhante a Foucault, que quer construir uma estética da existência.

Teríamos uma nova e promissora ‘terapia filosófica’, de caráter epicurista. No sentido utilizado por Pierre Hadot, a terapia filosófica preocupa-se com “a cura de nossas próprias vidas” e com o prazer na existência⁵. À diferença de Epicuro, Nietzsche desenvolve uma terapia para as doenças da alma, nos contextos modernos de controle social e de organização do trabalho. Importante aqui é a estima de Nietzsche pelo estilo de vida modesto de Epicuro, no modo como o Mestre do Jardim concebia a filosofia como um tipo de atividade prática⁶, e não como um discurso teórico com pretensões especulativas.

Assim, Epicuro poderia nos fornecer elementos, nas condições próprias de nossa época, para a afirmação da vida. Um dos ‘bens supremos’ a serem desejados, tanto no passado como agora, seria a libertação das dores corporais e dos tormentos da alma, para atingir a ataraxia, a tranquilidade psíquica. É uma perspectiva em primeira pessoa sobre a vida: “eu quero cuidar de mim mesmo”. Essa atitude serena é uma fonte significativa de valor, para preencher o horror ao

² Cf. AS 5,6,16.

³ Cf. HH I, 244, 292; AS 310,332.

⁴ Acerca disso, cf. ANSELL-PEARSON, “True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of Self and World”, In: Nietzsche’s Therapeutic Teaching. Ed. Por H. Hutter e E. Friedlan, p. 104.

⁵ Cf. ANSELL-PEARSON, p. 102.

⁶ Cf. A 13, 33, 36.

nada (horror vacui), o sentimento de vazio que desde a Antiguidade aflige o ser humano.

Epicuro foi um hedonista singular, por acreditar no valor moral da vida, e por acreditar que é possível atingir prazeres espirituais elevados, com a prática de virtudes. As quatro principais virtudes, nessa consideração hedonista, são meios para a vida feliz; por isso, são escravas do prazer. São elas:

1. Phrónesis = Inteligência, prudência
2. Logismós = calculismo (“Todo bem e todo mal só existem na sensação)
3. Sophrosyne = autodomínio.
4. Díke = justiça. Evita que haja prejuízos recíprocos entre os homens⁷.

Com essas virtudes seria possível ter prazer na vida, com um estilo de vida modesto, e com um modo naturalístico de pensar. Para Nietzsche, Epicuro é um mestre, que nos ensina como ter prazer na vida e qual é o valor da autossuficiência⁸.

Nietzsche não desenvolve em pormenores as características da ética de Epicuro, as influências que este recebeu do atomismo de Demócrito e do ceticismo de Pirro. Mas retoma elementos básicos da filosofia de Epicuro, que são úteis e valiosos para obter a felicidade. O prazer (hedoné) está no centro de seu pensamento dos dois autores, separados no tempo por mais de 20 séculos.

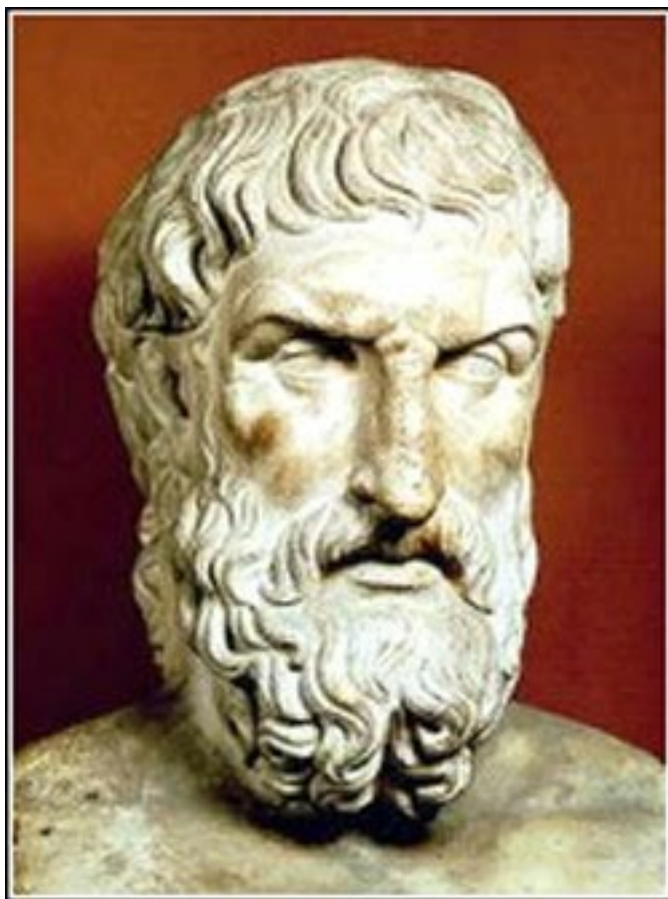
Como reconstruiu R. Ullmann, para chegar à felicidade (eudaimonia), o Mestre do Jardim propôs o quadrifármaco:

1. Os deuses não devem causar medo;
2. Não é preciso temer a morte;
3. O prazer é acessível ao ser humano;
4. É fácil suportar a dor⁹.

⁷ Cf. ULLMANN, *Epicuro, Filósofo da alegria*, p. 58.

⁸ Cf. GC 338 e AS 295.

⁹ ULLMANN, *Epicuro, Filósofo da alegria*, p. 54.



Epicuro de Samos (341 – 270 a.C)

Com essas quatro receitas (medicações), Epicuro mantinha o bom humor; mesmo doente, ele estava convicto de ter uma missão a cumprir, que era a de ajudar os outros a serem felizes. Sábio é aquele que sabe lidar com as dores e prazeres. Por ser impossível gozar todos os prazeres e evitar todas as dores, deve-se ponderar e fazer escolhas com sabedoria. Nesse sentido, o sábio se coloca acima dos males físicos, porque está convicto de que eles possuem curta duração. Assim, ele pode ficar sereno e sem dor: “A ausência de perturbação (ataraxia) e de dor

(aponia) são prazeres estáveis; ao contrário, o gozo e a alegria produzem prazeres em movimento, por sua vivacidade”¹⁰. A amizade seria a maior das riquezas conquistadas com a prática da sabedoria. Ela seria fundamental para obter felicidade da vida, e poderia ser cultivada no Jardim de Epicuro, no retiro do círculo de amigos.

É preciso calcular e ponderar quando se deve tolerar a dor e quando entregar-se aos prazeres. Do mesmo modo, Epicuro incentiva a que cada um cultive pensamentos positivos, lembrando as coisas boas do passado, para criar boas disposições interiores, ligadas ao bem-estar físico e à supressão das dores: “Sempre se produz prazer, quando a dor é suprimida. O prazer tem como condição necessária e suficiente a supressão da dor, mas em si, ele é perfeitamente positivo e real”¹¹. Assim, como Epicuro declara na Carta a Meneceu, “o prazer é o início e o fim da vida feliz”¹².

Até mesmo a dor que leva à morte pode ser suportada, se tivermos em mente que com ela tudo termina. “A dor que dura mais tempo torna-se menos intensa, porque se torna hábito e, por isso, suportável”¹³. Nenhuma dor nos impediria de termos a paz da alma, a serenidade interior, como provaria o próprio Epicuro doente, antes da morte.

Nietzsche valoriza bastante essa atitude de libertação dos medos: até mesmo os deuses de Epicuro seriam serenos, e não se preocupariam com o destino e com as desgraças dos humanos. Mas a vitória mais difícil, a vitória sobre o medo da morte, é a que marca a diferença maior em relação ao cristianismo:

Acostuma-te à ideia de que para nós a morte não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação de sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade.¹⁴

¹⁰ USENER, fr. 2. Apud ULLMAN, *Epicuro, Filósofo da alegria*, p. 56.

¹¹ FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. 49.

¹² EPICURO, *Carta sobre a Felicidade* (a Meneceu), p. 36.

¹³ ULLMANN, *Epicuro, Filósofo da alegria*, p. 53.

¹⁴ EPICURO, *Carta sobre a Felicidade* (a Meneceu), p. 26.

O espírito livre de Nietzsche quer abraçar as condições finitas da existência humana, mas não possui ainda a leveza de Epicuro, que parecia estar mais sereno e limitado em fruir a “vida efêmera”. Isso porque os prazeres e as dores dos homens modernos que aspiram à liberdade do espírito têm o peso da experiência moral cristã dos prazeres, da qual não é tão simples de se libertar!

2. O ascetismo do espírito livre de Nietzsche

O espírito livre, na época de *Humano demasiado humano*, não assume um modo de vida cínico, de total desprendimento dos bens materiais e de oposição radical a todos os costumes e convenções sociais. Nietzsche adota uma atitude epicurista serena, de retirar-se parcialmente da sociedade, satisfazendo-se “com um pequeno emprego ou fortuna”. Essa seria a “cautela” dos espíritos livres, para os quais a conquista da liberdade e a dedicação ao conhecimento ainda tolerariam uma adesão mínima à vida social, semelhante ao “Jardim de Epicuro”. A diferença está, porém, no fato de que o espírito livre não permanece sedentário em um Jardim, mas se lança como andarilho pelo mundo:

Em seu modo de viver e pensar há um heroísmo refinado, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele. Não importa por quais labirintos vagueie, sob que rochas tenha se espremido sua torrente – chegando à luz ele segue o seu caminho, claro, leve, quase sem ruído, e deixa que o brilho do sol brinque no seu fundo (HH I, 291)

O filósofo que quer seguir avante no caminho da sabedoria precisa praticar exercícios ascéticos. Esses exercícios são ‘espirituais’ num sentido bem específico: são formas de cuidado de si, disciplina nos hábitos corporais e espirituais, para propiciar um novo “clima da alma”. O espírito precisa se libertar dos hábitos ruins de sentir e pensar, para recriar em si mesmo novos prazeres, satisfações, assim como novas virtudes e hábitos. O caminho é árduo: no começo dele, é preciso assumir um “ponto de partida cético”. Esse ceticismo seria uma radical desconfiança em relação ao mundo metafísico. Nessa obra (*Humano, demasiado humano*), tão estimada por Foucault, a vitória do ceticismo ocorreria com o triunfo do espírito

científico, que tornaria progressivamente os homens mais céticos e frios, ou seja, menos passionais e dogmáticos¹⁵. Essa desconfiança se torna ainda mais radical no diálogo entre Pirro e o ancião¹⁶, de *O andarilho e sua sombra*. Ao ser interrogado pelo ancião, se ele quer ser o “mestre da desconfiança” no que tange à verdade, Pirro responde: “Da desconfiança tal como ela nunca existiu no mundo, da desconfiança de tudo e de todos. É a única via para a verdade”. O velho aponta para a autocontradição do empreendimento de Pirro, entendido por Nietzsche como “fanático da desconfiança”, e sugere que ele deveria refugiar-se no silêncio. Pirro silencia e sorri. Entretanto, com o ceticismo do espírito livre, Nietzsche quer avançar na conquista (pela ciência filosófica libertadora) de pequenas verdades, que poderiam, num futuro distante, ser incorporadas e fornecer motivos para a ação.

O ceticismo de Nietzsche em relação à verdade reaparecerá de forma mais proeminente nos anos posteriores, e marcará uma diferença profunda entre ele e o Foucault dos últimos escritos. Há algo, no entanto, que os une em relação aos Filósofos Antigos, a saber, sua ligação firme com a ‘verdade’. Segundo Nietzsche, os filósofos gregos teriam “fé firme em si mesmos e em suas verdades” (HH I, 261). Eles seriam “tiranos do espírito”: a crença desses pensadores de possuir a “verdade absoluta” imprimiria um caráter violento e perigoso tanto à história do espírito quanto às suas respectivas histórias políticas, como foi o caso de Empédocles e Platão. Aqui começam as diferenças da ética-estética do eu de Nietzsche em relação à de Foucault. Em primeiro lugar, há em Nietzsche uma ênfase própria no valor da vida contemplativa:

Não nos esqueçamos, como homens da vida contemplativa [vida contemplativa], que males e infortúnios alcançaram, pelas diferentes ressonâncias da contemplatividade, os homens da vida activa [vida ativa] – em suma, que conta nos apresenta a vida activa, ao nos vangloriarmos diante dela com nossas boas ações. (A, 41)

É preciso ressaltar a postura contemplativa do espírito livre nietzschiano na chamada época intermediária, de Humano, demasiado humano até o livro IV de A

¹⁵ Cf. HH I, 21 e 244.

¹⁶ Trata-se de *O andarilho e sua sombra*, do vol. II de *Humano, demasiado humano*, finalizado em 1879. Cf. AS, 213.

gaia ciência (1882). Ao analisar a influência das naturezas religiosas (que reúnem a maioria dos contemplativos), dos artistas, filósofos e homens de ciência na vida ativa, Nietzsche vê como inevitável o progressivo domínio do espírito da ciência e do esclarecimento. Os “pensadores e trabalhadores científicos”, sem terem a intenção de produzir tais efeitos, abriram um caminho para a ciência moderna, que se tornou o único modo de vida para os homens modernos, e com o qual o próprio Nietzsche se confronta.



Castelo Aragonese, na Ilha de Ischia (Itália). Nesta ilha, Nietzsche idealizava construir um “mosteiro para espíritos livres”

Recolhido em si mesmo, Nietzsche reconhece sempre mais a importância da fisiologia e das demais ciências naturais para “construir de novo as leis da vida e do agir” (A, 453). O filósofo de espírito livre recorre também aos antigos para reconstruir os seis métodos mais exitosos no combate à veemência das paixões, por não dispor de uma psicologia empírica, conforme os métodos das ciências naturais, para estabelecer novas formas de sentir, avaliar e pensar. Esse positivismo em relação aos poderes das ciências é visto com suspeita por Foucault, e pelo próprio

Nietzsche, que não logrará grandes avanços em relação à constituição de uma fisiopsicologia dos impulsos humanos. Neles podemos reconhecer exercícios ascéticos dos estoicos, inclusive dos estoicos romanos como, por exemplo, estabelecer longos períodos de não satisfação das paixões.

Tendo em vista que somente uma paixão pode ser voltar contra a impetuosidade de outras paixões, Nietzsche valorizará uma nova paixão, a paixão do conhecimento, para construir uma nova ética de si. Não se trata mais do pathos trágico, da via estética dionisiaca dos escritos juvenis: "... um ethos, não um pathos – falando e distinguindo como os gregos" (GC 317). Com a paixão do conhecimento, Nietzsche está preocupado com o futuro da humanidade e, principalmente, com a constituição de traços firmes e ativos de caráter:

O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento dessa paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando não havia ainda superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. (A, 429)

É nesse mesmo sentido que Nietzsche compreende em A gaia ciência "a vida como um experimento do conhecedor" (GC 324). Trata-se de um singular amor a si mesmo, de uma arte de considerar a si mesmo a distância, de perceber tanto os traços heroicos quanto os resquícios humanos, demasiado humanos, que refluem em cada indivíduo singular. Assim, incorporar o saber científico, de modo a fazer dele uma "segunda natureza", é uma tarefa que cabe a cada um¹⁷. Com esses perigosos exercícios ascéticos, o filósofo solitário e recolhido em si quer chegar ao domínio e à configuração de si. Para isso, ele precisa assumir a tarefa heroica, de ser o portador e herdeiro de "toda a dor da humanidade". Em contraposição à ataraxia dos antigos e à hipocrisia dos modernos, é proposta a nova paixão, com base na teoria do sentimento de poder, a saber, que todas as ações humanas, sejam elas boas ou más, têm em vista o nosso poder, o aumento do poder¹⁸.

¹⁷ Como Nietzsche afirma no parágrafo 99: "também nós devemos medrar e crescer a partir de nós mesmos, livres e sem medo, em inocente amor de si!" E repete o dito na obra de 1876, Richard Wagner em Bayreuth: "todo aquele que deseja tornar-se livre tem de fazê-lo por si próprio" (GC 99 e 78).

¹⁸ Cf. GC 13.

Fazer de si mesmo um ensaio, um campo de experimentações, impulsionado pelo sentimento do poder, seria o melhor modo para os mais modernos se portarem no “belo caos da existência”. Quando Nietzsche afirma: “queremos ser nossos experimentos e cobaias” (GC 319), ele não se compreende como um fisiólogo ou químico, mas como examinador rigoroso de suas próprias vivências, como alguém que quer dar um novo estilo a seu caráter. Essa arte tão rara seria praticada “por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico” (2002, p. 195). Novamente a arte de transfigurar forças e fraquezas em algo belo, com o qual podemos nos satisfazer. Somente como artista de si mesmo, o ser humano poderia se tornar algo aprazível e tolerável.



