

Nietzsche e(m) Foucault: O tiro espiritualizado da flecha do pensamento

Nietzsche and/in Foucault: the spiritualized shot of the arrow of thought

Aline Ribeiro Nascimento

Universidade Santa Úrsula

RESUMO:

Esse artigo parte do pressuposto de que para se tornar arqueiro é necessário, antes de mais nada, que aquele que lança a flecha desapareça e se confunda com seu próprio instrumento, pois somente quando a força se confunde com a materialidade do pensamento a flecha se apresenta em estado puro e assim é capaz de atingir os outros porque foi produzida na osmose entre escrita e vida. Em Nietzsche, esse aspecto está presente em todas as suas obras, sobretudo nos prefácios que escrevia a cada uma delas, podendo também ser visto em seu escrito autobiográfico *Ecce Homo* e através de conceitos como grande saúde, moral nobre e escrava, dentre outros. A flecha do pensamento, transformada em pura força, nos aproxima igualmente dos caminhos trilhados por Foucault. Afinal, este construiu, junto de seus escritos, uma arte de viver, mas somente tematizou essa flecha da "vida como obra de arte", isto é, como plano de trabalho denominado genealogia da ética, nos cursos em que o foco de interesse passou para as "técnicas de si". Nesse momento, experimentação e experimento se tornam um mesmo ato, se tornam o alvo da flecha, se tornam o que aqui chamaremos de tiro espiritualizado do pensamento.

Palavras-chave: flecha do pensamento; espiritualidade; genealogia; Nietzsche; Foucault.

ABSTRACT:

This article is based on the premise that to become an archer is necessary, first of all, that the one that launches the arrow will disappear and be confused with his own instrument, because only when the force is intertwined with the materiality of thought, the arrow presents itself in a pure state and thus is able to reach the other because it was produced in the osmosis between writing and life. In Nietzsche, this aspect is present in all his works, particularly in the prefaces that he wrote to each of them, and it can also be seen in their written autobiographical *Ecce Homo*, as also through concepts such as great health, noble morality and moral slave, among others. The arrow of thought, transformed into a pure force, brings us closer also to the paths taken by Foucault. After all built, along with his writings, an art of living, but only materialized this arrow on the "life as art", this is, as the work plan called on the genealogy of ethics, in the courses in which the focus of interest came to be the "techniques of the self". At this moment, experimentation and experience become a single act, become the target of the arrow; become what we call here the spiritualized shot of thought.

Parte inferior do formulário

Key-words: arrow of thought; spirituality; genealogy; Nietzsche; Foucault.

Introdução

Esse artigo é o terceiro de uma série decorrente da pesquisa de pós-doutorado que teve por base encontrar ressonâncias entre Foucault e Nietzsche a partir da definição do que chamamos de “flecha do pensamento”. A imagem da flecha encontrada em alguns escritos nietzschianos (1992, 1994, 1995, 2000, 2003a) nos ofereceu cinco sentidos que nos ajudaram a formular o conceito de flecha do pensamento e a estabelecer ressonâncias entre os autores, assim como nos possibilitaram uma compreensão global de suas propostas filosóficas.

Tendo em vista que a definição e os cinco sentidos foram bem detalhados no primeiro artigo da série, “Ressonâncias de Nietzsche em Foucault: o encontro criativo da flecha do pensamento” (NASCIMENTO, 2015), não nos estenderemos sobre esse assunto - apenas elegeremos pontos que nos permitam entender que a flecha do pensamento foi o resultado do exercício/experimentação que os autores realizaram ao longo de seus escritos, tendo como horizonte comum o saber “manejar bem o arco e a flecha” através de práticas que lhes possibilitaram diagnosticar o jogo de forças do presente.

A inspiração pela flecha veio de uma frase de Deleuze¹ (1992) proferida numa entrevista a Claire Parnet, em 1986, na qual descrevia o livro que escrevera sobre Foucault e que, entre outras coisas, o aproximava de Nietzsche a partir da imagem da flecha. Poderíamos dizer que Deleuze pensa essa imagem como uma poética das forças, nos colocando em contato com a proposta intensivo-afirmativa da criação de novos modos de existência, passíveis de emergir quando um “pensamento-flecha”, lançado ao vazio por um pensador, é recolhido por outro, em outro tempo, e ganha novas direções. Momento da transformação do pensamento, em que se pode até “trocar o material da flecha” para que ela mantenha a sua vibratibilidade, isto é, responda aos apelos de nossa atualidade e mantenha o caráter intempestivo da proposta nietzschiana.

Portando, um pensamento- flecha não é um pensamento comum que reproduz a lógica dos valores do tempo histórico no qual o pensador está inserido. Ele carrega intempestividade, ou seja, está no tempo, mas contra ele e fora dele, como afirma Nietzsche (2003b: 7), sendo, ao mesmo tempo, aquilo que olha o presente, o avalia criticamente, diagnostica suas forças, para dele se descolar, afirmar novos modos de ver

e de narrar a nossa história - empreendimento comum a autores nietzschianos como Foucault.

O efeito dos escritos desses autores no leitor também nos fez lembrar uma frase de Kafka, endereçada ao amigo Oskar Pollak, em 1904: “Apenas deveríamos ler os livros que nos picam e que nos mordem. Se o livro que lemos não nos desperta como um murro no crânio, para que lê-lo?”. Em outras palavras, a poética das forças é também uma escrita-intervenção, posto que não somos mais os mesmos depois de sermos flechados por escritos intempestivos. Eles nos forçam a operar a golpes de martelo!

Além disso, a escolha desse ponto de partida não foi aleatória ou estilística, pois levou em conta o lugar de destaque que Nietzsche (1992) confere às imagens, ligando-as a conceitos; afinal, são pensadas por ele como “grupo de sensações” ou “bloco de sensações” (p. 182), dizendo, ainda, que “palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinadas, para sensações recorrentes e associadas, para grupo de sensações” (p.182).

Tanto é assim que, conforme assinalamos, a imagem da flecha se desdobrou em cinco sentidos colhidos a partir da obra de Nietzsche, que nos possibilitaram pensar não só a relação do filósofo como flecha de pensamento, ou, dito de outra maneira, como *ocasião* que nos força a pensar, como criou condições para termos uma visão geral de Nietzsche como flecha nos escritos de Foucault; afinal, acabamos percebendo que ela nos proporcionava a ressonância perfeita com os escritos deste último, como se assinalasse uma espécie de vivência interior comum, ou melhor, uma experiência em comum com Nietzsche.²

Essa experiência em comum com Nietzsche também se tornava clara no modo como Foucault afiava a ponta de suas flechas; afinal, tal como Nietzsche, retomava e transformava uma ideia anterior ou mesmo renunciava a utilizar agora uma ideia que retomaria mais tarde como um exercício de espera para que corpo e pensamento pudessem estar aptos a sustentar a tensão do arco e, com isso, tornar o tiro mais preciso.