Lago de Silvaplana (Engadina, Suíça). Foto de C. Araldi, 26 de junho de 2016.

Essa tarefa é um tanto solitária, pois a maioria dos seres humanos está empenhada em tantas atividades próprias de uma época inquieta e “comercial”, que não possui tempo para dedicar-se à arte de si mesmo. É a poucos, no fundo, que

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

essas práticas ascéticas são dirigidas. O ascetismo do espírito (*Der Asketismus des Geistes*)¹⁹, entretanto, é uma condição para o ser humano reconquistar a natureza:

Eu quero renaturalizar também a Ascética; em vez das tendências de negação, as tendências para fortalecimento; uma ginástica da vontade; uma privação e períodos de jejum voluntários de todas as formas, também no sentido espiritual. (FP 1887, 9[93]).

Esse projeto de naturalização da ascética tem afinidades com as menções de Foucault acerca da “etnologia da ascese”, na *Hermenêutica do sujeito*. Entretanto, há profundas diferenças sobre o sentido e as conotações de poder da ‘ascética’. O filósofo do espírito livre entende que muitos homens, em diferentes épocas, precisaram obedecer longamente, e também tiveram de praticar muitos exercícios de privação corporal e anímica. Como exemplos ele cita os ascetas da Filosofia Vedanta, a “ascética prática” dos filósofos gregos, e a ascese ‘mais popular’ dos antigos germanos²⁰: todos esses exercícios ascéticos teriam a finalidade de chegar ao domínio de si. O Espírito Livre (*der Freigeist*) também praticaria de bom grado exercícios ascéticos. Com disciplina e rigor ele se dedicaria à ‘ginástica da vontade’, ou seja, ao ascetismo do espírito e da virtude, fruindo do sentimento transbordante de poder e plenitude, no deserto solitário de sua libertação. Nos anos de errância filosófica, o filósofo de espírito livre assume a tarefa, com paciência e determinação, de construir o “ascetismo dos fortes” (*der Asketismus der Starken*).²¹ A ascese própria desses exercícios morais e corporais seria um meio para a intensificação do poder, para atingir a “inocência no devir”; por fim, ela é um meio para dar ‘estilo’ ao caráter e para a existência de cada um, como ela foi proposta desde a Gaia ciência.

Entretanto, as consequências mais próximas da ‘tentativa ascética de viver sem moral’ são negativas: “a pobreza de soldado, a proximidade da morte” (FP 1882, 6[4]). O tipo ascético-moral é, para o Nietzsche tardio, desprezível; é o modo de vida dos ‘malogrados’, que querem fugir do mundo que lhe diz respeito. O filósofo de espírito livre constrói, com paciência e determinação, o “ascetismo dos fortes”

¹⁹ Nietzsche empregou várias expressões para designar a ‘ascese’: *Asketismus*, *Ascetismus*, *Ascetism*, *Asketism*, *Ascetik*, *Asketik*, *Asketenthum*, *Askese*, *Askesis*, *ascese*.

²⁰ Cf. GM III, 11 e 12. Cf. também, BM, 230.

²¹ Cf. FP 1888, 15[117].

(der Asketismus der Starken)²². É preciso concentrar, alimentar e intensificar os pendores mais fortes e naturais de cada um, para poder 'estilizar' a existência singular.

Para concluir, queremos mostrar a diferença básica que há na arte de viver de Nietzsche em relação à de Epicuro. A sabedoria de Epicuro está mais voltada para velhos: a busca da felicidade e a prática de virtudes consistem em libertar-se daquilo que causa dor. Nietzsche está mais preocupado em construir uma sabedoria jovial, voltada para o fortalecimento do corpo e do mundo interior. O maior prazer possível está na busca do aumento de poder, sobre si, sobre outros e sobre a natureza. Isso não impede Nietzsche, com espírito livre, de buscar suas próprias virtudes: a coragem, a solidão, a perspicácia, a honestidade e a simpatia. Com gratidão ele reconhece o valor dessa espécie singular de felicidade do homem antigo, corporificada em Epicuro, com a qual ele se sente tão próximo:

Epicuro. – Sim, orgulho-me de sentir o caráter de Epicuro diferentemente de qualquer outro, talvez, e de fruir a felicidade vespéral da Antiguidade em tudo o que dele ouço e leio: - vejo o seu olhar que se estende por um mar imenso e esbranquiçado, para além das falésias sobre as quais repousa o sol, enquanto pequenos e grandes animais brincam à sua luz, seguros e tranquilos como essa luz e aquele mesmo olhar. Apenas um ser continuamente sofredor pôde inventar uma tal felicidade, a felicidade de um olhar ante o qual o mar da existência sossegou, e que agora não se farta de lhe contemplar a superfície, essa delicada, matizada, fremente pele de mar: nunca houve uma tal modéstia na virtude. (GC 45).

²² Cf. FP 1888, 15[117].

Foucault e a Arte de Viver Estoica

Foucault expressa um interesse ético ao retornar às práticas de si e às técnicas de existência no período helenístico e romano. Enquanto Nietzsche enfatizou a importância de Epicuro para a arte de viver no mundo moderno, Foucault se concentra mais nos estoicos e nos cínicos. É importante que tenhamos em mente o foco destes ensaios sobre a arte de viver: tanto para Nietzsche quanto para Foucault só faz sentido recorrer aos epicuristas, cínicos e estoicos se for possível, de algum modo, recriar esses elementos da arte da vida em nosso mundo.

Na aula de 17 de fevereiro de 1982, no *Collège de France*, Foucault afirma que é possível encontrar nos séculos XVI e XIX uma “ética e estética de si”, de modo semelhante à que existiu na época helenística e romana¹. Os cursos de 1982, publicados postumamente com o título *A hermenêutica do sujeito*² têm como meta a reconstrução da ética e da estética de si, no estoicismo, no epicurismo e no cinismo, desde a Grécia clássica até o Período Imperial Romano. Essa obra é atravessada, no entanto, por uma preocupação da atualidade de Foucault. Com foco no século XIX, Foucault questiona: “é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu?

¹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 224.

² Sobre o surgimento e estruturação do curso de 1982, cf. GROS, F. “Situação do curso”. In FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, 457 – 471. Gros enfatiza a diferença no modo como Foucault aborda o problema do sujeito no Curso de 1982: a genealogia do sujeito nas práticas de si não ocorre exclusivamente no estudo da ética sexual dos dois primeiros séculos, na Roma Imperial, como é o caso do vol. III da História da sexualidade. O cuidado de si, mas na investigação das técnicas de si na Antiguidade, desde Sócrates até o estoicismo romano. Até abril de 1983, Foucault pretendia ainda escrever o livro dedicado às práticas de si e às técnicas da existência, temas do curso ministrado no *Collège de France*, de janeiro a março de 1982. Esse projeto, no entanto, foi abandonado.

A que preço e em que condições?” Ao mesmo tempo em que valoriza esse empreendimento, ele admite uma série de dificuldades:

Mas podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstruir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc. (FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 224)

Nesses ensaios, tão diferentes entre si, aparece Nietzsche. Apesar de o nome de Nietzsche aparecer poucas vezes no Curso de 1982, sua presença é muito forte³, como uma luz para enfrentar os desafios do presente um tanto obscuro, de Foucault. Não há em Nietzsche uma “recusa sistemática do eu”, como ocorre em Schopenhauer. O filósofo alemão, de espírito livre, nessa série, pode ser visto como um dos últimos a empreender o tão complicado ensaio de constituir uma ética-estética de si, num mundo radicalmente distinto da Época de Ouro da cultura de si. O pensador francês apressa-se em esclarecer que tentativas contemporâneas de “retornar a si”, “liberar-se”, “ser autêntico” tornaram-se expressões vazias de sentido. De modo que ele coloca uma suspeita, que julgamos ser muito significativa, de que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 225)

Face aos desafios de seu tempo presente, Foucault recorre a pensadores e modos de existir do passado helenístico e romano. Analisaremos neste texto como Foucault reconstrói a arte de viver estoica, a partir da relação entre a ascética e a ética. Questionaremos se ainda é possível constituir uma ética/estética de si, a partir da ética dos estoicos romanos Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

³ Assim como é confirmado na entrevista de maio de 1984, publicada nos *Dits et écrits* com o título “O retorno da moral”, pouco antes de sua morte. Heidegger e Nietzsche foram os filósofos que mais influenciaram Foucault, inclusive a certos modos morais de experiência gregas: “Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. [...] Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger, mas não restam dúvidas de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz”. (FOUCAULT, *Ditos e escritos* V. Ética, sexualidade, política, p. 253)

1. O estoicismo romano no curso de 1982, A hermenêutica do sujeito

É necessário um esclarecimento inicial, em relação ao estatuto da ética nos últimos quatro anos da obra de Foucault. As investigações sobre a ética, sobre o sujeito nas práticas de si não representam um abandono dos temas da política e do poder. Nesse sentido, Frédéric Gros afirma: “[...] Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas complica o estudo das governamentalidades com a exploração do cuidado de si”⁴. As últimas pesquisas de Foucault estão marcadas pela articulação entre a ética e a política do sujeito, entre o cuidado de si e o cuidado dos outros. Interessa-nos analisar como essa articulação já está prefigurada no curso de 1982.

Entendemos que *ética de si* e *estética da existência* são termos intercambiáveis e sinônimos em Foucault. É a ascética, o conjunto de exercícios, de técnicas, o longo trabalho de si para consigo que unifica a conformação ética do sujeito e a estetização da existência. Em outras palavras, fazer de sua vida (bíos) uma obra de arte seria, na perspectiva foucaultiana de *A hermenêutica do sujeito* um projeto ético *par excellence*. Esse projeto realizou-se num momento histórico bem determinado: os primeiros dois séculos de nossa era. Embora a genealogia do sujeito moderno não tenha desaparecido do horizonte de Foucault, sua preocupação principal está em ressaltar o caráter próprio de alguns modos singulares de subjetivação, nas práticas ascéticas de si, em formas de austeridade que ligam firmemente a ética com a estética de si.

A ética do cuidado de si nos estoicos possui uma diferença básica em relação ao cuidado de si socrático. Sócrates delimita o cuidado de si ao preceito do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*), à ocupação dos sujeitos de ação com a alma⁵. Ou seja, o trabalho ético de ocupar-se consigo mesmo reduz-se ao conhecimento de si mesmo. Depois da posição de Sócrates no “espaço aberto pelo cuidado de si”, os estoicos darão uma nova guinada decisiva: o “eu” é a finalidade do cuidado de si, “eu” compreendido em sentido bem distinto, como singularidade individual, “eu” que se retira, que se recolhe, retrai e refugia-se em si mesmo. Tratar-se-ia de uma

⁴ GROS, F. In FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 461 s.

⁵ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 63. No capítulo “A cultura de si” do volume III da *História da sexualidade*, Foucault também enfatiza a modificação profunda no cuidado de si dos estoicos. Cf. FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 45-47.

“etopoiética”, da tarefa assumida por escolas filosóficas antigas, de transformar o ethos, seu próprio modo de vida⁶.



Mapa do Império Romano, incluindo as conquistas até o final do séc. II d.C.

Foucault insiste que os estoicos desenvolveram técnicas eficazes de transformação ética do sujeito por ele mesmo. Na moral austera do estoicismo romano, o cuidado de si torna-se uma “arte autônoma”. Não é nossa intenção reconstruir a genealogia do cuidado de si na Hermenêutica do sujeito. Mas é importante salientar o deslocamento cronológico ocorrido: o cuidado de si em Sócrates e na Grécia clássica está marcado por uma “urgência adolescente”; já o

⁶ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 212.

cuidado de si estoico volta-se mais para a idade adulta e para a velhice. É o asmático e rico Sêneca⁷ que afirma ser a velhice a “meta positiva da existência”⁸.

Ao afirmar que nos estoicos “todo o saber que precisamos está ordenado à arte da vida”, Foucault evidencia que não está preocupado em dar conta de todos os aspectos das doutrinas estoicas⁹. O interesse não está nos aspectos lógico-teóricos, mas nos aspectos práticos das doutrinas estoicas, à medida que delas podem ser utilizados elementos para a constituição de “práticas de si” e de “técnicas de existência”. A arte de viver dos estoicos, entremeada por uma moral austera, com atenção redobrada aos atos, pensamentos e modos de viver do sujeito, teve uma elaboração significativa em Sêneca.

2. A vida feliz em Sêneca

Sêneca viveu na época (os dois primeiros séculos de nossa era) em que ocorreu a autonomização do cuidado de si, até este adquirir o estatuto de uma ‘cultura de si’, a saber, um conjunto de práticas, técnicas e procedimentos característicos de uma intensificação da relação consigo mesmo:

Nesse lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne* tou biou podia ter um sentido e uma realidade. (FOUCAULT, O cuidado de si, p. 50)

⁷ É com certa ironia que Foucault compreende as preocupações de Sêneca em relação aos exercícios de pobreza. Ela seria fictícia, à medida que Sêneca, “que efetivamente roubara milhões de sestércios em suas explorações nas colônias, não era verdadeiramente pobre...” (FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 385). Essa fina ironia e sarcasmo faz com que recordemos as objeções médico-fisiológicas que Nietzsche fazia acerca de Sêneca.

⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 99.

⁹ Acerca da pouca utilização de literatura secundária e de estudos críticos sobre os estoicos, confira GROS, in FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 468 s.

É nesse quadro histórico que Foucault compreende a obra de Sêneca, *Questões naturais*, obra que articula um saber positivo acerca do mundo com a urgência de volver o olhar para si mesmo. O pensador francês questiona pelo sentido dessa obra de Sêneca, de percorrer o grande círculo do mundo, para desvendar suas causas e segredos. Nesse texto e em outros, como nas *Cartas a Lucílio*, não se trata de um mero saber histórico, erudito, de mostrar o brilho e a grandeza do poder, mas de por em relevo “as formas individuais de domínio de si”¹⁰. Essa relação consigo mesmo ocorre tanto na luta contra as adversidades exteriores e as tentações do prazer, quanto no combate interior para corrigir os vícios. Após percorrer o grande ciclo do mundo, meditando e antecipando os males, é que se poderia chegar a si mesmo. Assim, o cuidado de si em Sêneca é tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada, pois o ocupar-se consigo mesmo tem em vista o domínio das paixões, sem se abalar frente às adversidades do mundo.

Em *A vida feliz*, Sêneca expressa um sentido mais afirmativo em relação à arte de viver. É preciso assumir com atitude decidida os meios certos para atingir a meta da felicidade:

Todos os homens desejam a felicidade, mas nenhum consegue perceber o que faz a vida tornar-se feliz. É meta tão difícil de conseguir que, em se tomando o caminho errado, quanto maior a pressa, maior a distância do objetivo (SÊNECA, *A vida feliz*, I).

A saída não consiste em aceitar a opinião alheia, em seguir a maioria. É preciso que nos apartemos da multidão, para seguir nosso próprio caminho, pois “são as estradas mais transitadas e conhecidas que nos induzem ao engano” (id., I). Foucault, e ainda mais Nietzsche, manifestam um ceticismo em relação à confiança de Sêneca na razão, como se bastasse empregar corretamente a faculdade do juízo para agir de modo ético e ser feliz. Essa é a marca do estoicismo de Sêneca, o qual confia que a razão humana está em harmonia com o logos que governa o mundo: “Feliz é o homem dotado de reto juízo; feliz quem se contenta com seu estado e condição qualquer que seja [...]; feliz quem confia à razão a gerência de toda a sua vida” (id., VI).

¹⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 236.



Sêneca (4 a.C. – 65 d.C) Estátua em bronze - Córdoba, Espanha

À diferença de Epicuro, Sêneca entende que a prática da virtude não depende da obtenção de prazeres:

Os que colocam a felicidade nos prazeres logo se dão conta de que a puseram no lugar errado. Sustentam que o prazer não se separa da virtude e afirmam que não se vive honestamente sem uma vida prazerosa (SÊNECA, *A vida feliz*, VII).

A vida correta e virtuosa é mais elevada que a vida de prazeres e vícios, pois “A vida com felicidade é a vida segundo a natureza” (id., VIII). Viver conforme a natureza significa viver conforme o logos que governa o mundo, a natureza e a vida dos sábios. Quem quer ser artífice de sua vida, nesse sentido, deve confiar na razão inabalável.

Entretanto, Sêneca faz uma concessão a Epicuro, quando pondera que os sábios não devem fugir dos prazeres. Se é possível praticar a virtude, mesmo sem ter uma vida de prazeres, isso não implica em simplesmente renunciar a ter prazeres. Por isso, os sábios preferem os prazeres calmos e moderados, e não as paixões violentas. Esses seriam os prazeres de Epicuro, que teria sido um sábio “sóbrio e austero”.

Foucault afirma que há na ética estoica a posição da liberdade, em sentido negativo (como fuga da servidão) e em sentido positivo (como servidão a si mesmo). A ética do cuidado de si seria imanente, por estar alojada na estética da existência, no esforço por constituir a vida como obra de arte. Os exercícios ascéticos propostos por Sêneca: percorrer o mundo, ocupar-se com o domínio de si, proteger, cultivar honrar a si mesmo¹¹ são movimentos de um sujeito ético que se efetivam na imanência do mundo.

Os modos de subjetivação dos antigos romanos, desse modo, têm uma positividade que se perde nos séculos seguintes. O sujeito que se constitui a si mesmo por meio de técnicas e práticas de si estaria imune ao império das técnicas de dominação e dos dispositivos discursivos. O conhecimento da natureza nos estoicos não teria o caráter moralizante descrito por Nietzsche, mas possuiria uma relevância ética, no cuidado de si.

3. Os exercícios ascéticos propostos por Epicteto e Marco Aurélio

Os exercícios propostos por Marco Aurélio, de “vigiar contínua e minuciosamente o fluxo das representações”¹², vão na mesma direção, do cuidado de si como domínio de si mesmo. Os “exercícios espirituais” em Marco Aurélio (Foucault está discutindo com P. Hadot) são práticas filosóficas, de um sujeito que se debruça de modo esquemático ao interior das coisas, para formular “princípios”, que devem ser guardados no espírito. Esses princípios tornam-se efetivamente exercícios, pela atividade do sujeito livre.

O primeiro momento consistia em deixar se desenrolar o fluxo das representações. Com isso, o exercício consiste em fixar a atenção, definir, analisar e descrever esse fluxo de representações. Os exercícios de memorização e de

¹¹ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 244.

¹² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 267.

verbalização são fundamentais. O segundo momento desse exercício consiste em medir o valor da realidade, com atitude de indiferença em relação à trama dos acontecimentos atuais. Com isso, seria possível medir o valor das coisas para o homem enquanto cidadão do mundo e nas formas específicas de comunidade humana¹³. Há um deslocamento do sujeito, em Sêneca e em Marco Aurélio, por meio de um olhar de cima para baixo, que desqualifica as coisas em sua singularidade.

A meditação sobre a morte nos estoicos assume a forma privilegiada da premeditação dos males (*praemeditatio malorum*). Para Marco Aurélio, a transitoriedade da vida humana poderia ser um estimulante para o cultivo de virtudes morais: “A perfeição moral requer que se passe cada dia como se fosse o último”¹⁴. Isso porque a vida toda seria como o longo período de um dia: a manhã é a infância, o meio-dia é a maturidade e a velhice é a noite. Com isso, o indivíduo poderia organizar de modo ético os diferentes tempos e ações de sua vida. Bastaria dispor do saber mínimo, necessário para construir a arte de viver.



Marco Aurélio – Imperador filósofo (121 – 180 d.C)

¹³ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 265 – 267.

¹⁴ MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, VII, 69. In FOUCAULT, *Hermenêutica do sujeito*, p. 430.

A vigilância sobre as representações é valorizada também por Epicteto, através dos ‘exercícios-caminhadas’:

Epicteto recomenda que saíamos de tempos em tempos, que caminhemos, que olhemos o que se passa ao nosso redor (as coisas, as pessoas, os acontecimentos, etc.) e que nos exercitemos em relação a todas essas diferentes representações que o mundo nos oferece. (FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 267)

Ele propõe também o ‘exercício-memória’, que consiste em lembrar-se de um acontecimento ou de uma vivência recente. Depois dessa lembrança, é preciso perguntar em que consistiu esse acontecimento, “qual sua natureza, que forma de ação ele pode ter sobre mim, em que medida dele dependo [...], que julgamento devo dele fazer e qual a atitude ter em relação a ele”.¹⁵ São reflexões por meio dos quais a vida é vista como uma prova. É nesse sentido que Epicteto traça a figura do filósofo-explorador, que explora o mundo vasto e profundo dos sofrimentos humanos, e que é enviado aos maiores perigos, no jogo das provas. São provações, exercícios de pensamento, que nos preparam para as situações concretas da vida, sejam elas previsíveis ou não.

Com esses exercícios, Epicteto pretende definir a atitude que devemos ter em relação às coisas, investigando em que medida somos dependentes delas. Importante, para Foucault, é perceber a função moral desses exercícios. Em comum aos três estoicos romanos está a busca de unidade do ser humano na virtude: “o único elemento, afinal, em cujo interior podemos encontrar, ou em cujo fundo podemos estabelecer nossa identidade, é a virtude”¹⁶. É a virtude indecomponível, que escapa ao tempo, que dá força à alma na imanência do instante, que os estoicos valorizavam nas práticas de si. É assim que Foucault se pergunta pelo modo como se adquire a virtude. Sua resposta é: “a virtude se adquire por meio de uma *áskesis*”¹⁷. Esses exercícios de si sobre si permitiriam a formação ética do sujeito, assim como a ligação do sujeito à verdade. As técnicas de ascese seriam uma “prática da verdade”, uma “maneira de ligar o sujeito à verdade”, e não uma submissão do sujeito à lei. Esse é

¹⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 267.

¹⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 272.

¹⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 282.

um sentido positivo dos modos de subjetivação na Antiguidade, em relação à ascética. O sujeito que se considera livre para constituir a si como fim último para si mesmo pratica a verdade, lançando mão de equipamentos, como as frases efetivamente pronunciadas e ouvidas, de Sêneca, que deveriam incrustar-se no espírito, ou os exercícios “atléticos” propostos por Marco Aurélio¹⁸.

Ao enfatizar o sentido ético dos equipamentos (*paraskeué*) propostos pelos estoicos romanos, Foucault quer provar que em todos esses exercícios, rituais e práticas estaria em curso a “transformação do logos em *ethos*”. Os exercícios ascéticos transformariam o modo de ser do homem, à medida que este se assume como sujeito dos discursos verdadeiros. É essa subjetivação dos discursos verdadeiros que torna a ascética uma prática de si. A “ascese da escuta”, nesse sentido, seria uma forma privilegiada de implantar a virtude na alma. Também a escrita de si para si, o diário de si, são formas de ascese - muito importantes nessa arte de prática de si¹⁹.

4. A medicina como prática e armadura permanente para a vida

No estoicismo, a arte da existência desenvolveu-se lentamente. No volume III da História da sexualidade. O cuidado de si, Foucault ressalta que essa arte era dirigida pelo princípio do cuidado de si, e tinha três características básicas:

1. Uma atitude individualista crescente;
2. A valorização da vida privada e
3. A intensificação das relações consigo mesmo.

É nesse contexto de preocupação crescente consigo mesmo que a medicina assumia mais importância para a ética e para a estética da existência. Plutarco, na obra Preceitos de saúde, ressalta a valorização da medicina como prática de interesse público. Foucault ressalta que a medicina estava bem próxima da filosofia, pois ambas diziam respeito à salvação e à saúde. Caberia à medicina propor um regime de conduta, que pudesse ser assumido pelos indivíduos de modo voluntário e racional²⁰.

¹⁸ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 286 – 288.

¹⁹ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 323 s.

²⁰ Cf. FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 106.

A medicina não se limitaria a um conjunto de técnicas de intervenção (de remédios e operações) para tratar doenças, mas ela procurava, com o auxílio de um corpo de saberes e de técnicas, “definir uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o próprio corpo, com o alimento, com a vigília e o sono, sob a forma de um regime, uma estrutura voluntária e racional de conduta”²¹. Com isso, Foucault evidenciou as atitudes de vigilância e de perpétua atenção a si no estoicismo, atitudes essas que se voltavam a corpos frágeis, tanto nas relações interpessoais quanto nas relações de poder tumultuosas dos tempos do Império Romano.

Os tratados de medicina mais conhecidos dessa época foram os de Celso, Galeno e Ateneu. Eles pintam um quadro marcado pela solicitude para com o corpo, para com a saúde, o meio e as circunstâncias. Há, contudo, uma inquietação crescente acerca dos prazeres sexuais, da força incontrolada do desejo. É essa problematização moral dos prazeres, como abordamos no capítulo III, uma marca importante dessa ética do cuidado de si. É a preocupação ética do sujeito que quer ser ativo e livre nas relações consigo mesmo e com os outros, tendo domínio também sobre as paixões do corpo e da alma. Foucault enumera os conselhos dados por Ateneu para um regime do corpo detalhado, incluindo cuidados que se deve tomar ao longo dos dias, das estações do ano e das diferentes fases da vida:

Tanto na cidade como em casa deve-se procurar os lugares cobertos e quentes; se vestirá roupas grossas, “respirar-se-á colocando diante da boca uma parte da roupa”. Quanto à alimentação, será escolhida aquela que “pode esquentar as partes do corpo e dissolver os líquidos condensados e espessos pelo frio. As bebidas consistirão em hidromel, em vinho meloso, em vinho branco, velho e aromático, em geral as substâncias capazes de atrair qualquer umidade; mas será diminuída a quantidade de bebida; o alimento seco será fácil de ser elaborado, bem fermentado, bem cozido, puro, e será misturado com funcho e com amido.” [...] Essa preocupação com o meio, lugares e momentos exige uma perpétua atenção a si, ao estado em que se está e aos gestos que se faz.²²

²¹ FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 106.

²² FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 108. A referência a Ateneu é feita a partir da obra de ORIBASE, *Livres incertains*, XXIII; t. III, p. 182 s.



Galeno de Pérgamo (cerca de 129 d.C. – cerca de 199 d.C)

Os temas da dietética e da cura do corpo (*curatio corporum*), a prática de exercícios como leitura em voz alta, os passeios e os banhos foram praticados regularmente desde a época de Sócrates, passando pelo século de Epicuro – e foram praticados com mais rigor ainda nos dois primeiros séculos de nossa era. Justamente na Época de Ouro da cultura de si, a atenção aos hábitos e prazeres do corpo foi bastante desenvolvida nas reflexões de Sêneca e de Marco Aurélio. Por isso, o valor elevado concedido ao regime medicinal era essencial nessa ética do cuidado de si.

A inquietação em relação ao potencial negativo dos prazeres no corpo físico levou à vigilância contínua e à adoção de exercícios e práticas simples para a vida cotidiana. Em Galeno, aparece de modo nítido essa inquietação: “Por que um tão vivo

gozo é ligado ao uso das partes genitais?”. Essa questão aponta para a “elevada potencialidade de perigo do ato sexual”²³. O desejo e o prazer sexual têm em vista a perpetuação da espécie. Por ser natural, o ato sexual não teria, em si, nada de nocivo. Mas o ato sexual é ambivalente, por conduzir potencialmente o indivíduo ao excesso e à perda do domínio de si. O prazer seria o efeito da organização anatômica e fisiológica do corpo. Foi a própria natureza que inscreveu “nos mecanismos próprios do corpo” o vigor que leva ao enfraquecimento e ao excesso²⁴. A ética do cuidado de si incentiva justamente a essa vigilância sobre os perigos do excesso, escondidos no desejo e nas diversas formas de prazer, principalmente no mais impetuoso, o ato sexual.

Nessa genealogia do sujeito ético no Ocidente, desse modo, os saberes e as práticas medicinais tinham um caráter ético. Nos cursos *A hermenêutica do sujeito* e em *A coragem da verdade* (1984), à diferença dos volumes II e III da *História da sexualidade*, a ênfase é posta na “história das relações entre sujeito e verdade”. Foucault vê como determinante a obrigação do sujeito do “dizer-verdadeiro sobre si mesmo”²⁵. Não nos interessam aqui as práticas de confissão do cristianismo, mas a noção de *parresía*, como um modo de vincular ética e estética, no jogo da ascese. No ponto de partida está o sentido etimológico de *parresía*, qual seja, “o fato de tudo dizer”, a franqueza no falar, a liberdade da palavra. Foucault vai além dessa conotação ‘moral’ do termo, da *parresía* como a “qualidade moral” exigida do sujeito que fala, e passa a definir *parresía* como “a forma necessária ao discurso filosófico”, que articula a arte de si com a ética. É com essa motivação que Foucault se dirige aos cínicos; é esse problema da constituição da verdade do sujeito no curso de 1982 que terá desdobramentos éticos e políticos nos últimos escritos.

O estoicismo romano submeteria a ascética filosófica à preocupação em universalizar a moral, de modo que a ética perderia seu potencial de liberação do sujeito para si mesmo. Esse é o beco sem saída, no qual o estoicismo e depois o cristianismo teriam conduzido o homem antigo. Este deixaria de constituir-se como sujeito ético da verdade, para orientar-se segundo os códigos e normas morais universais.

Foucault não desiste de buscar novas formas de vida na imanência, que possam garantir condições de liberdade para os sujeitos, nas condições próprias em

²³ FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 112 e 113.

²⁴ FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 113.

²⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 325.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

que ele está inserido. Nesse sentido, a radicalidade do modo de vida cínico, como veremos no próximo capítulo, é a alternativa encontrada por ele para sair da tendência estoica de universalização da moral.

Foucault, o Cinismo e a Coragem da Verdade

Foucault retorna à ética da Antiguidade com preocupações bem distintas das de Nietzsche. Enquanto Nietzsche valoriza as aristocracias guerreiras gregas e romanas como superiores ao homem da massa, Foucault se preocupa em analisar o lento desenvolvimento de uma arte de viver que, embora estivesse mais concentrada nas classes privilegiadas, atingiu progressivamente círculos mais amplos de pessoas e grupos. Ao se fixar na ética estoica, como vimos no capítulo anterior, Foucault procurou salientar a importância da ascética filosófica presente no cuidado de si, no modo como ela se constituiu em uma arte da existência autônoma.

Na época de ouro da cultura de si, na Roma Imperial, contudo, haveria um deslocamento significativo: o que está em jogo na ética estoica são as preocupações típicas de corpos e mentes de velhos. Ao contrário da “estética do prazer” dos epicuristas, que teriam técnicas para intensificar prazeres simples, brandos e intelectuais¹. E Foucault se torna sempre mais cético com essa preocupação intensa em ordenar todos os acontecimentos que dizem respeito ao homem numa “ordem ontologicamente boa”. Como se bastasse viver “de acordo com a natureza”, como se na “natureza” houvesse uma ordem e uma racionalidade, que garantissem o êxito das ações virtuosas.

O estoicismo romano teria submetido a ascética filosófica à preocupação em universalizar a moral, em aplicar os mesmos preceitos de agir e normas de comportamento para todos os indivíduos. Com o triunfo dessa tendência universalista, a ética teria perdido seu potencial de liberação. O sujeito não estaria mais livre para constituir a si mesmo como sujeito ético da verdade, à medida que se assujeita aos códigos e normas morais universais.

¹ Cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 386. Para Nietzsche, essa “estética do prazer” estaria, no fundo, voltada a velhos e a certos tipos de doentes, com foco no cultivo do autodomínio, do prazer voltado ao conhecimento, ao espírito e a uma prática modesta de vida. É o que Schopenhauer chama de “prazeres intelectuais”, mais apropriados para a velhice, quando o impulso sexual se enfraquece...

Foucault não desiste de buscar novas artes de viver na imanência do mundo. À diferença de Nietzsche, que não possui um projeto político e social, a ética-estética de Foucault pretende abrir espaço para lutas de resistência no interior dos conflitos de poder da sociedade contemporânea, para dar condições de liberdade aos indivíduos que querem ser sujeitos de suas ações e modos de viver.

Também Nietzsche é cético em relação às pretensões universalistas da moral cristã. Esse ceticismo se transforma em niilismo, na narrativa histórico-universal do longo processo de adoecimento da vontade humana. Nessa história do niilismo ocidental, a moral teria enfraquecido o corpo, os impulsos e a individualidade do ser humano, que se submete à autoridade superior, seja de Deus, do Estado, da Ciência ou da Razão.