Por isso, ao acompanhar os desdobramentos da trajetória da flecha do pensamento foucaultiano, descrevemos também, no mencionado primeiro artigo da série, como Foucault foi criando condições para que ele próprio se tornasse um arqueiro e artesão de flechas novas. Observamos que, desde o início de seus escritos, ele troca o material da flecha nietzschiana, nos convocando a problematizar nossas práticas discursivas e os espaços em que tais discursos são fabricados; posteriormente, nos

convida a fazer experimentos com o conceito de genealogia, quando direciona nossa intervenção para problematizações em torno das práticas sociais e instituições sociais, de modo a criar condições para que compreendamos a íntima relação entre a constituição dos saberes e os modos de exercício de poder, através da noção de dispositivo³ - momento esse em que intitula sua analítica como genealogia do poder ou microfísica do poder. (NASCIMENTO, 2015)

No entanto, percebemos que para amplificar a vibração da corda no arco sem fazê-la trepidar e, assim, produzir uma melhor precisão ao tiro, a afinação entre vida e pensamento precisava mostrar-se mais evidente ao leitor, a fim de que ele pudesse compreender a importância da íntima relação entre a ontologia histórica do presente e a ontologia histórica de nós mesmos.

Encaminhávamo-nos, assim, para o quinto sentido da flecha, descrito como o exercício de *coragem e firmeza na sustentação da tensão e da ausência de ruídos quando a flecha sai do arco* - imagem inspirada no arqueiro zen que, no momento em que dispara a flecha, atinge a si próprio, mas, para tanto, precisa desprender-se de si, sem perder a habilidade e o preparo técnico no disparo. Tal imagem é invocada por Foucault numa das aulas do curso *Hermenêutica do sujeito*⁴, mas a inspiração inicial veio de algumas passagens *do Zarathustra*⁵, bem como do modo como Nietzsche encaminha sua “autobiografia” no *Ecce Homo*, cujo subtítulo é: *como alguém se torna o que é*.

Nesse momento, observamos que o movimento completo do diagnóstico do presente só se efetivou em Foucault quando a dimensão ético-estética do cuidado de si, presente em seus últimos escritos e cursos, o equipou para transmutar a genealogia do poder em genealogia da ética e/ou do sujeito, levando-o a afirmar, nesses trabalhos finais, que não era o poder, mas o sujeito que constituía o tema geral de sua pesquisa (FOUCAULT, 2014a: 118).

A partir de então, percebemos que a trajetória da flecha do pensamento foucaultiano seguia um caminho: da “genealogização do tiro” para a “espiritualização do tiro”. Em outras palavras, o modo de alcançar o alvo da sua flecha sofreu modulações.

O início dessa discussão sobre o “tiro espiritualizado” foi realizado no segundo artigo da série, “Filosofia e experimentação: exercícios espirituais em Nietzsche e Foucault”, publicado na revista *Fermentario* e escrito em parceria com a professora

Heliana de Barros Conde Rodrigues, supervisora da pesquisa de pós-doutorado (NASCIMENTO e RODRIGUES, 2014).

Nesse artigo, observamos que embora Foucault tenha encontrado nos escritos de Hadot, sobre os exercícios espirituais, a ferramenta que necessitava para pensar os elementos que fazem parte da espiritualização do tiro, nem por isso estava longe de Nietzsche. Ao contrário, estava mais próximo do que antes, pois, no momento em que Hadot apresenta uma nova leitura para a Filosofia Antiga, como prática, como exercício, como modo de vida – distinta, portanto, da forma teórica que marcou o seu desdobramento -, essa definição nos possibilitava uma aproximação com o modo pelo qual Nietzsche praticava filosofia.

Além disso, ao realizarmos uma pesquisa prévia, na obra de Nietzsche, sobre a Filosofia Antiga, vimos que ele remetia, em diversos livros, às mesmas escolas filosóficas priorizadas por Foucault nos cursos do período mencionado - o que nos forneceu algumas pistas para confeccionarmos uma possível interlocução de Foucault com Nietzsche em torno da noção do cuidado de si e da estética da existência.

No presente artigo, buscaremos aprofundar essas discussões sobre a espiritualização do tiro, aproximando alguns aspectos da filosofia nietzschiana, como os conceitos de grande saúde, vontade de potência e moral nobre e escrava, das discussões foucaultianas apresentadas, sobretudo, nas aulas do curso *A Hermenêutica do Sujeito*.

Foucault e a flecha da estética da existência como arte da grande saúde

Foucault, numa entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, em 1980, ao comentar suas últimas pesquisas - as que priorizam a estética da existência -, dirá: "O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos, e não a indivíduos ou a à vida; essa arte é algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte?" (FOUCAULT, 2014b: 222)

Escolhemos essa fala porque ela é uma espécie de convite para acompanharmos retrospectivamente a trajetória da flecha-Foucault, isto é, partindo de seus últimos escritos – os da trajetória da flecha de si para si -, e, dessa maneira, percebermos que vida/escrita/pensamento foram confeccionados como obra de arte. Dito de outra maneira, a meta de transformar a existência através de exercícios com o pensamento foi o alvo da flecha que atravessou todos os escritos de Foucault, possibilitando-lhe criar

uma nova imagem para o sujeito, emergida da relação entre corpo e vida, constituindo-se, portanto, na ação, no modo de agir no mundo e/ou com os outros.

Tanto que Foucault dizia que cada um de seus livros era "uma parte de sua própria história" e que o interesse principal da vida e do trabalho de alguém residia em permitir-lhe "tornar-se diferente do que era no início" (FOUCAULT, 2012a: 288-289). O que, por sinal, nos faz lembrar uma frase preciosa de Nietzsche, no aforismo 290 de *A Gaia Ciência*, quando diz que é preciso dar estilo à sua vida "ao preço de um paciente exercício e de um trabalho cotidiano".

Esse trabalho de si para consigo, esse exercício da prática de si, não se confunde com uma espécie de espelhamento do eu que se revelaria nos escritos. Não se trata do sujeito-Foucault, mas da ocasião-Foucault como um processo cujo fim não é dado nele mesmo. Tanto que, em diversas entrevistas, Foucault dizia que não sabia de antemão para onde ia - tinha um tema, mas o destino desse tema ele iria encontrando ao longo do percurso da escrita. Por isso, abandonava um escrito e partia para outro desafio, confundindo os adoradores da continuidade e da identidade, porque era atizado por problematizações diversas tecidas nos encontros que estabelecia com o mundo.

Como diz Droit (2006), Foucault escrevia para não ter mais face, tanto que dirá: "Não me perguntem quem eu sou e não me digam para continuar o mesmo: esta é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever" (FOUCAULT, 2006: 34).

Se, em Nietzsche, o afeto de comando, isto é, o complexo de sentir e pensar que governa a vontade ⁶ partia da "finura de suas narinas" ⁷ ou de suas "orelhas pequenas" ⁸, em Foucault partia de sua pele, pois todos os seus escritos nasceram da experiência do corpo-a-corpo. Foucault tinha necessidade de dar materialidade aos conceitos, até mesmo os nietzschianos, usando seu corpo inteiro para intensificá-los, tanto que, por exemplo, só publiciza o conceito de genealogia do poder, em *Vigiar e Punir* (inspirado em Nietzsche), depois de ter participado, durante anos, do GIP (Grupo de Informação sobre as prisões). Além disso, sua presença física impressionava aqueles que tiveram contato com ele e não é exagero ter, ele próprio, definido seu método de trabalho como "pirotécnico", numa entrevista concedida a Roger-Poil Droit (2006: 69)

As orelhas de Foucault também eram pequenas⁹, mas ele precisava levar literalmente seu corpo inteiro para os espaços onde os problemas aconteciam. Tanto que dirá que, ao longo de seu trabalho, escuta os problemas lá onde emergem: o que dizem os loucos? Como é a vida em um hospital geral? Qual é o trabalho do psicólogo, do

pedagogo, do juiz na instituição penal? Como reagem aos seus trabalhos? (FOUCAULT, 2010: 335).