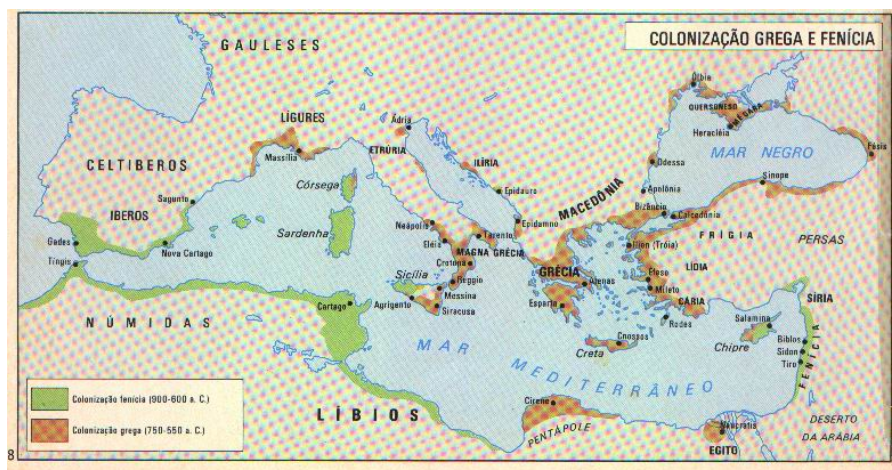
Nesse mesmo sentido, Foucault é cético em relação às pretensões universalistas da moral. Mas ele quer se furta a aporia entre dois modelos ético-morais: nem a ética da excelência nietzschiana (moral dos senhores), nem a moral universal estoica ou cristã seriam saídas éticas e estéticas satisfatórias para o homem contemporâneo.

Contra as tendências de universalização estoicas e cristãs, encontramos em Foucault o “recurso último aos cínicos”. A radicalidade do modo de vida dos cínicos seria uma forma de ética “legítima da provocação e do escândalo político”². Para construir a ética do sujeito (do cuidado de si), o pensador francês precisa deixar de lado o empreendimento de dessubjetivação dos céuticos, pois o mesmo invalidaria a construção de novas formas éticas de cunho individual. O problema, contudo, permanece: Como ligar os modos de subjetivação éticos dos antigos – com os modos de subjetivação dos modernos e contemporâneos?

O “recurso último aos cínicos” seria um tanto vazio, se o modo de vida cínico, sua “coragem para a verdade” não pudesse ser atualizada no século de Foucault. A ligação entre ética e política é mais concreta em Foucault³ do que em Nietzsche, por aquele voltar-se a práticas de liberação e lutas de resistência com relevância ética e política para nossa época.

² GROS, F. in FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 481.

³ P. Veyne enfatiza que Foucault não era um niilista, e que acreditava na “verdade dos fatos empíricos”. Cf. VEYNE, *Foucault, sa pensée, sa personne*, p. 66-67.



Mapa da Grécia Antiga (séc. V a.C.)

A investigação histórica das diferentes formas de constituição ética do sujeito por si mesmo desembocam em Foucault na parresia dos cínicos. O interesse sempre maior de Foucault pelos cínicos ocorre não somente porque eles ocuparam um lugar preponderante na arte de si mesmo. Essa arte, que assumiu as proporções de uma cultura de si, era composta por exercícios ascéticos de caráter assumidamente prático, tanto nos epicuristas quanto nos estoicos e nos cínicos. Entretanto, é o modo de vida dos cínicos, antigos e modernos, no escândalo da verdade, que poderia alimentar as lutas políticas da atualidade de Foucault. Assim, seria possível articular a ética do cuidado de si com o comprometimento político, à medida que a coragem da verdade cínica possibilitaria práticas de liberdade na atualidade de Foucault. Mas, quem foram os cínicos antigos, e em que consiste a coragem da verdade?

1. Os cínicos como herdeiros de Sócrates.

Diógenes de Sinope (413 a.C. - 323 a.C.) é o Cínico mais valorizado por Foucault. Nascido em Sinope, uma colônia grega da costa sul do mar Negro, era filho do banqueiro Iquêsios. Teve de exilar-se porque seu pai (ou talvez ele próprio) foi

punido por adulterar a moeda corrente⁴. Foi vendido como escravo a Xeníades, de Corinto, educando os filhos de seu comprador:

Em sua obra intitulada *Diógenes à venda* Êubulos afirma que Diógenes educou os filhos de Xeníades de tal maneira que, depois de outras disciplinas, lhes ensinou a cavalgar, a atirar com o arco, a lançar pedras e a arremessar dardos. Mais tarde, na escola de luta, não permitiu ao mestre dar-lhes uma educação atlética completa, mas apenas exercitá-los até adquirirem a cor avermelhada e as condições normais de saúde. Os meninos sabiam de cor muitos trechos de poetas e prosadores, além de obras do próprio Diógenes, e ele os treinava todo o tempo para terem boa memória. Em casa ensinava-os a cuidar de si mesmos, a nutrir-se com alimentos simples e a beber apenas água [...]. Os meninos, por seu turno, tinham grande consideração por Diógenes, e intercediam por ele junto a seus pais.⁵

Diógenes, o cão (como era chamado e como se autocompreendia), viveu na época de Sócrates e Platão, de quem frequentou aulas, e por quem foi chamado de “Sócrates ensandecido”. Foi discípulo do fundador do movimento cínico, Antístenes (455-366 a.C.). O Filósofo Cínico passou a maior parte de sua longa vida em Atenas e Corinto (onde morreu). A maior parte das informações sobre sua vida nos foram transmitidas por Diógenes Laertios. Segundo D. Laertios, Diógenes, o Cínico, foi o filósofo de vida estranha e bizarra, que vivia em um tonel. Diógenes, o Cão, significa etimologicamente: “aquele que, gerado por um deus, age como um cão”. Sua vida ‘estranha’ é atestada por essas duas narrações:

Dizia que todas as maldições das tragédias haviam caído sobre ele, e de qualquer modo era um homem “sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo, errante, na busca diuturna de um pedaço de pão”. Diógenes afirmava que à Sorte podia opor a coragem, às convenções a natureza, à paixão a razão. Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre,

⁴ Cf. Diógenes LAERTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 20-21. Esse é um tema que será bastante explorado por Foucault, principalmente no sentido que possuiria a mudança no valor da moeda, como mudança nos valores das coisas e dos modos de vida. Acerca da falsificação da moeda e da venda de Diógenes como escravo a Xeníades, cf. NAVIA, *Diógenes, o Cínico*, p. 42-46.

⁵ Diógenes LAERTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 30-31.

o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu: Deixa-me o meu sol!”⁶

Quando Platão o chamou de cão, ele replicou: “É verdade, pois volto sempre a quem me vendeu”. À saída dos banhos públicos alguém lhe perguntou se havia muitos homens banhando-se, e sua resposta foi: “Não”; perguntando-lhe outra pessoa se havia muita gente, a resposta foi: “Sim.” Platão definira o homem como um animal bípede, sem asas, e recebeu aplausos; Diógenes depenou um galo e o levou ao local das aulas, exclamando: “Eis o homem de Platão!” Em consequência desse incidente acrescentou-se à definição: “tendo unhas chatas”.⁷



Diógenes, o cínico.

⁶ Diógenes LAERTIOS, *Vidas e doutrinas dos Filósofos ilustres*, 38.

⁷ Diógenes LAERTIOS, *Vidas e doutrinas dos Filósofos ilustres*, 40.

Por levar uma vida esquisita e por dizer e fazer coisas bizarras, como andar com uma lanterna em plena luz do dia, dizendo: “Procuro homens”, Diógenes tornou-se famoso. E também angariou má-fama.

Escreveu algumas obras que já não possuímos mais. Em algum momento de sua longa vida – conta-se que morreu aos noventa anos de idade – declarou guerra ao mundo inteiro e tentou adulterar sua moeda corrente, ou seja, os valores pelos quais vive o povo. Sua missão era demolir o mundo dos homens. Morreu em Corinto, em 323 a.C., num lugar conhecido como Kráneion, isto é, “crânio” (...). Um relato acerca de sua morte nos diz que ele morreu prendendo a respiração – estaria cansado de respirar, ou, antes, da guerra fútil que travara contra o mundo.⁸

Desde a Antiguidade, Diógenes foi alvo de avaliações opostas. Por um lado foi visto como um modelo inesquecível de personalidade, um modelo de rigor moral, um sábio e espirituoso observador dos homens e costumes. A glória imorredoura está na “decisão inquebrantável” do Cínico de viver uma vida simples, de integrar os exercícios físicos com os exercícios espirituais para a conquista da excelência e da saúde do corpo e da alma⁹. Isso teria feito dele a própria encarnação da vida filosófica.

Mas foi visto também como um vagabundo arrogante, repulsivo, maltrapilho. Sua sem-vergonhice, a grosseria de seu discurso e de seus modos, a incapacidade para compreender conceitos universais, faria dele alguém desprezível, que defende uma doutrina da negação da vida, um pessimismo que guia ao animalismo e ao retrocesso da civilização.

Essas avaliações opostas do cinismo atravessaram os séculos e se recrudesceram no século XX. Para P. Sloterdijk, Diógenes é o arquétipo do homem cínico, que impede qualquer construção idealista e metafísica, “um homem-cão, um filósofo, um imprestável, um hippie primitivo e o boêmio originário”.¹⁰

Nessa longa história da recepção do cinismo, Foucault reconstrói uma imagem positiva do cínico Diógenes, como filósofo genuíno, como exemplo mais elevado da vida filosófica, como um parresíasta, “um homem unicamente votado à prática da parresia, o comprometimento de falar a verdade (...), por inteiro, em qualquer circunstância”¹¹. Para Foucault, Diógenes seria um descendente legítimo de

⁸ NAVIA, Luis E. *Diógenes, o Cínico*, p. 8 e 9.

⁹ Cf. NAVIA, *Diógenes, o Cínico*, p. 18. Cf. também D. LAERTIOS, *Vidas e doutrinas dos Filósofos ilustres*, 70.

¹⁰ NAVIA, *Diógenes, o Cínico*, p. 19.

¹¹ NAVIA, *Diógenes, o Cínico*, p. 17.

Sócrates, que radicalizou tendências inerentes ao cuidado de si, através de sua coragem da verdade. Seria um Sócrates 'ensandecido', mas que desenvolveu o núcleo mais precioso da ética do cuidado de si, presente na figura de Sócrates.

Antístenes, de quem Diógenes foi discípulo, já havia enfatizado o modo próprio do autodomínio (*enkrateia*) de Sócrates. Desde o início, o cinismo despreza a importância das riquezas para obter a felicidade, elogiando a pobreza e o desprendimento. O modo de vida cínico valoriza a imperturbabilidade (*apatheia*), no modo como foi ensinada por Sócrates.¹²



A escola de Atenas, de RAFAEL Sanzio. Diógenes aparece sentado, no centro, logo abaixo de Platão e de Aristóteles.

¹² NAVIA, *Diógenes, o Cínico*, p. 17.

Foucault valoriza bastante a importância de dizer a verdade na cultura antiga. Os cínicos são o movimento mais relevante nessa “genealogia do estudo da parresia”, das práticas de dizer a verdade sobre si. À diferença da arte retórica, em que não há relação entre a pessoa que fala e conteúdo de verdade do que ela diz, na prática da parresia há um vínculo forte entre aquele que fala e a verdade que ele profere.¹³

2. Parresia política e parresia ética

Para determinar a relação entre o dizer verdadeiro na política e na ética, é preciso antes, segundo Foucault, compreender que para os gregos a aleturgia é a forma dos discursos verdadeiros. O que é a ‘aleturgia’? A aleturgia não é uma estrutura epistemológica ou lógica, mas é o “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta”¹⁴. Ou seja, é “o ato pelo qual a verdade se manifesta”, é a própria produção da verdade. Para ter competência e qualificação na vida ético-política é preciso praticar a parresia. Importa para Foucault a parresia ética dos cínicos, que é diferente da parresia do profeta (ligada ao destino), do professor (sua técnica, seu know-how, seus ensinamentos) e do sábio (que diz o ser). Sócrates ainda mantém a função profética da parresia; é um parresiasta que mantém vínculo com a sabedoria e tem a técnica, de como ensinar a virtude. Na vida cultural e social de Atenas temos também a parresia política, pois os discursos verdadeiros são importantes na democracia.

Sócrates, e principalmente Diógenes, viveram numa época de crise da democracia ateniense. A parresia política trata das relações de poder e seu papel no jogo entre sujeito e verdade. Há nesse jogo político democrático uma relação estreita entre os modos de verificação (verdade), as técnicas de governamentalidade (poder) e as formas de práticas de si (sujeito)¹⁵. Seguindo as pegadas do franco falar socrático, Diógenes radicaliza a crítica à parresia democrática. Com a pergunta: “Há lugar para a excelência e diferenciação ética na democracia?” Foucault pondera que a democracia é o lugar onde o exercício da parresia é o mais difícil. O fracasso da parresia platônica na Sicília (com o tirano Dionísio), e as críticas de Sêneca às

¹³ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 13.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 4.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 10.

consequências de se seguir a opinião da maioria, são exemplos da dificuldade de exercer a *parresía* política, na democracia ou na tirania.



Diógenes e Alexandre, o Grande

Com esses fracassos reais da *parresía* política, ocorre o deslocamento para a *parresía* concentrada na *psyché*, no cuidado da alma. O *ethos* de cada indivíduo pode ser determinado pelo efeito dos discursos verdadeiros que cada um assume e pratica em si. Foucault opera, assim, um deslocamento: “do jogo institucional da democracia” para o “horizonte da prática individual”. A *parresía* está, com isso, orientada ao *ethos* individual, à *ethopoiesis*. Enquanto os cínicos continuam orientados para os outros,

numa vida escandalosa e aberta à sociedade, os estoicos parecem sempre mais incentivar o retiro para uma vida espiritual, protegida das desilusões da política.

Segundo Foucault, haveria já no diálogo platônico *Laques* a instauração de uma estética da existência, da posição de si como *bíos*, como modo de vida, como obra bela¹⁶. Se Platão acaba desenvolvendo mais a “metafísica da alma”, Diógenes encontra na parresia “o que pode haver de mais belo entre os homens”¹⁷. Essa parresia ética conta com um “arcabouço teórico extremamente rudimentar”. Mas o que importa é que, mesmo com a opção firme por essas limitações teóricas, o cinismo consegue desenvolver uma estética da existência, com longa influência na cultura ocidental.

O retrato negativo do cinismo é minimizado por Foucault. Ciente da “má-fama” dos cínicos desde a Antiguidade, ele pondera que a avaliação positiva dos cínicos preponderou já no mundo antigo. Podemos citar, nesse sentido, Luciano de Samósata. Escritor satírico do século II, Luciano trata ironicamente do “mercado de vidas”. Luciano polemiza com os filósofos que vendem fórmulas de vida prontas, contendo a solução para os males que afligem o homem. Diógenes estaria entre os filósofos que ele critica, com a especificidade de que o Cínico venderia a ‘vida cínica’ bem baratinho. Apesar dessa crítica, ressalta Foucault, o testemunho de Luciano mostra que o cinismo era indissociável da prática da parresia.¹⁸

Em *O diálogo dos mortos*, Luciano ilustra de modo positivo a incursão de Diógenes pelo Hades, a região dos mortos. À diferença de Sócrates, que ao ser mordido pelo Cão Cérbero, “gemia como os meninos de colo”¹⁹! O cão Cérbero, que se considerava parente dos cínicos, por serem estes também ‘cães’, afirma serem Diógenes e Menipo os únicos dignos da raça dos homens, porque chegaram ao Hades “nem forçados nem empurrados, mas por livre vontade, a rirem-se e mandando

¹⁶ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 137-140.

¹⁷ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 145.

¹⁸ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 146.

¹⁹ No diálogo entre o cínico Menipo e o Cérbero, o cão que recebia de modo violento os que entravam no Hades, Cérbero assim descreve a chegada de Sócrates ao Hades: “A distância, ó Menipo, parecia avançar com rosto intemerato, com a aparência de nada temer a morte [...]. Mas quando se inclinou para dentro do abismo e viu a escuridão e eu o mordi e arrastei para baixo pelo pé, porque ele se demorava, devido à cicuta, gemia como os meninos de colo e lamentava os seus filhos e fazia-se de todas as cores”. (LUCIANO, *Diálogo dos mortos*, XXI)

a todos que se lixassem”²⁰. Essa determinação dos cínicos, que exercem a parresia no mundo dos vivos e também no dos mortos, com despojamento, sem nada temer, marcou a radicalidade do modo de vida dos cínicos, sua arte ousada de viver.