E para que esses encontros acabassem se transformando em escritos, havia todo um exercício de cuidado com a escrita, como uma ascese na qual o “si” foucaultino emergia como um modo de viver, já que escrever e habitar o presente apresentavam-se em completa ressonância. Por isso descrevia seus escritos como pirotécnicos, pois visavam fabricar alguma coisa que servisse para um cerco, uma guerra, uma destruição dos muros que aprisionam o pensamento (DROIT, 2006: 69).

A vitalidade dos escritos de Foucault comungava, assim, com a vitalidade do afeto ativo que governava suas ações no mundo, compondo um corpo capaz de mudança. Corpo que se constitui somente naqueles que podem afirmar a vida por encontrarem, em si mesmos, a afirmação da potência de variação, fazendo da vida uma promessa de vida, uma flecha da metamorfose da força.

Nesse sentido, Veyne (1985) chegou a comentar que, mesmo durante os oito meses que antecederam sua morte, Foucault continuava esse exercício desafiante de dobrar as forças do tempo presente, embora, agora, de outra maneira, mergulhando num processo intensivo no qual escrever e reescrever, aliados a uma tosse persistente, seguida de febre que lhes diminuía o ritmo, pareciam indicar que ele estava diante de um trabalho de si sobre si mesmo, de uma auto-estilização.

Assim, sem que percebesse, o diagnosticador do presente encontrava o artesão de flechas, isto é, confeccionava-se a si mesmo como flecha, num exercício que se assemelha ao que Nietzsche (1995, 2000, 2001) nomeia como grande saúde e que, em linhas gerais, poderia ser descrito como uma postura diante da vida que não se contrapõe à doença, mas antes a percebe como um convite do corpo para que uma resistência seja vencida, sendo capaz de transformá-la num *signo da força*; de fazer dela “um energético estimulante ao viver, ao mais viver” e, assim, escolher “os remédios certos contra os estados ruins” (NIETZSCHE, 1995: 25).

A escolha dos remédios certos contra os estados ruins implica um exercício constante de avaliação das forças que nos aprisionam, de modo que ultrapassar a si mesmo implica ultrapassar as medidas de valor de nosso tempo - tarefa exercida tanto por Nietzsche quanto por Foucault.

Aliás, a tirania do “si” como um “mesmo” é uma das principais medidas de valor que precisa ser ultrapassada por quem tem “grande saúde”. Tarefa difícil, pois este “si” como “verdade do ser” vem sendo sedimentado na nossa cultura desde o “conhece-te a

ti mesmo” socrático-platônico, tendo como resultado a domesticação das nossas forças ativas em torno de um único sentido. E, o mais grave, sentido que adviria de nossa interioridade pensada como naturalmente dada, desde o cristianismo em nós...

Para combater essa tirania do “si” como um “eu”, Nietzsche dirá, pela boca de Zaratustra, em seu discurso sobre os *Desprezadores do corpo*, que o corpo é a grande razão¹⁰, aquela que fabrica multiplicidades a partir do jogo de impulsos e afetos. Ao fabricar multiplicidades jamais desenha um rosto, mas inventa máscaras que, por sua vez, são resultado de nossas andanças, ou melhor, de nossa dança com o devir. Máscara, aqui, não é algo que oculta um dentro; máscara é efeito das forças no corpo, é uma dobra na superfície de nossa pele que, momentaneamente, rabisca uma forma, mas logo se despede dela, pois não se refere a um desenho, mas a um estilo de se desenhar e se comunicar com o mundo. A máscara é um modo de existência: por trás dela, só existe... outra máscara; portanto, não há ponto de fixação. Adeus identidade!

Foucault tinha muitas máscaras. Além disso, por outros caminhos, também assinalou as peças que participam da constituição deste “si mesmo” que impõe unidade à multiplicidade que somos, tal como no curso dedicado a formação da hermenêutica do sujeito, que discutiremos mais à frente.

Nessa dança com o devir, acabamos entendendo que ter saúde significa conquistar saúde; portanto, não implica um universal, uma espécie de modelo de saúde que teria uma validade unívoca, mas está intimamente relacionado à qualidade das forças que agem em nós e demonstram “aquilo que um espírito suporta” (NIETZSCHE, 1995). Por isso, Nietzsche, mesmo atravessado pelas forças que compunham o seu presente, mesmo tendo uma saúde frágil, “adquiriu” e “readquiriu” saúde suficiente para interrogá-las e, assim, abriu suas análises para o ao futuro, encontrando em Foucault o perpetuador da vibratibilidade de suas flechas. Tanto que Foucault dirá, numa entrevista dada poucos meses antes de morrer: "sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche – também com as teses antinietzschianas (que são igualmente nietzschianas!) -, o que é possível fazer nesse ou naquele domínio. Não busco nada além disso, mas isso eu busco bem" (FOUCAULT, 2012b: 254).

Poderíamos inferir que essa busca o levou a encontrar a “grande saúde” na Filosofia Antiga. Afinal, nos escritos finais de Foucault, a “espiritualização do tiro” se apresentou como uma atitude que visa nos convocar a olharmos para o que nos tornamos e a recusarmos o que diminui a nossa potência. Em outras palavras, trata-se de

um convite ético-estético que, nos últimos escritos foucaultianos, se personifica através da pergunta: como nos ocupamos de nós mesmos? (GROS, 2012).

Embora essa pergunta não seja formulada dessa maneira por Nietzsche, pudemos observar que seus escritos nasciam de práticas que realizava consigo, como prática refletida de liberdade, tal como podemos constatar, por exemplo, no *Ecce Homo*, quando narra a trajetória da flecha de seu pensamento, e nos prólogos que antecedem a maioria de suas obras, nos quais sempre mostra ao leitor a relação entre escrita e vida ou, ainda, nos possibilita entender a sua filosofia como modo de vida. (NASCIMENTO e RODRIGUES, 2014).

Curiosamente, a via que une filosofia e espiritualidade estava presente em Nietzsche a ponto de chamar a prática que realizava consigo mesmo de “cura espiritual” ou “serpentina arte de mudar de pele”, como descreve no prólogo do segundo volume de *Humano Demasiado Humano* (NIETZSCHE, 2008: 9). Tais aspectos, a nosso ver, comungam perfeitamente com a definição dada por Foucault para a espiritualidade como “aquilo que se refere precisamente ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser” (FOUCAULT, 2012c: 273), muito embora o crédito dessa afirmação seja dado a Hadot.

E, por falar em Hadot, poderíamos pensar numa semelhança estoica entre Nietzsche e Foucault, pois aprendemos com ele que a meta da vida estoica era o domínio do discurso interior, chamada de terapêutica da palavra (HADOT, 2009, 2011, 2013, 2014). Para tanto, a vida desses indivíduos ia se construindo de acordo com aquilo que diziam para si mesmos, ou melhor, ela vai se desenhando a partir do modo pelo qual as coisas são ditas para si mesmo. A seleção do que é útil e do que não é útil à vida, portanto ao pensamento, forneceria a principal tinta para atingir a meta de uma vida bela. Além disso, passado e futuro são desqualificados, vistos como não reais. O tempo dos estoicos é o tempo presente, o tempo da ação, a única categoria capaz de dar espessura ao discurso interior, que nada tem em comum com a reminiscência platônica ou, posteriormente, com o exame de consciência cristão, pois prioriza o valor infinito de cada dia.

Não é, pois, sem motivos que, no curso *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault insiste em demarcar a singularidade da figura prescritiva do “retorno a si” helenístico-romano, mostrando claramente que, no cristianismo, tal retorno é rejeitado, pois a salvação se liga à “renúncia a si”. Ele também dirá, nesse curso, que o modelo platônico da reminiscência e o modelo cristão da exegese dominarão a história da cultura

ocidental (FOUCAULT, 2004: 312)¹¹ - modelos também atacados por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*.

O mesmo se poderia dizer em relação à busca pelo bem. Ter como meta o bem, para os estoicos, implicava encontrar aquilo que é bom na vida do indivíduo, aquilo que aumenta sua potência, seu equipamento existencial para enfrentar as intempéries, sem ressentir-se ou buscar consolos fora do horizonte de suas próprias forças. Isso porque o plano sensível era o motor das reflexões filosóficas e a ciência sobre a natureza das coisas a base para suas construções morais.¹²

Por isso, o domínio do discurso interior não é uma exegese de si: ele equipa o indivíduo para ser agente de sua conduta, é uma preparação para a ação, um exercício que transforma o indivíduo em fabricante e criador. De igual modo, a palavra pronunciada, lida ou escrita funcionava como uma ascese, isto é, como um trabalho que se faz sobre si mesmo para transformar-se ou para fazer aparecer o si que não se alcança porque não está dado, mas vai se conquistando nas práticas. Nesse processo que, poderíamos dizer, transforma o indivíduo numa flecha, ele finalmente desaparece e se confunde com o seu próprio instrumento, pois somente quando a força se confunde com a materialidade do pensamento a flecha se apresenta em estado puro e, assim, é capaz de atingir os outros porque foi produzida na osmose entre escrita e vida.

Nessa direção, Foucault, em dado momento do curso, chama os estoicos de atletas do acontecimento, comparando certos exercícios realizados por eles com os exercícios zen¹³. Aqui invocará explicitamente a imagem da flecha, tal como assinalamos no início do presente artigo, de modo a apontar uma inserção do si na imanência do mundo e do tempo.

Foucault também alude às pequenas coisas desimportantes que foram deixadas de lado pelo discurso filosófico e que têm uma íntima relação com o cuidado de si, destituído de história na história da filosofia. Mas, se seguirmos Nietzsche, veremos que ele as abrigou nos exercícios que fazia consigo, acentuando, entre elas, a alimentação, os lugares, o clima, os tipos de distração, bem como as regras de prudência que estabeleceu para si, relacionadas a tudo que o desviasse dos instintos são (NIETZSCHE, 1995).

A filosofia como cuidado consigo, como prática de liberdade daqueles que sabem manejar a flecha da existência, implicando, portanto, uma *atitude capaz de sustentar a tensão do arco*¹⁴, é o que Nietzsche mostra, também, quando diz que o lançamento da flecha é tarefa dos homens fortes, isto é, daqueles que sabem fazer a

corda de seu arco vibrar¹⁵. Diz ainda que a tarefa destes consiste "em não afrouxar a tensão do arco"¹⁶ para que seu alvo seja atingido. Esse foi também um exercício foucaultiano.

Em Foucault, esse exercício recebeu o nome de genealogia da ética, entendida como "as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito" (FOUCAULT, 1984: 11). Ou seja, ele inspirava-se em Nietzsche para encaminhar suas discussões, a fim de realizar uma história efetiva do modo como nos subjetivamos, sem cair em uma filosofia do sujeito - o que é corroborado quando diz, em uma entrevista, que a maioria dos filósofos prefere pensar um sujeito sem história, mas que Nietzsche coloca em destaque, pela primeira vez, a historicidade do sujeito.

A proximidade era tanta, que Foucault chegou a dizer, em 1984 – portanto, na época de seus últimos escritos, próxima à sua morte -, que se não fosse pela solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche lhe imprimiu, daria ao que fazia o nome de "nova genealogia da moral" (FOUCAULT, 2012: 289).

Quando Foucault admite que está realizando uma nova genealogia da moral, nossa hipótese é de que ele encontra duas genealogias presentes na obra de Nietzsche, uma ligada ao poder e outra ligada à potência, uma ligada à moral escrava e outra à moral nobre¹⁷, embora, nos escritos do período que estamos focalizando, não fale nada a respeito disso. Podemos dizer ainda, contudo, que a moral escrava seria aquela que nos conduziu à questão "quem somos nós", enquanto a moral nobre seria aquela na qual interrogamos "o que devemos fazer de nós mesmos" – perspectivas radicalmente distintas para pensar a relação entre sujeito e verdade, trabalhada, sobretudo, no curso *Hermenêutica do sujeito*, mas que, no final das contas, também reflete as duas morais presentes na trajetória da flecha foucaultiana.

Antes de adentrarmos nessa possível relação entre moral nietzschiana e modos de se relacionar consigo em Foucault, sigamos Nietzsche e a temática da vontade de potência e do poder.

A flecha da vontade de potência

E o que vocês chamaram de mundo, é preciso que comecem a criá-lo: sua razão, sua imaginação, sua vontade, seu amor devem tornar-se esse mundo.
(NIETZSCHE, 1994: 82)

Se seguirmos Nietzsche, na *Genealogia da moral* ou em outras obras em que discute o que entende por vontade, como no *Zarathustra*, na *Gaia Ciência*, no *Além do Bem e do Mal*, no *Ecce Homo*, no *Crepúsculo dos Ídolos* e em vários fragmentos póstumos, observaremos que esse nome dado à vida, a esse mar de forças sem início e fim, que apenas se transforma e cria homem e mundo num mesmo impulso¹⁸, se expressa ora como poder, ora como potência, como observa Deleuze (1976, 2006). Isso porque vontade, em Nietzsche, é relação de forças, podendo ter diferentes destinos, dependendo do tipo de moral que lhe serve de guia e/ou do tipo de avaliador das forças que a sustenta.

Dessa perspectiva, poderíamos dizer que uma moral sadia (nobre) seria aquela regida pelos instintos de vida (sádios), cujos avaliadores fazem da vida um desafio constante de criação de uma vida bela, livre de juízos. Já a moral escrava seria aquela que é regida por estados doentios de envenenamento do pensamento, cujos intérpretes são incapazes de afirmar a vida porque precisam se sentir superiores a tudo aquilo que foge do controle, pautando sua existência numa moral do dever ser (e não na ética do devir, que só é, sendo).

Por isso, vontade de poder não poderia se confundir com vontade de potência, porque quem faz da potência uma vida não necessita se servir do poder para exercitá-la. Assim, concordamos com Deleuze (2006) quando diz:

Se a vontade de potência significasse querer a potência, ela, evidentemente, dependeria dos valores estabelecidos, honrarias, dinheiro, poder social, pois esses valores determinam a atribuição e a reconhecimento da potência como objeto de desejo e de vontade. E a vontade que quisesse uma tal potência somente a obteria lançando-se numa luta ou num combate. Ademais, perguntemos: quem quer a potência dessa maneira? quem deseja dominar? Precisamente aqueles que Nietzsche chama de escravos, de fracos. Querer a potência é a imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência. Nietzsche sempre viu na luta, no combate, um meio de seleção, mas que funcionava a contrapelo, e que redundava em benefício dos escravos e dos rebanhos. Entre as mais bombásticas palavras de Nietzsche encontramos: “tem-se sempre que defender os fortes contra os fracos”. Sem dúvida, no desejo de dominar, na imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência, reencontra-se ainda uma vontade de potência: porém, no mais baixo grau. A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar (p.158).