Também Demonax teria pintado um retrato positivo do cínico, como parresia vinculada a certo modo de vida (ascético), sob a forma de uma estética da existência. O próprio Demonax completou sua formação filosófica e literária com treinamentos de resistência física²¹. É o retrato do cinismo austero, do cínico com inclinação natural para a filosofia. O Imperador Juliano, por sua vez, elogia a verdadeira vida cínica; considera o cinismo o “núcleo universal da filosofia”²². Mas o que mais importa para esse estudo é – a partir da retomada de Foucault – ressaltar o cinismo de Diógenes enquanto forma de vida, como testemunho da verdade. É no próprio modo de vida que se produz a Verdade. No sentido que possuía o termo grego para o verdadeiro, qual seja, alethes: o não dissimulado, o que é sem mistura, o que é reto, o que é imutável. É desse modo que se poderia falar do “verdadeiro amor”, da “verdadeira vida”.²³

Vários séculos depois, Epicteto retrata com seriedade a “essência cínica de uma forma de ascetismo filosófico”. Foucault enfatiza que a parresia cínica está vinculada a um certo modo de vida. Modo de vida que se corporificou, por exemplo, na figura de Peregrino, que foi cristão e cínico, ao mesmo tempo. No inquieto século II d. C., em meio às seitas religiosas pagãs e ao cristianismo que se propagava em Roma, os cínicos se destacam entre as demais escolas filosóficas (estoicos, epicuristas, cétricos, platônicos...) como aqueles pensadores mais despojados e libertos das convenções sociais. O decisivo, segundo Foucault, é que o modo de vida cínico teve uma influência marcante nos séculos seguintes, por meio da ascese cristã e da vida monacal²⁴. Até chegarmos à Idade Média, quando a ascese e a arte cínica da vida têm uma eclosão vigorosa nas ordens mendicantes, principalmente entre os franciscanos e dominicanos. O cinismo é “uma categoria histórica que perpassa toda filosófica ocidental”²⁵. O século XIX revive o cinismo, não só pelo tema da

²⁰ LUCIANO, *Diálogo dos mortos*, XXI.

²¹ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 176.

²² FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 178.

²³ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 193.

²⁴ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 146.

²⁵ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 152.

individualidade, mas também pelo tema da revolução, experimentada como projeto político, e como uma forma de vida.

Segundo Foucault, o cinismo é importante para a “história das artes de viver”, por sua disciplina ascética dedicada à verdadeira vida. O cínico seria a própria forma plástica da verdade, com efeitos positivos para firmar novas práticas de vida. Apesar do seu despudor, e da dramatização excessiva da miséria, o ato de filosofar se consumaria na própria forma de vida cínica, assumida como uma vida reta, em conformidade com o logos e com a ordem da natureza. É essa insistência de Foucault na ‘naturalidade’ dos cínicos: a valorização positiva da animalidade não recairia num individualismo antissocial, pois o cuidado dos outros coincide com o cuidado de si²⁶. Com essa valorização, Foucault compreende o cinismo como “matriz de uma experiência ética fundamental no Ocidente”.²⁷

Mas não esqueçamos de Nietzsche, um dos filósofos mais solitários do séc. XIX, que nos alerta para o vazio a se ampliar sempre mais na existência do homem moderno, na relação consigo mesmo e com os outros. É o solitário Nietzsche que quer chamar para a vida, no Mundo moderno iluminado pela Ciência e pela crença no progresso, a figura singular de Diógenes: “O moderno Diógenes. – Antes de procurar o homem, deve-se achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico? –” (AS, 18). O andarilho e sua sombra, depois de muitas andanças pelo mundo dos homens e por regiões inóspitas, encontrarão a lanterna, para anunciar que “Deus está morto” (GC, 125). Parece que a lanterna do cínico é que poderá propiciar liberdade de espírito aos indivíduos que percebem as trevas do mundo moderno.

O anseio de Nietzsche e de Foucault por novas formas de experiências ético-estéticas de constituição de si se concretizou em diferentes modos de retomar o modo singular de vida dos cínicos. É sobre isso que trataremos no próximo capítulo.

²⁶ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 233 e 278.

²⁷ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 253.

A Retomada do Cinismo Antigo por Foucault e Nietzsche

O retorno de Foucault aos cínicos ocorre no interior da “reviravolta histórica” própria da *parresia* na época clássica da Grécia, no processo que levou à transição da *parresia* política para a *parresia* filosófica. Por volta da metade do séc. V a. C. a *parresia* política teve seu auge sob o signo de Péricles, exercendo funções políticas importantes na democracia ateniense. Com o enfraquecimento da democracia ateniense, no início do século IV, a *parresia* passa a assumir um caráter sempre mais filosófico. Com Sócrates, a *parresia* filosófica se constitui como uma nova inflexão da vida, de cunho ético¹. Sócrates é o filósofo determinante para essa transição do jogo político para o jogo filosófico da *parresia*.



Charge de Filósofos ilustres, incluindo Sócrates, Nietzsche e Foucault.

¹ Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 307 – 309.

1. A parresía ética de Sócrates

Procuraremos mostrar, primeiramente, que a decisão de Foucault de propor um outro movimento histórico para a filosofia a partir da parresía tem implicações fortes para a construção de uma nova arte de viver, baseada na ética do cuidado de si. Ao se esforçar por reconstruir a “história da filosofia como movimento da parresía”², o pensador francês precisou marcar bem o contexto de surgimento da parresía na filosofia, por meio de Sócrates. Sendo uma noção bastante usada na vida cultural, política e filosófica da Grécia, a parresía assume nos séculos V e IV a. C. uma série de formas, que sofreram deslocamentos e transformações, até atingirem uma configuração filosófica com Sócrates³.

É a filosofia que concentra o “essencial da prática parresiástica”⁴. Não é qualquer filosofia, mas é um certo modo de filosofar, enquanto “livre coragem de dizer a verdade”. Firmando-se com Sócrates, o exercício da parresía foi desenvolvido em formas ainda mais radicais pelos cínicos. É justamente esse outro modo de construir a história da filosofia como um movimento corajoso do dizer-a-verdade, que constituirá a linha histórica e temática que Foucault chama de “estética da existência”. As duas correntes principais dessa peculiar História da Filosofia estariam enraizadas em Platão, constituindo duas formas de cuidado de si.

No diálogo Alcibiades, Platão inauguraria a “metafísica da alma”⁵, segundo a qual o cuidado de si se concentra no cuidado da *psyché*. O conhecimento de si e a prática das virtudes estariam voltados para a cura e para a purificação da alma, a saber, das paixões sensíveis e violentas que ameaçam a saúde da alma. Nessa metafísica dualista, a alma é vista como a parte incorruptível, que é preciso cuidar, sendo superior ao corpo e aos sentidos. Tanto Nietzsche quanto Foucault buscarão

² FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 318.

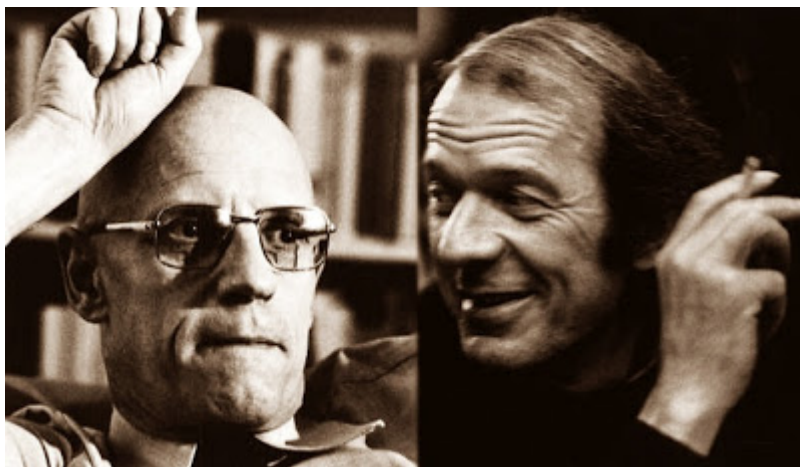
³ No curso *O governo de si e dos outros* (1982-1983), Foucault analisou detidamente as formas de exercício da parresía política, na democracia ateniense (em Pêrides, Sólon, Políbio e Eurípides, entre outros), no tempo de Sócrates, em que a democracia passa por uma série de crises, no período helenístico - até o período Imperial romano. Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, especialmente as aulas de 12, 19 e 26 de janeiro, e as aulas de 2 e 9 de fevereiro de 1983.

⁴ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 308.

⁵ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 137.

nos cínicos elementos da prática filosófica para se contraporem a essa metafísica da alma.

No diálogo *Laques*, contudo, Platão introduziria um novo movimento para a filosofia, que Foucault chama de “estética da existência”. É uma forma diferente de cuidado de si, pois não se trata de purificar a alma, mas de cuidar da vida (*bíos*) em sua concretude no corpo, e na integração entre os aspectos somáticos e psíquicos na forma individual de vida. Teríamos nesse diálogo os elementos para a constituição do indivíduo como *bíos*, como modo de vida⁶. Essa preocupação e cuidado para consigo mesmo assume, segundo Foucault, a forma de uma *parresía* ética, que resultou numa forma marcante em Sócrates. Nessa genealogia das práticas de si, a filosofia é considerada principalmente como uma prática, e não como elaboração teórica e discursiva de cunho ontológico e epistemológico. No *Laques*, Foucault enfatiza aspectos desprezados pela tradição filosófica. Ao abordar o tema da coragem, importa ressaltar em Sócrates que o modo de vida (*bíos*) é o objeto do cuidado de si, e não tanto a terapia da alma. A coragem para a verdade de Sócrates faria dele um “técnico do cuidado”, um mestre qualificado para ensinar os jovens a cuidarem de si mesmos e de seus modos de vida⁷.



Foucault e Deleuze, filósofos marcantes das últimas décadas do séc. XX.

⁶ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 137-140.

⁷ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 111-112.

A parresía socrática, portanto, tem um cunho ético. Sócrates não é o defensor de um individualismo inconsequente, pois o cuidado de si está relacionado com os deuses, com a verdade e com os outros. Lembremos que Sócrates tinha a convicção de possuir uma missão divina: de cuidar dos outros. Por isso, ele protegia e cuidava de si mesmo, em prol dos interesses da pólis. Esse foi o motivo pelo qual Sócrates não participava das assembleias e discussões políticas: pois ele seria logo banido e condenado, por dizer a verdade aos seus concidadãos. Não foi por covardia que ele não exerceu a parresía política, pois Sócrates preferiu, enfim, a morte, a ter de renunciar a seu modo de vida e de pensamento. Foucault ressalta bastante esse aspecto: as provas e os exercícios de Sócrates perfaziam o “jogo da verdade”, ou seja, eram formas de proteger o “discurso verdadeiro”, para o bem da cidade, para o “governo de si e dos outros”⁸.

A parresía ética (não política) de Sócrates está, portanto, intimamente relacionada ao cuidado de si, ao modo de vida. De modo semelhante a uma sinfonia, a vida (bíos) tem de estar em consonância com o discurso. E Sócrates foi o modelo exemplar dessa coerência, pois seu estilo de vida se harmonizava com sua fala franca:

E o *modo de vida* [grifo nosso] aparece como o correlativo essencial, fundamental, da prática do dizer-a-verdade. Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida. É nisso que vocês veem se organizar essa cadeia fundamental que é a do cuidado, da parresía (da fala franca) e da divisão ética entre o bem e o mal na ordem do bíos (da existência).⁹

Essa inflexão de Sócrates no interior da prática da parresía teve importantes desdobramentos na história da filosofia. Se a própria história da filosofia pode ser vista como uma prática determinada do dizer-a-verdade, os cínicos merecerão a atenção de Foucault, pois neles se manifesta com mais veemência e escândalo a coragem da verdade. É justamente no modo de retomar os cínicos que encontraremos semelhanças e diferenças marcantes entre Foucault e Nietzsche.

⁸ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 78 e 253.

⁹ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 130.

2. A coragem da verdade nos cínicos.

Em Sócrates e em Diógenes, a missão filosófica própria a cada um deles foi confiada por um deus. Assim, Foucault não trata Diógenes como um ateu proeminente no mundo antigo. Ao retomar um texto de Epicteto (*Conversações*, III, 22), o pensador francês ressalta que (nesse texto) a vida cínica não seria uma opção que se faria por si mesmo, mas seria confiada por Deus. A radicalidade da “militância” na vida filosófica dos cínicos, com seus escândalos, humilhações e excentricidades, era uma missão recebida de Deus. Por isso, ela devia ser exercida no sentido do franco falar, da prática da *parresia*.

A vida cínica, [tal como] apresentada aqui por Epicteto, transforma essa ideia da filosofia como pura opção, em oposição às missões e encargos recebidos. Epicteto não descreve o *kynízein* (o fato de ser cínico, de levar a vida cínica) como uma opção que você faria por si mesmo, ao contrário. Falando dessas pessoas que se põem a levar uma vida cínica (usando um manto grosseiro, dormindo no chão), ele diz que todas essas opções de existência, essas práticas voluntárias que elas impõem a si mesmas, não podem constituir o verdadeiro *kynízein* (a prática cínica).¹⁰



Epicteto (55 – 135 d.C.)

¹⁰ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 258.

Entretanto, mesmo que a missão de Diógenes tenha sido confiada por um deus, não se pode negar que ele próprio tenha tomado a decisão radical de assumir essa forma escandalosa de vida, como testemunho da verdade. Ou seja, o cinismo de Diógenes é uma “certa forma de parresía”, de inspiração socrática, ligada intimamente a um modo de vida, que ele escolheu e cultivou. É por testemunhar a verdade em seu próprio estilo de vida militante, agressivo e despojado, que Diógenes se tornou a encarnação da vida cínica. Mas, fica a pergunta: estava Diógenes qualificado para dizer a verdade e para anunciar a “verdadeira vida”? Foucault entende que sim, à medida que o Cínico propunha mudar o valor da moeda. Essa seria uma tarefa muito cara também a Nietzsche, qual seja, a de transvalorar os valores, de mudar a relação que temos com as normas e leis. Os cínicos foram combatentes, assumiram sua missão como um combate a ser travado em todos os dias, para criticar as leis e costumes vigentes e, com isso, propiciar a mudança dos valores.¹¹

Foucault ressalta o caráter singular da militância cínica. Os cínicos assumem sua missão como um combate polêmico e belicoso contra tudo o que tem valor e poder no mundo. O “confronto” de Diógenes com Alexandre, o Grande, e com seu pai, Filipe da Macedônia, ilustram bem essa coragem combativa¹². Com isso, Foucault ressalta que no cinismo a parresía filosófica (ética) está ligada ao dizer-a-verdade na prática política. O pensador francês oscila, no entanto, em relação às tarefas políticas do filósofo. Por um lado, a militância cínica, a coragem para dizer a verdade na e sobre a política é importante para Foucault, principalmente no modo como foi retomada no militantismo revolucionário do séc. XIX, de modo mais combativo pelos anarquistas. Por outro lado, ele parece mais preocupado em concentrar as tarefas da filosofia na parresía ética, distanciando-se da prática política. É o que ele chama de “exterioridade rebelde da filosofia em relação à política”¹³. O mau funcionamento da parresía democrática, em outras palavras, as desilusões em relação à política, na Antiguidade e no século de Foucault, propiciariam a emancipação da parresía ética. Se há um lento processo de separação entre a parresía ética e a parresía política, poderíamos dizer que o Brasil de hoje (2017) é um bom exemplo de um lugar, onde a prática política está quase que totalmente afastada do exercício da parresía, do dizer-a-verdade corajoso!

¹¹ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 200 ss.

¹² FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 260.

¹³ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 321.

O cinismo, esse movimento marginal da filosofia antiga, desenvolveria o núcleo mais importante dessa estética da existência, na forma de uma ética do cuidado, da provocação e do escândalo. Nesse sentido, “a parresia de Diógenes está em seu próprio modo de vida, e também em seu discurso de insulto”¹⁴. Essa prática da parresia seria essencial para a vida filosófica, não só nos Antigos, mas também para os Modernos: “A filosofia como ascese, como constituição do sujeito por si mesmo, é talvez o que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga”¹⁵. Nesse sentido, Foucault tende a divergir de Epicteto, à medida que ressalta ser a vida cínica uma opção por um modo de vida filosófico, que comporta renúncias voluntárias¹⁶ e a decisão por configurar a “verdadeira vida”, um modo de vida como manifestação da verdade.