No transcorrer de sua obra, Nietzsche fez questão de explicar o que entende por vontade, a fim de desatrelar essa noção de algo ligado ao querer ou a uma vontade em si. Por isso a define como relação de forças e enfatiza, a todo o momento, que ela se expressa na forma como avaliamos a vida e/ou no modo como executamos nossas práticas cotidianas. Ou seja, ela pode produzir endereçamentos diferentes dependendo

do direcionamento que damos às forças que nos atingem: poder ou potência, vontade de domínio ou expansão das próprias forças. O que se coloca em jogo, em Nietzsche, é uma relação de vontades, uma que comanda e outra que obedece, de modo que só nos é possível pensar tal relação a partir dos efeitos que produz. (NASCIMENTO, 2006, 2011).

E mais: a expansão das forças, como afeto ativo, é a potência mais alta da vontade de potência, passível de se expressar em “tipos artísticos” capazes de cuidado com a vida. Pois eles experienciam a vida, em seus corpos, como nascente da criação de si e do mundo e, portanto, tal como ela, visam a abundância - porque afirmam a sustentação de um estado de variação constante, confundindo-se com a própria vida que, assim, lhes oferece plasticidade para construir um olhar que já é ação no mundo.

Podemos aproximar essa discussão de Foucault e dizer que se trata de “estética da existência”, dado que esse exercício só se efetiva no indivíduo livre, aquele que é livre da escravidão ao outro e que tampouco é escravo de si mesmo. Para tanto, constroí uma vida tendo, por um lado, domínio sobre si mesmo - o que lhe permite mergulhar num estado constante de lançamento - e, por outro, independência em relação aos outros no que tange às formas de sujeição. Um indivíduo, portanto, criador de sua própria verdade, que nada tem a ver com identidade, mas com a invenção de um modo de existir que se modula com as práticas que realiza consigo mesmo.

Por isso, é importante entendermos por que, em outros momentos da obra de Nietzsche, a vontade de poder, bem como a vontade de verdade, aparecem como uma espécie de tonalidade da vontade de potência, a fim de esclarecermos os diferentes destinos dados à ação, no modo de experienciar as forças da vida.

Vejamos, então, o que Nietzsche diz no seguinte fragmento póstumo sobre a vontade de verdade:

(...) um ato de fixar, de fazer com que o verdadeiro seja duradouro, de desviar o olhar do caráter falso do mundo, uma reinterpretação dele como ente. Sendo assim, a verdade não é algo que estaria aí e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que deve ser criado e que nomeia um processo, mais ainda, uma vontade de dominação, que em si não tem fim: infundir a verdade como um processus in infinitum, como uma determinação ativa, não como uma conscientização de algo, que em si seria fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para a vontade de potência (NIETZSCHE, 2005: 242-243/Fragmento póstumo, verão de 1887, 9[91](65)).

A vontade de verdade, aqui, está ligada a uma vontade de dominação e, como essa vontade de dominação é um *processus in infinitum*, está ligada à atividade da força,

à relação das forças; logo, é uma dimensão da vontade de potência, mas que não encerra todos os seus sentidos. Afinal, como diz Deleuze, “uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela” (DELEUZE, 1976: 4).

No que tange à ação, aqui, não há nenhum adjetivo que diga se ela é boa ou ruim, mas apenas que ela age, que produz mundo, que cria movimento porque está em movimento. Porém essa ação está a serviço da manutenção de certos valores, tal como Nietzsche dirá em outro momento: “o homem projeta seu impulso de verdade, seu ‘objetivo’, num certo sentido fora de si, como o mundo que é, como mundo metafísico” (NIETZSCHE, 2008: 243) - atendendo a uma necessidade de fixar, de fazer com que o verdadeiro seja duradouro.

Assim, *o impulso de criar* é o que faz com que a vontade de verdade esteja ligada à vontade de potência, mas *o desejo de fixar* é o que falsifica a vontade de potência em vontade de domínio, de poder. É essa imagem, é esse exercício, que vigora na cultura sob a forma do imperativo "conhece-te a ti mesmo", perspectiva que Foucault mostrará ter sido aquela que triunfou a partir do esquecimento de outra, a do “cuidado de si”, separando-nos, com isso, de nossa força. Isso se torna ainda mais claro quando percebemos que a pergunta pela verdade de nós mesmos pauta o modo como os homens e suas ciências, sua vontade de saber, lidam com os outros: ao fixar regras universais, pensam adquirir poder sobre todos.

Porém essa é a perspectiva dos fracos, da moral escrava, que, a nosso ver, foi trabalhada por Foucault em diversos escritos, mas sempre apontando para aqueles que insistem em resistir a tais modelos - aqueles que, na História, aparecem como os perdedores ou infames. Não é também sem motivos que Foucault perceberá essas duas leituras para a genealogia a partir dos deslocamentos nos próprios textos de Nietzsche, distinguindo os que “são amplamente dominados pela questão da vontade de saber e os dominados pela vontade de potência”, conforme dirá numa entrevista concedida em 1983 a G. Raulet. (FOUCAULT, 2008: 322).

Mas inferimos que, nos textos de Nietzsche, essas imagens se misturam a fim de acentuar a intensidade do veneno que persiste na filosofia, orgulhosa em defender o escravo triunfante quando faz da representação que inventa para o pensamento a verdade do pensamento. No entanto, ele combate essa imagem quando mostra as peças que participam de sua confecção, para que, nesse movimento, rompamos esse círculo e tenhamos possibilidade de nos tornarmos criadores de valores, já que “afirmar é tornar leve; não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas criar valores novos

que sejam os da vida (...) servindo-nos do excedente para inventar novas formas de vida, [que a façam] leve a ativa” (DELEUZE 1976: 154).

A vida como obra de arte: a flecha do pensamento antigo num diálogo silencioso(?) entre Foucault e Nietzsche

O que hoje com indizível autodomínio - com efeito, temos todos ainda de algum modo no corpo os maus instintos, os instintos cristãos - reconquistamos, o olhar livre perante a realidade (...) tudo isso já lá estava! Há mais de dois milênios! (...) Tudo em vão! Da noite para o dia, simplesmente uma recordação! Gregos! Romanos! A excelência do instinto, o gosto, a investigação metódica, o gênio da organização e da administração, a fé, a vontade para o futuro humano, o grande sim a todas as coisas, visível enquanto imperium romanum, visível para todos os sentidos, o grande estilo não é simplesmente arte, mas feito realidade, verdade, vida... (NIETZSCHE, 2002: 96-97).

Quando nos atemos ao que Nietzsche pensa acerca da "nobreza das forças" (1992, 1995, 1998, 2000, 2002), observamos que ela se mostrou ativa na Grécia Antiga e na Roma Antiga - portanto, antes do platonismo e antes do cristianismo respectivamente. Além disso, em diversas passagens de várias obras, Nietzsche retoma algumas escolas da Antiguidade (cinismo, estoicismo, epicurismo, ceticismo) que nos permitem entender que elas lhes serviram de inspiração para fazer experimentos consigo. (NASCIMENTO e RODRIGUES, 2014).

Isso porque a leitura que Nietzsche faz, sobretudo dos romanos antigos¹⁹, afirma que eles eram tipos artísticos ou frutos maduros, porém tardios, tecidos numa cultura que destoa da nossa, porque tais indivíduos podiam prometer um futuro, num exercício de atenção ao presente. Em outras palavras, sabiam fazer de si mesmos uma promessa de vida na qual a sua vontade era a vontade das forças; portanto, eram capazes de ultrapassá-las porque não se opunham a elas. Tais indivíduos, no entanto, se localizam nos documentos da nossa própria história, mas são homens-exceção, porque o homem que triunfou nela é resultado da degenerescência da cultura. O futuro possível das forças ativas foi desviado e voltou-se contra os homens. A cultura ocidental seguiu o caminho do devir reativo, isto é, houve a desagregação da dimensão superior da vontade de potência, de modo que forças inferiores passaram a governá-la. (NASCIMENTO, 2011).

Essa nomeação - frutos maduros, porém tardios - ocorre porque, para Nietzsche, a expressão hegemônica assumida pela vontade de potência, na cultura, demonstra que as forças reativas triunfaram sobre as ativas, ou seja, nosso pensamento e nossos ideais

nascem de corpos enfraquecidos alimentados pela metafísica, pelo cristianismo e pelas ideias modernas. Porém, em alguns momentos da nossa própria história, emergiram “tipos” fortes, cuja maneira de viver e de ser em nada comungava com esses ideais nem com essa dinâmica adoecida da vontade de potência falsificada em vontade de domínio.

Quando apresenta esses tipos, Nietzsche busca tão somente mostrar a trajetória da flecha da vontade de potência, que, nos tipos fortes, pôde se apresentar como virtude dadivosa, a dimensão criadora da vida - dimensão artística da vontade de potência, em que dar e criar são um único e mesmo horizonte, uma força que se oferece a outras forças, como acentua Deleuze ao descrever uma passagem do Zarathustra (DELEUZE, 2006:149). Contudo, com o desvio operado nessa trajetória, sobretudo pelo cristianismo, mergulhamos nossa cultura no empobrecimento das forças ativas: a vontade de potência acabou se transformando num mero instrumento da vontade de poder sob a forma extremada da vontade de saber.

A questão trazida por Nietzsche, portanto, foi a de pensar o tipo de força que é colocado em ação, o tipo de vontade atrelada a essa força, capaz de fazer emergir uma vontade forte, nobre, ou uma vontade fraca, escrava; ou melhor, afirmar que “nobre” e “escravo” designam formas de vida ou tipos de moral. E, ao observar que a história do homem e da terra, ao serem manchadas pela fraqueza da perspectiva lançada pelo poder de contágio de forças niilistas da metafísica e do cristianismo, acabou seguindo um rumo que fez da vontade de potência mero instrumento da vontade de poder, percebe que a vida se endereça para um a menos de vida, para um ressentimentos com a vida e para as formas assumidas na cultura que reforçam esse endereçamento: Estado, religião, leis etc. - o que Nietzsche chamará de “triunfo dos fracos”, na *Genealogia da Moral*. Dai a máxima nietzschiana: “é preciso defender os fortes contra os fracos” (NIETZSCHE, 1998).

Por isso, todos os estímulos produzidos por nossa cultura enfraquecem o corpo, arruinam o corpo, como Foucault já havia alertado em “Nietzsche, a Genealogia e a História”. Além disso, a própria maneira de interpretar a vontade como aquilo que está ligado à consciência e/ou a moral - temas trabalhados por Nietzsche - impede que percebamos que na própria vontade humana há luta e que essa luta, por sua vez, é alimentada pelas forças da cultura, que podem reforçar determinados arranjos de forças afetivas que levam o corpo ao adoecimento ou outras, que a amplificam, quando ligadas à ação.

Mas, se pensarmos que esse produto da história, esse fruto maduro, porém tardio, é como uma força intempestiva - combatente daquilo que, no presente, aprisiona, apontando para um tempo futuro, sem saber-se combatente, não sendo, portanto, fruto da história, mas o resultado da atividade das forças, da dimensão artística da vontade de potência, isto é, resultado de forças que estão em vias de atualização, forças inconscientes que agem no corpo e são imperceptíveis à História e ao próprio homem -, então outros desdobramentos se tornam possíveis.

Para Nietzsche, devemos selecionar, na História, aquilo que permitiu ao indivíduo afirmar a atividade de suas forças, a saúde de seu corpo, para, a partir daí, criar uma nova maneira de viver e pensar, genealogizando o que nos fez chegar até aqui, mas, no entanto, inventando um novo modo de existência que não fique à espera de uma salvação exterior, seja ela na forma das Ideias, de Deus, do Estado, das leis etc. Tal exercício foi feito por Foucault ao longo de seus ditos e escritos.

Além disso, pudemos aprender, com os tipos encontrados por Nietzsche (e também por Foucault), que “a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando” (NIETZSCHE, 1992: 24) e que um corpo saudável, forte, será aquele cujo afeto de comando muda de lugar com outros afetos, pois esse exercício amplia a sua perspectiva, demonstra resistências sendo vencidas, auto-superação. Mas, numa cultura que é comandada por forças reativas, que produz corpos sem capacidade de resistência - posto que, a todo o momento, são oferecidos a ele anestésicos metafísicos -, fica difícil alcançar essa dimensão ativa das forças, produzir excedente de forças.²⁰ O homem aprende a se conservar na vida e não a expandir suas forças. Por isso, Nietzsche dirá, ainda:

O que a humanidade até agora considerou seriamente são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, mentiras oriundas de instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo - todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes - por ter se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma (NIETZSCHE, 1995: p.50).

Não sem motivos, ao longo da obra de Nietzsche fica claro que *o valor* do mundo encontra-se na *interpretação* que damos, de modo que interpretar pressupõe avaliar, e avaliações ativas, tais como as propostas por Foucault, só podiam, pois, nascer de problematizações, tal como aparecem em seus ditos e escritos.

Como as interpretações oferecidas pela metafísica, pelo cristianismo e pelos ideais da modernidade são avaliações estreitas que, para se afirmarem, precisaram negar a expansão da potência da vida; e como a meta da análise genealógica não é só analisar as condições de emergência dos valores, mas, sobretudo, avaliar o valor dos valores criados nesse horizonte interpretativo, para dele se descolar, então o alvo da flecha do pensamento é a vida como valor maior. Em outras palavras, tomar a vida como avaliadora das forças é o que nos possibilita desnudar os modos de existência que a enfraquecem ou fortalecem - tarefa daqueles que podem voltar suas flechas para si mesmos e, nessa atitude, construir sua ética. Por isso, esse aspecto da flecha precisou se mostrar em todo seu esplendor nos últimos escritos de Foucault.

Portanto, se a questão de Nietzsche foi mostrar, através dos exercícios que fez consigo (e conosco), a possibilidade de construir uma vida plena, livre das formas assumidas pela verdade ao longo da cultura, as questões trazidas por Foucault nessa fase de seu pensamento se assemelham às de Nietzsche, o que o levou a interrogar: "Por que nos preocupamos mais com a verdade, aliás, mais do que conosco? E por que somente cuidamos de nós mesmos através da preocupação com a verdade?" (FOUCAULT, 2012c: 274). Em Nietzsche, essa questão poderia ser formulada da seguinte maneira: quais foram as condições e circunstâncias que nos fizeram desaprender a fazer de nós mesmos uma promessa (direção ativa da vontade de potência), para que passássemos a buscar uma promessa fora de nós?