Por isso, Foucault valoriza a “reversão cínica da verdadeira vida”¹⁷. A parresia dos cínicos ocorreu como “manifestação escandalosa” da vida outra. É essa transformação da vida na coragem da verdade em “vida outra”, na imanência desse mundo, que constitui o cerne da vida filosófica cínica:

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 [...]. O cinismo aparece em suma como o ponto de convergência de alguns temas totalmente correntes, e, ao mesmo tempo, essa figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, para o pensamento antigo, a ética e a cultura antiga inteira, também é o mais difícil de aceitar.¹⁸

O paradoxo da vida cínica, seguindo Foucault, consiste justamente nisso: para consumir a verdadeira vida é preciso dar conta da dura exigência ética ao sujeito, a saber, de transformar sua vida numa vida “radicalmente outra”. Mas essa transformação seria a promessa de um novo prazer, do gozo de estar em posse de si mesmo. O tema da vida soberana é retomado pelos estoicos, principalmente por Sêneca (*De brevitate vitae*), nos esforços de “ter posse de si mesmo”, de “se possuir, ter a si mesmo”, de “ser seu, tornar-se seu”. O prazer nessa relação consigo mesmo consiste numa forma específica de autossuficiência, na qual o gozo e a posse de si

¹⁴ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 260.

¹⁵ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 321.

¹⁶ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 311.

¹⁷ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 237.

¹⁸ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 238.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

mesmo dependem da atitude corajosa do indivíduo. Pois a vida (bíos), a individualidade do modo de existir, é o material que o cínico possui para moldar. É uma atitude corajosa em relação a si mesmo, que se abre também à relação com os outros, por meio da disposição de cuidar, ajudar e socorrer os outros (o amigo ou o aluno)¹⁹.

Os estoicos, no entanto, desenvolvem o cerne da vida não dissimulada, na coragem da verdade, sem o escândalo dos cínicos. Aqui podemos constatar uma diferença de ênfase entre Foucault e Nietzsche. Enquanto Foucault vê nos estoicos uma reformulação do tema da verdadeira vida dos cínicos, Nietzsche vê no epicurismo uma alternativa mais elaborada de arte de viver. O sentimento de liberdade e o fortalecimento de si pressupõem nos cínicos uma renúncia abrupta ao mundo da cultura:

Cínicos e epicuristas. – O cínico percebe o nexo entre as dores mais numerosas e mais fortes do homem superiormente cultivado e a profusão de necessidades; ele compreende, portanto, que a plethora de opiniões sobre o belo, o conveniente, decoroso, prazeroso, deveria fazer brotarem ricas fontes de gozo, mas também de desprazer. Em conformidade com tal percepção ele regride no desenvolvimento, ao renunciar a muitas dessas opiniões e furtar-se a determinadas exigências da cultura; com isso ganha um sentimento de liberdade e de fortalecimento, e aos poucos, quando o hábito lhe torna suportável o modo de vida, passa realmente a ter sensações de desprazer mais raras e mais fracas que os homens cultivados, e se aproxima da condição do animal doméstico²⁰. (HH I, 275)

Nietzsche admite que o modo de vida filosófico dos cínicos comporta muitas renúncias. Mas não vê o principal traço dessa vida na coragem da verdade, mas no afastamento resignado das dores e das complicações da vida sociocultural. Recordemos que Nietzsche tem alta estima pelo retiro dos epicuristas, na autossuficiência do jardim e dos pequenos prazeres da vida. O modo de vida

¹⁹ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 239.

²⁰ Para usarmos a imagem do cão, o cínico de Nietzsche, com seus hábitos e exercícios ascéticos, deixaria de ser um cão raivoso, que ‘morde’ (agride, desafia) as pessoas, para se tornar aos poucos um Dogue alemão (*Deutsche Dogge*).

epicurista seria mais apropriado para o espírito livre moderno, pois seu 'temperamento' o mantém integrado à cultura superior:

- O epicurista tem o mesmo ponto de vista do cínico; entre os dois existe, em geral, apenas uma diferença de temperamento. O epicurista utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes, eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move. O cínico, por outro lado, vagueia nu na ventania, por assim dizer, e se endurece até perder a sensibilidade. (HH I, 275)



Epicuro. Detalhe do afresco "A escola de Atenas", de Rafael.

Apesar disso, podemos perceber o fascínio de Nietzsche pelo modo de vida despojado dos cínicos. Tanto é que uma das principais virtudes do espírito livre é a honestidade. A honestidade (*die Redlichkeit*) do espírito livre revela seu parentesco com a parresia dos cínicos. Em Aurora (456), Nietzsche pondera que a honestidade não era considerada como virtude nem no socratismo nem no cristianismo. Mas ela seria uma nova virtude, em fase de desenvolvimento, para os espíritos livres. A crença dos antigos filósofos na unidade da virtude e da felicidade seria apenas um grau de veracidade (*Wahrhaftigkeit*)²¹. Entendemos que a parresia dos cínicos está próxima à honestidade dos espíritos livres: ser honesto consigo mesmo é uma virtude que também os cínicos desenvolviam em seu modo de vida, na coragem da verdade, na transformação da vida em vida verdadeira, por meio de exercícios ascéticos. Nesse sentido, questionamos a colocação de Foucault acerca do parentesco da parresia com a ‘veracidade’.

Nessa medida, para essa palavra parresia, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por ‘fala franca’, poderemos, creio eu, se [dela] dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de ‘veridicidade’²². O parresiasta, aquele que utiliza a parresia, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de 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 (poderemos talvez voltar a isso, não sei se vou ter tempo) me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na noção de parresia (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia.²³

Consideramos que a hipótese de Foucault (não desenvolvida posteriormente) seria mais promissora se ele considerasse a honestidade (*die Redlichkeit*) nietzschiana como uma retomada da parresia antiga. Pois é a honestidade (e não a veracidade) o que constitui o traço principal da paixão do conhecimento do espírito livre. O próprio Nietzsche reconheceu em Além do bem e do mal ser a honestidade a principal virtude dos espíritos livres, ou melhor, a única que lhes restou!

²¹ Nietzsche entende que afirmações ou crenças como essa foram feitas de modo ingênuo, com boa consciência. Mas não com “plena honestidade”. Isso porque a ‘veracidade’ está muito longe da verdade, por ser “uma máscara, sem a consciência da máscara” (FP 1882, 1[20]).

²² *Wahrhaftigkeit*, em alemão. Consideramos ser ‘veracidade’ uma tradução melhor para o português.

²³ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 64.

A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a 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 do entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! (BM 227)

Sem dúvida, o espírito livre nietzschiano possui essa qualidade da “fala franca”. Essa qualidade se expressa de modo enfático em *A gaia ciência* (livro V, de 1886), quando o filósofo de espírito livre mobiliza a fala do cínico. “Fala o cínico” – eis o título do parágrafo 368 da *Gaia ciência*, que trata das objeções fisiológicas à música de Wagner. Não importa aqui o alcance efetivo das críticas de Nietzsche à música de Wagner. Importa o fato de que Nietzsche se assume como cínico, ao falar com franqueza, deixando que seu “corpo inteiro” se expresse contra as “convulsões e êxtases morais” da arte dramática wagneriana.

Assumindo a posição do cínico, Nietzsche fala francamente, defendendo o indivíduo dos perigos de uma perda de si na cultura de massa, nos valores da multidão. Vários órgãos, funções orgânicas e membros do cínico falante se revoltam: o pé, o estômago, o coração, a circulação, as vísceras... O pé, em particular, anseia da música “as delícias inerentes ao bom andar, caminhar, saltar, dançar”. Nesse contexto de defesa da individualidade singular, o cínico assim fala ao wagneriano:

“Seja um pouco mais honesto consigo mesmo: nós não estamos no teatro. No teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem (...)”. (GC 368).

Seria de fato instigante imaginar um “moderno Diógenes” assistindo um drama musical de Wagner. Sem dúvida, ele não sucumbiria à “magia niveladora” da massa, aos encantos dessa unificação com o ‘povo’, com o ‘público’, ao contágio dos valores modernos, como a compaixão e a democracia. Provavelmente, o cínico Diógenes faria uma intervenção escandalosa, se estivesse em meio a tal espetáculo. O estômago e os nervos de Nietzsche, no entanto, não suportariam esse espetáculo. E por isso ele se refugiou no silêncio e na solidão. É como se ele interrompesse num certo ponto a fala do cínico para mergulhar no silêncio – e, como um espírito livre moderno,

considerar-se como um dos “últimos estoicos”. Entre as qualidades desse último estoico estão a honestidade e a coragem para construir seu modo próprio de vida.

Essa breve reconstrução dos principais elementos da *parresía* filosófica em Diógenes e em Sócrates é importante para situar a função da *parresía* na construção da forma própria da vida filosófica, na coragem da verdade e como forma ascética e estética de constituição de si mesmo como sujeito ético, no mundo contemporâneo. À diferença de Nietzsche, que acaba por relativizar a importância das experiências éticas antigas, Foucault possui uma relação mais positiva com uma vertente da ética antiga, ao menos, com a que ele chama de “estética da existência”. É nesse sentido que afirma Paul Veyne, “Foucault, para quem o passado era o cemitério das verdades, não concluiu amargamente com a vanidade de todas as coisas, mas com a positividade do devir [...]”²⁴.

Foucault escava no ‘cemitério’ do passado, mas retorna da ética da Antiguidade com preocupações bem distintas das de Nietzsche, sem tomar uma posição valorativa em relação à nobreza grega ou romana, configurada nos valores da moral dos senhores. Ao se fixar na ética estoica, Foucault procurou salientar a importância da ascética filosófica presente no cuidado de si, no modo como ela se constituiu em uma arte da existência autônoma. Mas é nos cínicos que a ética do cuidado de si assume a forma mais radical e pura da vida filosófica. Com a transformação da ‘verdadeira vida’ em ‘vida outra’, Foucault reconstruiu na Antiguidade o momento mais relevante da *parresía* filosófica. É por seus exercícios ascéticos na configuração da ‘verdadeira vida’ que os cínicos foram tão importantes para Foucault na “História das artes de viver”²⁵

Entretanto, Foucault parece hesitar nessa retomada. Como atesta seu ceticismo crescente em relação à retomada da ética antiga na contemporaneidade, no modo como foi expresso na entrevista de 1984, “O retorno da moral”: “Toda a Antiguidade me parece ter sido um profundo erro”²⁶. É certo que Foucault compreende a ética do período helenístico e romano como uma ética da dominação: as relações de si sobre si são relações de poder, semelhantes à relação entre governantes e governados. Mas nem toda relação de domínio é negativa, pois as relações consigo mesmo têm um caráter ético.

²⁴ VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, p. 66.

²⁵ Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 278.

²⁶ FOUCAULT, *Ditos e escritos V*, p. 248.

Foucault, apesar dessa hesitação, insiste em retornar à ética antiga, para encontrar elementos para sua estética da existência. Se as análises genealógicas são conduzidas por “questões do presente”²⁷, então a investigação dos processos pelos quais o sujeito constitui a si mesmo incide sobre o sujeito da atualidade, a saber, da atualidade de Foucault²⁸. Parece-nos, assim, que a ligação entre ética e política é mais concreta em Foucault do que em Nietzsche, que tende a ver a ação e o poder político de uma ótica sempre mais niilista.

Em que sentido Foucault retorna à ética do cuidado de si na Antiguidade? Sem dúvida não é com interesse na História monumental, nas grandes edificações morais do passado que atestariam a excelência humana. A investigação das diferentes formas de constituição ética do sujeito por si mesmo, nesse cemitério da história, acabou por revelar um tesouro com muita vida: a parresia dos estoicos e dos cínicos. No contexto da relação entre mestre e discípulo, em Epicteto, a parresia surge, conforme vimos, como “a forma necessária ao discurso filosófico”, que se concretiza como arte de si mesmo, como um trabalho ético sobre si, como a união da estética da existência com a ética do eu. Esse deslocamento ocasionado pela ascética das provas seria possível a partir do próprio retrato que Epicteto faz do cínico, do “filósofo-explorador no jogo das provas”²⁹. É bem compreensível o interesse sempre maior de Foucault pelos cínicos, não somente porque eles ocuparam um lugar preponderante na arte de si mesmo (que assumiu o corpo e proporções de uma cultura de si), ou apenas porque seus exercícios ascéticos tinham um caráter assumidamente prático, mas porque esse modo de vida, no escândalo da verdade, poderia alimentar as lutas políticas da atualidade de Foucault.

Nesse jogo da ascética³⁰, a fala franca e a subjetivação dos discursos verdadeiros foram determinantes para o deslocamento do interesse de Foucault – dos

²⁷ Cf. GROS, in FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p.462.

²⁸ Nesse sentido, Ernani Chaves vê em Foucault e em Sloterdijk uma reabilitação do cinismo antigo. À diferença de Foucault, que via em Baudelaire uma figura emblemática para a reabilitação desses impulsos cínicos, Sloterdijk retrocede ao jovem Goethe e ao *Sturm und Drang*, como formas de um “neo-cinismo impetuoso”. Importa, na abordagem de Ernani Chaves, a proposição de novas formas de fazer filosófico, entre as quais estaria a de Nietzsche. Cf. CHAVES, *Foucault e a verdade cínica*, p. 125 – 129.

²⁹ FOUCAULT, 2011, p. 396. *O mesmo vale para Sêneca, na referência ao cínico Demetrius, na comparação da existência com o atleta*. Cf. FOUCAULT, 2011, p. 286.

³⁰ Cf. FOUCAULT, 2011, p. 327 – 329.

estoicos para os cínicos. Como atesta o interesse dos últimos anos de Foucault em investigar as artes da existência e as práticas de si para potencializar as lutas de resistência “atuais”. Se Foucault “sempre pensa a ética no interior do político”³¹, o desafio do pensador-genealogista está em sustentar a tarefa de que as práticas de liberdade, dos exercícios ascéticos sobre si mesmo, que assumiram a forma de um *ethos* na Antiguidade, possam ser novamente configuradas no tempo presente. Se o sujeito se constitui eticamente de diferentes formas ao longo da histórica, o recurso aos cínicos permitiria pensar novas formas de subjetivação no auge e no lento declínio da modernidade? Ao adotar o modelo cínico como forma privilegiada de retorno a si, como problematização da relação do sujeito com a verdade – no espaço aberto pelo cuidado de si –, Foucault precisa deixar de fora os céticos, pois estes se oporiam à construção de modos de subjetivação dos discursos verdadeiros, que seriam necessários para as práticas de liberdade e para as lutas de resistência.

Como compreender que o mesmo filósofo, que concordou com a atribuição de ser um “pensador cético”³², silenciou em relação aos céticos (Pirro, Sexto Empírico) nos Cursos de 1982? Há nos céticos ensaios de “dessubjetivação”³³, tão valorizados por Nietzsche. Quando este último afirma, em *A gaia ciência*, “cada qual é o mais distante de si mesmo” (GC, 335), está em jogo uma distância cética em relação à noção de “próximo” do cristianismo, como também dos ensaios de subjetivação dos estoicos.

Foucault reafirmaria o que disse na entrevista “o retorno da moral”, a saber, que “o ceticismo nunca foi um ceticismo total”. Mas ele acabou por tomar uma distância cética em relação aos esforços de constituição de si, desde Sócrates até o estoicismo romano: não haveria uma constituição de si como sujeito, simplesmente porque “ali não há sujeito”³⁴. O ceticismo de Nietzsche parece-nos ser mais corrosivo e englobante, pois se volta a todos os esforços de constituição de si na história da moral. Haveria assim, distintas artes de fuga em Foucault e em Nietzsche, diante dos

³¹ GROS, in *FOUCAULT*, 2011, p.490. Gros desenvolve uma análise relevante da direção que assumem as pesquisas de Foucault desde 1980, no modo como confronta o sujeito com os propósitos normalizadores do Estado, e no modo como elabora o caráter relacional das práticas de si.

³² *FOUCAULT, Ditos e escritos V*, p. 257.

³³ Essa é a crítica que Carlos Lévy dirige a Foucault, sendo que ele compreende que seria uma “exclusão” dos cínicos. Cf. GROS, in *FOUCAULT*, 2011, p. 470.

³⁴ *FOUCAULT, Ditos e escritos V*, p. 256.

perigos alojados nas estruturas de poder e saber da modernidade e da contemporaneidade. Em comum, há a atitude corajosa cínica de se contrapor aos valores dominantes, e de decidir-se por um modo de vida filosófico, na coragem da verdade.

Sejamos honestos conosco mesmos! Nos tempos de Nietzsche e de Foucault não se acreditava mais que os filósofos receberiam suas missões dos deuses! Assim, tanto Nietzsche quanto Foucault têm uma atitude que poderíamos chamar de *neocínica*. O ateísmo era moeda corrente no modo de vida desses dois filósofos. Nietzsche encontrou a lanterna do Cínico Diógenes, para anunciar a morte de Deus. Foucault reinventa a parresía dos cínicos, com a coragem de anunciar a morte do Homem. Que sujeito ético e que artes de viver podem renascer das cinzas das mortes de Deus e do Homem? Esse é o tema do último capítulo.

Conclusões acerca da Arte de Viver em Nietzsche e em Foucault

“Que comoções indizíveis teriam ocorrido em nosso mundo se a doença não tivesse levado tão cedo esses dois mestres de espírito livre, Nietzsche e Foucault? Eles se foram, e não nos cansamos de dizer que seus pensamentos e sua coragem ainda vivem e inquietam” (Anônimo do século XXI).

Ao chegarmos ao final desses estudos acerca da arte de viver em Nietzsche e Foucault, confrontamo-nos com uma pergunta inquietante: é possível construir uma arte de viver em nossos tempos? Os modos diferentes de retomar os cínicos, epicuristas e estoicos mostram que não há uma resposta simples e definitiva. A complexidade crescente do mundo atual, o domínio quase irrestrito da tecnociência e das novas tecnologias da informação, a desilusão em relação ao poder político, a falta de perspectivas para o cuidado de si numa época de destruição acelerada da natureza... Eis alguns exemplos de obstáculos enormes para a estetização da existência. Escolhemos esses dois autores para tratar desse tema, porque seus pensamentos são desafiadores, e também porque apontam para direções possíveis em relação à construção de novos modos de vida éticos e estéticos.

Para concluir, queremos ressaltar uma diferença básica entre os modos de retomar a ética antiga por Nietzsche e por Foucault. Nietzsche retoma aspectos da “ética do cuidado de si” dos cínicos, dos estoicos e dos epicuristas, para configurar sua existência de filósofo solitário, para a cura dos males do corpo e das perturbações da “alma” do homem moderno. Ele se aproxima mais dos epicuristas, cuja arte de viver está mais próxima dos espíritos livres, com sua paixão do conhecimento. Foucault elege o cinismo como a forma da ética do cuidado de si que melhor poderia ser atualizada no mundo contemporâneo. Entretanto, Foucault não desenvolve em pormenores como essa ética do cuidado de si assumiria em sua vida e em seu tempo a forma de uma estética da existência. São poucas as menções à retomada do

cinismo pelo militantismo revolucionário dos séculos XIX e XX, ou por pequenos grupos, com modos próprios de vida, a exemplo dos anos 1980, na costa leste dos EUA¹. É a vida de artista que Foucault desenvolve um pouco mais, e que focaremos nossa atenção na segunda parte deste capítulo conclusivo.



Lord Byron. Pintura de Th. Philips (1835)

¹ A. Nehamas defende que as novas perspectivas que Foucault abriu para o sujeito, na ética do cuidado de si, foram em parte motivadas por suas frequentes viagens aos EUA. Essa nova forma de considerar o trabalho sobre si do sujeito, na liberdade de configurar a si mesmo foi muito valorizada por seus amigos, colegas e estudantes da Califórnia: “And out of the sometimes silly, often valuable, and to him always fascinating self-absorption of his California friends, colleagues, and students, Foucault formulated his deepest and most important idea, the idea of the care of the self. Among the barrage of numberless obsessions with improving this or that aspect of one’s personality, Foucault discerned the possibility for the serious work on the self to which he devoted his last years”. (NEHAMAS, *The art of living*. Socratic Reflections from Plato to Foucault, p. 176.) Embora haja outros fatores importantes para a guinada à abordagem ética do sujeito, concordamos com Nehamas de que essas experiências na América foram importantes.

1. Nietzsche e os epicuristas

No ano de 1882, quando Nietzsche colhe os frutos de sua filosofia do espírito livre, há uma ponderação significativa sobre a escolha da melhor arte de viver. No cap. IV da *Gaia ciência*, o filósofo de espírito livre pondera que não há uma receita universal, válida para qualquer um, em qualquer época. Conforme a situação, a saúde e o caráter de cada pessoa, o estoicismo ou o epicurismo seriam recomendáveis. Nisso consiste basicamente o modo de vida do epicurista:

O epicurista escolhe a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto – ou seja, à maior parte –, porque seria um alimento forte e pesado demais para ele. (GC, 306).

O epicurista prefere o recolhimento no seu jardim, onde ele exerce suas práticas ascéticas, seus exercícios ‘espirituais’, que incluem renúncias e o apego a pequenos prazeres. O espírito livre também vive recolhido, mas não em um jardim. Ele é mais um andarilho por paisagens montanhosas e solitárias, que ainda não foram devastadas pela multidão e pela fúria construtiva do homem moderno. O estoico, por sua vez, se exercita para enfrentar a vida de um modo bem diferente:

Já o estoico se exercita em engolir pedras e vermes, estilhaços de vidro e escorpiões, e não sentir nojo; seu estômago deve se tornar indiferente a tudo o que o acaso da existência nele despeja – ele lembra a seita árabe dos assaua, encontrada na Argélia; como os insensíveis desta seita, ele gosta de ter um público para exibição de sua insensibilidade [...]. (GC, 306)

Esse retrato exagerado do estoico (com traços do cínico, em sua vida pública) tem a função de marcar uma diferença básica entre os dois tipos de vida filosófica e de artes de vida. O foco desse parágrafo está justamente na possibilidade que temos de escolher entre pelo menos duas artes de viver, conforme nosso caráter e situação própria de vida. Para quem é recomendado o estoicismo? A resposta de Nietzsche é: “Para aqueles com os quais o destino improvisa, aqueles que vivem em épocas violentas e na dependência de homens repentinos e mutáveis” (GC, 306). Ou seja, para a maioria dos seres humanos, inclusive para o nosso tempo, que é uma época

violenta, incerta, incluindo homens pouco confiáveis na política. Para alguns privilegiados, aos quais o destino permite “tecer um longo fio”, ou seja, aos que podem planejar sua vida com certa liberdade, a forma de vida epicurista é mais recomendável. Aqueles que conseguem se furtar à insegurança e instabilidade do mundo moderno, poderão se dedicar ao ‘trabalho intelectual’. É assim que o espírito livre se dedica à paixão do conhecimento e ao seu modo ascético de vida.

Ainda em 1886, quando publica *Além do bem e do mal* e escreve o livro V de *A gaia ciência*, Nietzsche tenta se manter numa disposição epicurista para a arte de bem viver. Mas é uma disposição mais comedida e cética, de quem não se deixa seduzir por “convicções últimas” e pelos embustes da consciência. O próprio Nietzsche se coloca entre os homens modernos que, ao modo dos “idealistas decepcionados”, retiram-se em seu canto, para fruir de sua liberdade vazia. Essa liberdade é ainda vazia, pois a curiosidade e o pendor ao conhecimento do espírito livre são mais uma aversão a tomar posições afirmativas ou negadoras, de caráter incondicional:

Pois isso constitui nosso orgulho, esse leve puxar de rédeas quando o nosso impulso à certeza arremete impetuoso, esse autocontrole do cavaleiro em suas mais selvagens cavalgadas: é que sempre montamos animais loucos e fogosos, e, quando hesitamos, certamente não é pelo perigo... (GC, 375)

Nietzsche era livre e destemido o suficiente para não se deter muito tempo nessa cautela e reserva epicurista. Como alguém decidido a tomar as ‘rédeas’ de seu destino (para usar uma metáfora equina), ele se assume como um dos “últimos estoicos”². A honestidade dos últimos estoicos está fundida com a coragem da verdade dos cínicos. Em resumo: Nietzsche não conseguiu ter em sua vida a serenidade e as condições de saúde (do corpo e da alma), para se fixar em um modo de vida epicurista. Depois da obra *Assim falou Zaratustra*, ele se dá conta de que o destino lhe reservou surpresas desagradáveis e cruéis: a solidão e a doença que se agravavam. Fora dele, a crise do mundo moderno, cultural, social e político, que assumiam proporções assustadoras. Não havia como viver serenamente nas montanhas suíças e nas belas paisagens da Itália e França. Por isso, Nietzsche retoma traços dos ensinamentos dos

² Cf. BM, 227.

cínicos e dos estoicos em seu modo de vida. O tom agressivo, polêmico e sarcástico de seus últimos escritos tem a marca do cinismo antigo.

Ainda no tempo em que estava recolhido em si mesmo, pairando sobre as inquietações políticas modernas, o filósofo solitário propõe a “grande política” (*die grosse Politik*). Parece que o espírito livre em algum momento precisa se voltar às questões políticas de seu tempo, pois ali estaria um centro de poder sobre a vida das pessoas, que poderia decidir o futuro da humanidade. Em *Aurora*, ele trata das massas, dos indivíduos que constituem um povo, e que, enquanto povo, querem ter satisfação consigo mesmos, constituindo uma nação vitoriosa. É ainda o sentimento de poder que está em jogo: um homem em posse do sentimento de poder percebe e avalia a si como bom; mas são os outros, “nos quais ele deve descarregar seu poder, que percebem-no como mau” (A, 189). O que interessa ao filósofo solitário é furtar-se à dinâmica da modernidade, que seria uma “cultura de mercadores”, ou seja, de pessoas que estimam o valor de tudo conforme a “necessidade dos consumidores”. Recolhido em si mesmo, esse pensador solitário não se sente atraído pelas modas morais da “sociedade mercantil”; ele se retira como em um “belo tranquilo, jardim fechado, que tem muros altos para as tempestades e a poeira das estradas, mas também um portão hospitaleiro” (A, 174).

Não há nessa obra de 1881 pensamentos políticos relevantes para confrontar à dinâmica do mundo moderno, mas apenas remissões à bravura das estirpes cavaleirescas da Grécia e da Roma Antigas. É diferente em *Além do bem e do mal*, quando o filósofo critica a decadência das organizações políticas modernas, com a finalidade de abrir espaço a seu projeto ético-político, de transvaloração de todos os valores. Os cuidados, as preocupações e as responsabilidades dos espíritos livres (*freie Geister*) são agora bem mais determinados e atuais. Eles deveriam ser preparatórios para os novos filósofos (do futuro), legisladores e comandantes, que estariam em condições de dar novos rumos ao legado das experimentações humanas de milênios, em condições de

ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – . (BM, 203)

Apesar de Nietzsche não defender a existência de uma liberdade do sujeito em sentido forte, como o Foucault dos escritos éticos, percebemos a preocupação do primeiro com o futuro do homem, com experimentos globais de “disciplinamento e cultivo” (*Zucht und Züchtung*), que remetem a ascética filosófica para o plano da política. Mas em sentido bem distinto da ética do eu foucaultiano! Os esforços dedicados por Nietzsche ao futuro da humanidade tiveram pouco ou nenhum impacto positivo. Os jogos políticos e as redes de poderes da humanidade não propiciaram uma “administração global da Terra”, nem favoreceram o cultivo pelos indivíduos, a partir de dentro de si mesmos, de formas livres de estética da existência. No próprio país de Nietzsche, a Alemanha, foram feitas no séc. XX (durante o nacional-socialismo) grandes empresas e horríveis experimentações de “cultivo e disciplinamento”, que certamente seriam repudiadas por Nietzsche. Isso mostra que a dinâmica da política está muito afastada do modo próprio de vida dos artistas da existência. Esse afastamento da arte em relação à política nos remete a Foucault que, nesse aspecto, está bem mais próximo de nós.

2. Foucault, a vida revolucionária e a vida de artista

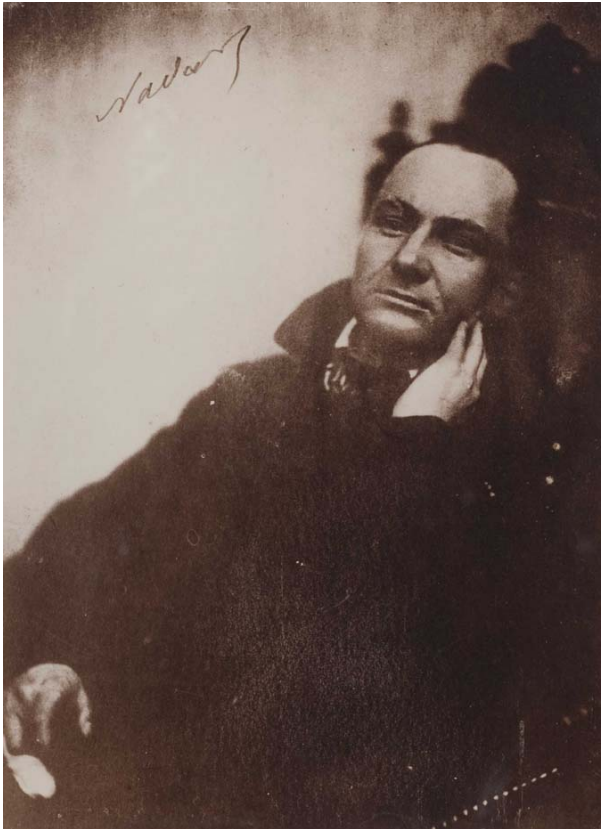
Foucault tratou muito escassamente acerca da possibilidade de construir uma arte de viver em nosso tempo. E isso não porque ele desprezou essa tarefa; ao contrário, a construção da História das artes de viver desemboca no seu próprio tempo. O pensador francês está envolvido nessa questão, de um modo peculiar. Entretanto, quando desenvolve os momentos mais importantes da herança do cinismo, ele interrompe a análise da retomada do cinismo em seu próprio tempo, para fazer um balanço dos resultados mais importantes do cinismo antigo.

Na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault analisa algumas hipóteses acerca da posteridade do cinismo. Do mesmo modo que o estoicismo e o epicurismo, o cinismo foi transmitido – desde a Antiguidade até nosso tempo – não tanto como doutrina, mas “essencialmente como uma atitude, uma maneira de ser”³. Há poucos trabalhos recentes, consagrados à análise da longa história do cinismo. Entretanto, haveria pesquisas relevantes nas últimas décadas, como as de P. Tillich (1953), de K. Heinrich (1966), de A. Gehlen (1969) e de P. Sloterdijk (1983). Segundo esses

³ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 156.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

autores haveria uma descontinuidade marcante entre o cinismo antigo (visto de modo positivo) e o cinismo moderno (de valor negativo). Foucault quer mostrar que houve uma história contínua do cinismo, ao longo da qual os diferentes estilos de existência marcaram a persistência de um movimento na cultura europeia, que poderíamos chamar de o cinismo. Outro ponto de divergência é a ênfase no individualismo. Foucault não nega que o cinismo valorizou a existência em sua “extrema singularidade”, enquanto afirmação do individualismo e da existência natural e animal.



Retrato de Charles Baudelaire, por Nadar (1855)

Não se pode perder de vista, contudo, o que seria o cerne do cinismo: o vínculo das formas de vida com a manifestação da verdade:

A forma de 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 longa história 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 aieturgia), me parece que, nesse caso, poderíamos fazer aparecer algumas coisas e seguir algumas pistas. Veríamos pelo menos três fatores, três elementos que puderam, na longa história da Europa, transmitir, sob formas mais uma vez diversas, o esquema cínico, o modo cínico de existência na Antiguidade cristã, primeiro, e no mundo moderno.⁴

O primeiro fator de transmissão do modo cínico de ser ocorreu nas práticas de ascetismo institucionalizadas na Europa cristã. Essa transmissão ocorreu desde os primeiros séculos de nossa era, com os mártires cristãos (Peregrino é um exemplo), passando pelo século de Santo Agostinho, com o movimento monacal, até os numerosos movimentos espirituais da Idade Média, com destaque para as ordens mendicantes a partir do século XI. Os franciscanos e dominicanos seriam encarnações mais radicais do cinismo, por serem modos de vida de um despojamento completo, como escândalo da verdade.⁵

O cinismo teve um segundo fator de transmissão nos movimentos revolucionários do século XIX. Passamos das práticas religiosas às práticas políticas, mantendo o traço básico do cinismo, como “forma de vida no escândalo da verdade”. Foucault reconhece que muitos movimentos revolucionários “tomaram muitos empréstimos das diferentes formas, ortodoxas ou não, da espiritualidade cristã”⁶. A

⁴ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 158.

⁵ Essas práticas vivas e intensas se manifestaram ao longo de toda a história do cristianismo, segundo Foucault, inclusive no tempo da Reforma Protestante e da Contrarreforma. Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 160.