Poderíamos ainda dizer que a direção ativa da flecha da vontade de potência, como tiro espiritualizado do pensamento, nos ajudaria a entender o que Foucault buscava na Filosofia Antiga. Afinal, encontrou nela a possibilidade de entrar em contato com uma cultura diferente da nossa, não com o intuito de replicá-la, posto que tal tarefa seria impossível, mas para, a partir dela, problematizar a experiência do pensar em sua íntima relação com a emergência de modos de subjetivação singulares.

Por isso Foucault buscou encontrar, na ética antiga, pistas que nos permitissem experimentações distintas seja da adoção de uma moral universal (a escrava), seja da adesão, orgulhosa ou conformada, ao individualismo liberal moderno, que a mantém como sua sombra (NASCIMENTO e RODRIGUES, 2014). Também procurava, no pensamento antigo, problematizações políticas relativas ao governo que pudessem nos livrar, ao menos em parte, da dependência direta das forças fora de nós: Estado, Igreja, Justiça etc.

Para tanto, Foucault dirá, a respeito do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, que o tema central de suas aulas girava em torno da questão subjetividade e verdade. E, para problematizar essa questão, partiu de duas perspectivas teóricas: a do conhecimento de si (a concepção que triunfou e que alimenta nosso modo de ser e estar no mundo até hoje) e a do cuidado de si (que foi esquecida pela cultura, desviada, sobreposta à primeira, desqualificada, tornada menor e que ainda hoje nos coloca questões importantes para pensarmos numa outra maneira de nos relacionarmos com a vida e com o outro).

Foucault trará, ao longo do curso, importantes questões para que consigamos diferenciar um saber tecido numa hermenêutica do sujeito (decifração, interpretação, verdade interna) - comum ao cristianismo e à cultura moderna - de um saber que parte da experiência, do presente, da vida que vai sendo feita no agora, da experimentação desse agora e que, para tanto, exige concentração, vigilância e tensão atlética, como aquele que emerge na cultura helenístico-romana (GROS, 2006, 2012).

Para tornar visível esse plano de experimentação, ao longo do curso Foucault se serve de várias imagens, inclusive metáforas atléticas como a do arco e flecha, para que possamos entender que esse sujeito se faz na ação. É um saber de preparação para as intempéries do mundo, nascido da relação entre corpo e mundo, e não daquilo que estaria dentro do corpo para ser decifrado como mundo, ou mesmo algo que estaria separado do mundo.

O mote do curso é entender que o sujeito do cuidado de si se constitui como sujeito de ação, sujeito ético e político, sujeito que se reinventa e que corresponde à questão grega de origem: que devemos fazer de nós mesmos? - questão essa diferente da que dominou em nossa cultura e que nos remete à indagação: quem somos nós? (GROS, 2012). Uma moralidade que não visava normalização, pois não era pensada como um modelo de comportamento para todos, mas para aqueles que estivessem dispostos a fazer, de sua própria vida, uma estética para si mesmos, um desejo de construir uma vida bela. Por isso, a melhor maneira de descrevê-la é como ética e como estética da existência.

É importante salientar que, quando estudamos a história da filosofia, vemos que o modo de abordar os problemas não leva em conta historicizações dos conceitos, ou seja, o modo de contar a história do pensamento percorre o plano das ideias como se habitasse um plano atemporal no qual os conceitos vão se casando até encontrar a sua melhor formulação, como se tivessem vida própria fora da história, como se não fossem

afetados pelas condições de possibilidade que permitiriam sua emergência, como se o pensamento caminhasse à margem das forças, fosse livre de impurezas. Seria a imagem de uma flecha parada, porque é estagnada pela forma verdade.

É por isso que, na modernidade, a questão do conhecimento de si se torna um imperativo absoluto, como se a Antiguidade só tivesse formulado esse tipo de conhecimento, que encontraria em Descartes, e depois em Kant, a sua melhor formulação.

Na modernidade, inventamos o *sujeito da verdade* que, supostamente, veio sendo tramado desde a Antiguidade, sujeito que encontra em si mesmo, em sua interioridade, a verdade de si - como se a história do pensamento fosse o aprofundamento ou a ampliação do conhecimento de si. Para tanto, quando olhamos a história retrospectivamente, olhamos estagnando nosso olhar na continuidade das formas. Com isso, ela não se torna útil para a vida, pois o que buscamos na história é aquilo que melhor comprova essa direção linear até nós, dessa verdade a respeito de nós mesmos. E assim construímos também ciências que se baseiam nessa forma dada ao homem.

Esse é o caminho da história das ideias e da hermenêutica do sujeito. Por isso, Foucault fez questão de mostrar o desvio operado pela cultura helenístico-romana no percurso desta história oficial, para que pudéssemos pensar numa nova história para o pensamento a partir da introdução da descontinuidade entre cuidado de si e conhecimento de si.

Para tornar claros os efeitos desse desvio, Foucault coloca sob suspeita o modo oficial de abordar a história da verdade a respeito de nós mesmos, e invoca um sujeito *de* verdade e não *da* verdade (GROS, 2012). Aqui, não é mais o sujeito definido pela filosofia moderna que serve de metro para pensar a Antiguidade, mas “o *sujeito de verdade*, no sentido de que a verdade não é mais o que o confirma em sua natureza fundamental” (um sujeito capaz de verdade porque submetido à razão), “mas aquilo que o transforma em sua historicidade prática, no sentido em que se fala de um homem de experiência” (GROS, 2012: 320). Dirá ainda Gros (2012): “é a ideia, por exemplo, de que, por si mesmo, o sujeito não é capaz de verdade a não ser que transforme seu ser, pois a verdade não é o que completa o sujeito, mas aquilo que o coloca em jogo, o interroga e o transforma” (p.320).

E não era justamente esse o modo como Nietzsche fazia filosofia? Sobretudo quando entendemos, a partir de Foucault, que a subjetivação do cuidado de si constituía-

se como ética, porque a questão trazida pela cultura de si era tomar a vida como material de um trabalho a ser conquistado por exercícios capazes de nos transformar no que ainda não somos, seguindo regras de prudência de conduta, que, pelo que dissemos até aqui, poderia ser chamada, em Nietzsche, de moral da grande saúde. Tanto que este último dizia que seus escritos nasciam dos exercícios decorrentes do que chamava de disciplina da vontade. Eram livros peregrinos que nasciam do exercício de auto-superação da fragilidade de seu corpo; que, dentre outras coisas, o tornaram apto a escapar dos hábitos duradouros, das dores que o acompanhavam diariamente, encontrando, como recurso para ultrapassá-las, fazer longas caminhadas, tomar banhos frios nos lagos pela manhã, buscar lugares com clima compatível com seu espírito; enfim, princípios de uma ascética, de uma estética e de uma ética que foram vitais para a vida de seu pensamento e totalmente condizentes com as discussões da nova genealogia da moral proposta por Foucault.

A quebra do silêncio ou a direção da flecha foucaultiana rumo a uma "nova genealogia da moral"

Uma “nova genealogia da moral”, chamada de “genealogia da ética” por Foucault, complementando suas discussões anteriores (genealogia do saber e do poder), é exatamente o que ele diz fazer em seu trabalho. Tanto que, na entrevista com Rabinow e Dreyfus, ao ser interrogado sobre de que maneira seus últimos escritos se encaixavam na estrutura de seu projeto genealógico, Foucault dirá:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos do saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação ao campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. (FOUCAULT, 2014b: 223).