⁶ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.161. Foucault cita a obra de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Paris : Julliard, 1962. (A edição original é de 1957: *The pursuit of*

tese de Foucault é que os projetos revolucionários da Europa moderna, mais do que projetos políticos, foram principalmente formas de vida. Foram três formas de vida através das quais se manifestou a atividade revolucionária: 1) a vida revolucionária em sociedades secretas, concentradas mais no início do século XIX, e perseguindo metas milenaristas; 2) O militantismo das organizações sindicais e dos partidos políticos, com projetos revolucionários (no último terço do século XIX), e 3) O militantismo “como testemunho de vida, na forma de um estilo de existência”. Embora essa forma de vida seja bastante valorizada por Foucault, por desenvolver o tema da verdadeira vida e por romper com os valores e convenções sociais, ela é pouco desenvolvida. A vida revolucionária como testemunho e escândalo da verdade aparece mais em movimentos da segunda metade do século XIX, como o niilismo russo, o anarquismo europeu e americano, o terrorismo (!), e em autores como Dostoievski. No século XX, o estilo de vida revolucionário e escandaloso teve algumas manifestações no esquerdismo (por exemplo, o Partido Socialista e o Partido Comunista na França), mas se enfraqueceu por se enrijecer em estruturas e formas de conduta tradicionais:

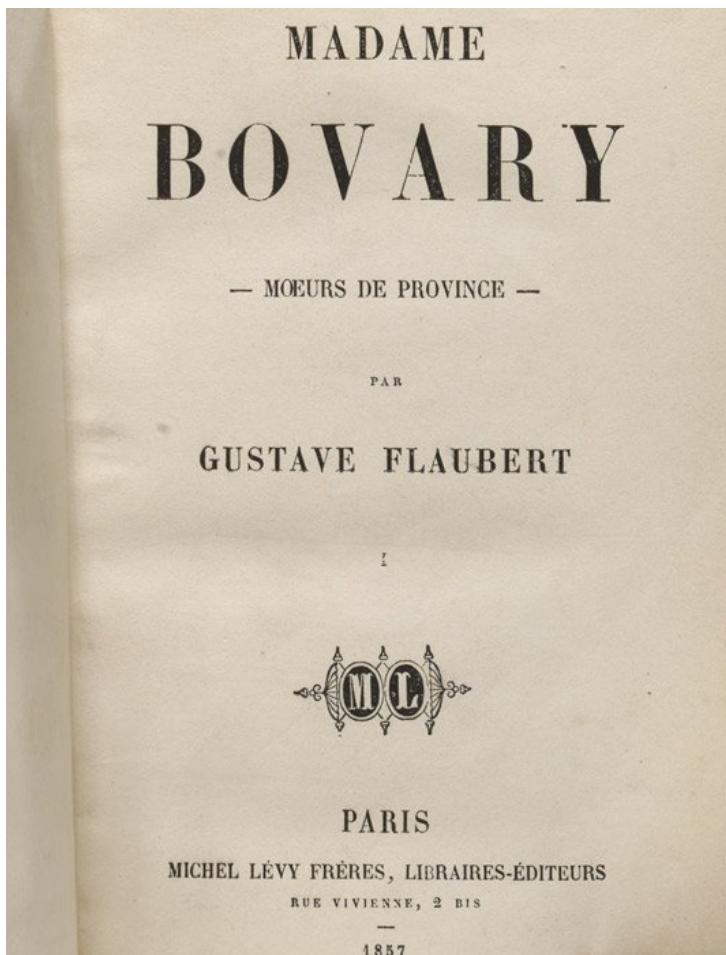
Na situação atual, todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa de uma verdade foram banidos, mas o tema do estilo de vida continua sendo, apesar de tudo, absolutamente importante no militantismo do Partido Comunista Francês, na forma da injunção, de certo modo revertida, de ter de retomar e valorizar, em seu estilo de vida, obstinada e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais.⁷

O cinismo enquanto prática revolucionária no escândalo da verdade se opõe à submissão dos indivíduos aos partidos pretensamente revolucionários. A conclusão de Foucault em relação à prática política é um tanto desanimadora, pois as formas de

the Millenium : Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Londres: Oxford University Press). Nessa obra, Cohn defende a tese de que movimentos sociais e políticos revolucionários dos séculos XV a XIX, inclusive o próprio marxismo, foram influenciados por formas heterodoxas de ascese e práticas cristãs, principalmente dos séculos XII e XIV.

⁷ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.163.

vida cínica foram banidas da política. Se Foucault ainda estivesse vivo depois da queda do Muro de Berlim, suas conclusões seriam ainda mais desanimadoras para o projeto de reavivar o cinismo na política. É um tema que ele não desenvolve, pois se despede das práticas políticas modernas para abordar a “vida de artista”.



Capa do livro Madame Bovary, de G. Flaubert (1857)

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

O modo de vida cínico pode ser encontrado também na arte, afirma Foucault. E de uma forma muito especial. Se a arte de viver cínica constituiu uma trama histórica complexa na religião e na política, não é diferente com a arte, pois

[...] houve na Antiguidade uma arte e uma literatura cínicas. A sátira, a comédia foram frequentemente atravessadas por temas cínicos e, melhor ainda, elas até certo ponto constituíram um lugar privilegiado de expressão para os temas cínicos. Na Europa medieval e cristã, haveria sem dúvida a considerar todo um aspecto da literatura como sendo uma espécie de arte cínica. Os fabliaux pertenceriam sem dúvida a ela, assim como toda essa literatura que Bakhtin estudou, referindo-a sobretudo à festa e ao carnaval, mas que, também penso, pertence certamente a essa manifestação da vida cínica: o problema das relações entre a festa e a vida cínica (a vida no estado nu, a vida violenta, a vida que escandalosamente manifesta a verdade). Haveria uma intersecção com muitos temas sobre o carnaval e a prática carnavalesca.⁸

Por mais sugestiva que seja a vinculação do modo de vida cínico com a arte e com o carnaval, consideramos pouco promissor ver no carnaval uma forma de manifestação escandalosa da 'verdade'. Se o carnaval fosse também uma arte cínica, nós, brasileiros, também entrariamos para a história das artes do cinismo! Podemos dizer que no carnaval se manifesta muita coisa, menos a verdade. Assim, a reconstrução foucaultiana das manifestações da vida cínica na arte antiga e medieval é forçada, pois projeta retrospectivamente no passado uma forma de manifestação de verdade que não é o traço principal dessas artes. Até mesmo Nietzsche foi cauteloso no modo de considerar o carnaval: não é o carnaval que expressa a embriaguez dionisíaca na Antiguidade e no Medievo, por mais sugestiva que essa festa possa ser. De qualquer modo, Nietzsche não vê no carnaval manifestações cínicas escandalosas da verdade.

Mais coerente é a aproximação feita por Foucault do cinismo com a arte moderna. Concordamos com Foucault, no sentido de que a arte moderna foi um "veículo" muito importante do modo de ser cínico, no modo como articulou o estilo de vida com a manifestação da verdade, por meio do escândalo e da afronta.

⁸ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 163s.

A 'vida de artista' constituiu algo "totalmente singular", desde o final do século XVIII. Essa convicção de que o artista tem de ter uma vida singular, furtando-se completamente das normas ordinárias e convenções sociais, é uma construção do Romantismo. É um tema que Foucault não desenvolve, pois analisa outras fontes. Entretanto, foram os Românticos (alemães, principalmente) do final do século XVIII e do início do século XIX, que criaram uma nova forma de vida artística, na perspectiva de uma estetização total da existência e do mundo. Os irmãos Schlegel, Novalis, E.T.A. Hoffmann e Lord Byron são nomes representativos desse movimento romântico. E os românticos foram também os que consolidaram a boemia como traço importante nesse modo singular de vida artístico.

Em que consiste propriamente a vida de artista no século XIX? Foucault aponta dois princípios básicos:

Primeiro, a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte. Creio que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte [...] é uma maneira de retomar, sob uma outra luz [...] esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo.⁹

É muito promissora essa retomada do modo de vida cínico a partir da arte moderna. O modo de vida do artista moderno é condição para sua obra de arte: a "ruptura escandalosa" aparece tanto em seu modo de vida quanto em sua arte. Além disso, Foucault vê nas artes modernas (pintura, música, literatura) um outro elo forte com o cinismo: a arte moderna visa a um desnudamento e desmascaramento da realidade, um movimento de "redução ao elementar da existência". É nesse ponto que Foucault destaca três artistas, literatos e poetas do século XIX: Baudelaire, Flaubert e Manet. Esses três autores foram magistrais na arte de expressar aquilo que estava soterrado na cultura europeia. O grande escândalo que as obras desses autores causaram se

⁹ FOUCAULT, A coragem da verdade, p. 164.

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

deve ao seu antiplatonismo (não mais imitar o real), que se insurge como arte: “a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência”¹⁰.



Édouard Manet, Olympia (1863).

Esse tipo singular de artista moderno do século XIX se recusa a seguir as convenções sociais e os padrões estéticos tradicionais. Com o antiaristotelismo da arte moderna (a rejeição das formas adquiridas), chegamos a um movimento de anticultura. É uma forma moderna de parresía, de coragem de verdade, a saber, a coragem do artista de expressar verdades ‘bárbaras’: “A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma”¹¹. Foucault conclui suas considerações sobre a vida de artista, afirmando que é no domínio da arte que se concentram as formas “mais intensas” do dizer-a-verdade corajoso. Não somente a arte do século XIX, mas também a arte do tempo de Foucault e, porque não dizer

¹⁰ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 165.

¹¹ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 165.

também, de nosso tempo. A coragem da verdade dos artistas, de modo semelhante aos cínicos antigos, assume as consequências de seus atos, do escândalo, do risco de ferir e desagradar. Lamentavelmente, Foucault interrompe suas “anotações e sobrevoos”, dizendo que são apenas indicações para um trabalho futuro (que ele não teve tempo de desenvolver). Nas aulas seguintes, Foucault retoma a história do cinismo, com o distanciamento de um professor erudito do *Collège de France*, deixando em segundo plano a atualização da arte da vida cínica no tempo atual e em sua própria vida.

* * *

É significativo que Foucault não expõe na aula de 29 de fevereiro de 1984 um trecho do manuscrito preparatório, no qual ele tratava de questões filosóficas muito relevantes e atuais, como a relação entre cinismo, ceticismo e niilismo¹². Outra questão importante é a da incompatibilidade entre o *ethos* próprio da arte moderna e o *ethos* específico da prática política. A nosso ver, a ênfase na vida de artista é um modo de tentar salvar o cerne do modo de vida cínico, já que as perspectivas de atualizar o cinismo na prática política estavam sempre mais limitadas. O problema, que ainda inquietava Foucault, era o da ética da verdade. E na arte esse problema é enorme! Quando ele se pergunta acerca do vínculo entre o “cuidado da verdade” e a estética da existência, parece que ele próprio não estava bem seguro de como essa coragem escandalosa da verdade se manifestava na arte moderna. E por isso não pronuncia essa questão, e nem tem tempo para respondê-la depois...

E é nesse ponto que Nietzsche retorna na conclusão desses estudos sobre a arte de viver. Pois foi Nietzsche o filósofo que atribuiu à arte a função suprema de afirmar a existência e de transfigurar as dores do mundo. A diferença é que Nietzsche não valorizou a arte moderna (do século XIX) como manifestação escandalosa da verdade, mas ainda vê na arte trágica grega a forma mais triunfante de afirmação da vida. O que conta aqui é a relação da arte com a verdade. Para Nietzsche, a arte é a “santificação” das mentiras e das ilusões. Através da arte e das formas artísticas de vida, o ser humano conseguiria transfigurar os sofrimentos inerentes à sua existência. Para isso, o artista teria de ser honesto o bastante, para admitir que não está mais preocupado com a verdade, mas sim com a afirmação artística da vida.

¹² Cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 166.

Temos uma suspeita bem nietzschiana: que Foucault tenha exagerado a importância da parresia, do dizer-a-verdade corajoso, para o modo de vida cínico, e para a ‘vida de artista’. Assim como outros autores que critica, Foucault também projetou nos cínicos elementos que ele julga muito importantes na ética da Antiguidade – mas que provavelmente não eram tão valorizados na prática efetiva do cínico. Isso não quer dizer que a coragem da verdade não tenha valor para nosso problema atual, que é o de construir novas artes de viver. Apesar dessa discordância sobre a relação entre arte e verdade, os dois autores concordam em situar a arte no centro da ética e da estética da existência.

Onde podemos encontrar refúgio, em meio às dificuldades atuais de construir uma arte de viver? Nietzsche, na época em que se dedicava à construção de uma nova arte de viver centrada no indivíduo singular, acreditava encontrar em Paris uma espécie de “laboratório” de novas formas de vida. Entretanto, ele nunca ingressou nesse grande centro cultural da Europa, sempre mais contaminado pelos valores do progresso científico e da moral do rebanho. Mas se dirigiu mais ao sul, ao gênio alegre dos provençais, à extinta “França do gosto”. Como um novo espírito livre, com novas tarefas, o Filósofo solitário recolheu-se como “o mais moderno entre os modernos”, que se sentia acolhido numa França que só existia como um passado vivo para ele e para alguns espíritos raros. É com essa atitude que ele diagnostica o agravamento das doenças do homem moderno, ao mesmo tempo em que propunha novas artes de afirmação de si mesmo, de uma perspectiva ética e estética.

Boa parte do tempo dos últimos anos da vida de Foucault transcorreu na inquieta e viva Paris, com sua *Bibliothèque nationale*, com seu *Collège de France*, e com todas as suas inquietações políticas. As viagens e estadas nos Estados Unidos, nos últimos anos de vida, foram importantes para mostrar a ele que também é possível construir novas formas de vida, longe da velha Europa. Foucault retornou às experiências éticas da época helenística e romana, porque considerava ser possível construir novas artes de existência em seu tempo. Se não se sentia atraído pelo “culto de si californiano”, ele admite que novos jogos de verdade, novas atitudes éticas e novas formas estéticas de vida ainda poderiam ser produzidos por indivíduos e grupos singulares. Apesar disso, ele pouco desenvolve essa nova arte de viver em seus últimos escritos.

Se não é mais possível a nós exercer a coragem da verdade, como Sócrates e Diógenes, nas ruas ou na praça pública¹³, isso não significa que devemos abandonar os esforços para a arte de viver e para a “verdadeira vida”. A arte de viver pode ser exercida em outros tempos e lugares, cabe a nós reinventá-la. É preciso abalar a segurança frágil das convenções sociais e valores herdados. Essa é a condição para construir novos hábitos e atitudes que resultem em formas de vida, assumidas como próprias de cada um. Ser artistas de nossa própria existência: eis uma tarefa que cada um de nós pode assumir, na situação própria de sua existência.

Referências

- ANSELL-PEARSON, K. “True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of Self and World”, In: *Nietzsche’s Therapeutic Teaching*. Ed. Por H. Hutter e E. Friedland. Londres: Bloombury, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. *A arte da vida*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.
- CANDIOTTO, Cesar. Filosofia e coragem da verdade em Michel Foucault. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). *Filósofos e Terapeutas: em torno da questão da cura*. Vol. I. São Paulo: Escuta, 2007.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.
- COHN, N. *The pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Londres: Oxford University Press, 1957.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. 2. ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- EPICURO, *Carta sobre a Felicidade* (a Meneceu). São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1946.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹³ A “Cracolândia”, do Centro de São Paulo, não é um bom lugar para o dizer-verdadeiro, nem para a vida de artista!

Nietzsche, Foucault e a arte de viver

- FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV. Estratégia, Poder – Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, M. *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. 2. O uso dos prazeres*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. 3. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz neves. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*. Munique: Stiftung Weimarer Klassik/ Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.
- GAMA KURY, Mário da. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (orgs.). *Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2014.
- LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- NAVIA, Luis E. *Diógenes, O Cínico*. São Paulo: Odysseus Ed., 2009.
- NEHAMAS, *The art of living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. (FP) *Nachgelassene Fragmente. 1882 – 1884*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988a.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

- NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*; trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.
- NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. Vol. II. (*Miscelânea de opiniões e sentenças e O andarilho e sua sombra*). Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Ensaio da juventude*. Seleção, tradução, notas e apresentação de Clademir Araldi. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Frühe Schriften* (1854-1869). Organizada por Hans Joachim Mette, Carl Koch e Karl Schlechta, segundo a edição Historisch-kritische Gesamtausgabe (BAW). C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1933-1940. Munique: DTV, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (SB). 8 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) – 15 vols. Editado por G. Colli e M. Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1988.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. *Alcibiade*. 2. ed. Paris: GF Flammarion, 2000.
- PLATÃO. *Diálogos*. O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Col. *Os Pensadores*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLATÃO. *Laques, Ménon*. Buenos Aires: Losada, 2008
- SCHMID, Wilhelm. *Auf der Suche einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- SÊNECA, Lucius Annaeus. *A vida feliz*. Campinas: Pontes, 1991.
- ULLMANN, Reinhold A. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.
- VEYNE, P. Foucault. *Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.
- VEYNE, P. (org.) *História da vida privada*. Vol. I. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.