Observemos que Foucault fala em ontologia histórica de nós mesmos. Uma expressão curiosa: afinal, o termo ontologia diz respeito ao ser, o *logos* do ser, a verdade do ser; porém, aderido a esse termo, encontramos a palavra “histórica” e ainda por cima “de nós mesmos”. Foucault, diferente dos apologistas do ser, não se esqueceu do ente que somos!

Nessa perspectiva da ontologia histórica do presente e de nós mesmos, não há espaço para o ser universal, aquele que plaina sobre nós como um modelo a ser atingido como uma promessa de felicidade eterna. Foucault nos alerta para não esquecermos o

ente que somos e de nossa participação na história na construção desse ente. Por isso, a todo instante, num gesto de sabedoria e generosidade, nos convoca a realizarmos uma ontologia histórica de nós mesmos. Em outras palavras, Foucault situou, sim, o Todo, mas nesse mundo. Buscou apontar as engrenagens daquilo que nos sufoca e, num gesto generoso, nos conduziu à filosofia antiga para nos mostrar os caminhos pelos quais o pensamento ocidental se desviou de sua potência. Tal como Nietzsche, mostrou os efeitos dessa decadência, acentuando as peças que nos conduziram até a hermenêutica do sujeito que, na insistente pergunta pelo que somos, nos desviou da questão maior: como nos ocupamos de nós mesmos.

Por isso, diferente de uma concepção que pensa o ser como o porta-voz da essência, de algo que deve ser sempre idêntico a si mesmo, a ontologia histórica de nós mesmos parte do pressuposto que a suposta verdade do ser se efetua na história, se modifica na história, o que nos permitiria sempre (re)formular: o que somos hoje? O que somos hoje a partir da verdade que foi construída no regime do saber, no momento em que o homem emergiu como objeto de saber? O que somos hoje a partir dos mecanismos do poder?

Ou, ainda: o que podemos nos tornar quando submetemos essa ontologia às práticas éticas? Será que nesse questionamento não seria possível encontrar formas de subjetivação capazes de nos livrar da forma-homem, da forma-sujeito, da forma-cultura, para nos livrarmos da sombra de Deus, tal como a proposta nietzschiana? Será que não está na hora de entrarmos em contato mais estreito com a experiência da nossa existência e, a partir daí, sermos capazes de governar nossa própria vida?

Recuperar tal desvio é, já, um exercício de transvaloração, de amor a um tipo de sabedoria que não depende de juízos fora do mundo para se equipar neste mundo sem ser tragado por ele. É enfrentar a cotidianidade sem ressentir-se, ancorando nossa vontade nas práticas capazes de fazer o mundo girar de outra maneira, afirmando resistências ao que nos aprisiona como força primeira.

Por isso Foucault também afirmará, na entrevista citada acima, que nessas experiências é possível entrar em contato com um “eu” que não nos é dado, trazendo, com isso, uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte (FOUCAULT, 2014b: 223). Nesse ponto, lembra Nietzsche, que, na *Gaia Ciência*, dirá que poderíamos criar nossa vida dando-lhe um estilo através de uma longa prática e de um trabalho diário.

Foucault mostra que seu ponto de vista é muito próximo ao de Nietzsche quando diz que “o trabalho do pensamento não consiste em denunciar o mal que habitaria secretamente tudo que existe, mas em pressentir o perigo que ameaça tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido” (FOUCAULT, 2014b: 217).

Foucault aprendeu com Nietzsche a não escrever sobre as coisas eternas, simplesmente porque não visa defender a eternidade das formas, mas a beleza das luta de forças. Seu compromisso é com o devir e não com o ser. Por isso, o “si mesmo” não está atrelado a uma essência, seja ela chamada de bem ou mal, como verdade do sujeito, mas precisa estar além do bem e do mal para que as engrenagens que construíram o “si”, como elemento histórico, emergem como campo de problematização. Esse procedimento, sim, é o que nos possibilita superarmo-nos a nós mesmos!

Por isso, a filosofia como forma de vida, em Foucault, implica um mergulho no modo como nos relacionamos com a vida. E esse modo não parte do universal “beleza” ou “bem”, porque a beleza e o bem, a vida bela, não tem como estar desatrelada da historicidade que confere sentidos variados para tais categorias do pensamento-ação. Em outras palavras, construir uma vida bela, sem anteparos universais, é uma tarefa ainda mais heroica porque independe de modelos para fazer-se estrada. Escrever o contingencial é habitar o presente. Escrever sobre a beleza das forças do visível, do tangível, é uma arte mais rica do que aquela voltada para o impalpável metafísico.

Mas, para tanto, como vimos com Nietzsche, é necessário construir uma grande saúde. Podemos relacionar esse conceito com a imagem daquilo que define aquele que é um bom atirador de flechas, isto é, aquele que consegue sustentar a tensão na corda do arco quando a flecha é puxada para trás, para que ela seja lançada com mais vigor para a frente. Poderíamos dizer que puxar para trás não é buscar uma origem, mas buscar formas de vida distintas da nossa para que equivoquemos essa necessidade de encontrar uma linearidade histórica, sobretudo a que insiste em pensar o sujeito como aquele que precisa estar submetido ao deciframento incessante de si mesmo para saber quem é, assujeitando-se a formas prontas que, longe de estilizar sua existência, a limitam, a enfraquecem, a empobrecem. Tal prática moderna nos coloca cada vez mais distantes do exercício de liberdade tal como os gregos a experienciavam e nos convoca a pensarmos em outras práticas de liberdade, compatíveis com o tempo presente.

Por isso, tanto Nietzsche quanto Foucault retornam aos gregos e aos romanos para encontrar, na moral desenvolvida por eles, uma outra leitura para as forças, distinta

da nossa, o que nos fornece elementos para pensarmos numa moral da grande saúde, no presente.

Ao retornar aos gregos, Foucault dirá que a preocupação deles com a saúde era uma questão de primeira ordem, mas isso porque corpo e forças ativas pertenciam a um mesmo horizonte de vida - se pensássemos tal como Nietzsche assevera em relação ao modo de ser desses frutos maduros. Esse aspecto, por sua vez, se complementa com Foucault, quando diz, ainda na entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, que eles davam atenção à relação entre, por exemplo, alimentação e clima, as estações do ano e a alimentação, e não a forma de cozinhar ou coisas do gênero (FOUCAULT, 2014b: 215). A vida em movimento participava da saúde do corpo e do cuidado com ele, direcionando as ações. Portanto, o que estava em jogo era construir uma saúde que estivesse ligada a uma técnica de vida, a um “como” viver, a uma arte de viver, um cuidar de si mesmo inventado por cada um.

Sustentar a tensão desse movimento implica, portanto, diariamente estar atento às forças que nos habitam e lutar contra aquelas que podem nos aprisionar ou nos adoecer. Como dirá Foucault, em total concordância com Nietzsche, em uma outra entrevista realizada em janeiro de 1984 que recebeu o título “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”:

em nossas sociedades, a partir de um certo momento – e é muito difícil saber quando isso aconteceu – o cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo (...) no cristianismo buscar a salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia de si mesmo. (FOUCAULT, 2012c: 268)

Por isso, inferimos que esse exercício da grande saúde ou do cuidado de si se efetua a partir do distanciamento de si capaz de nos possibilitar dobrar nossas próprias forças e encontrar novas perspectivas para os afetos; ou seja, é necessário mergulhar no afeto, mas comandá-lo dentro dele mesmo e estar atento ao que nos circunda. Nesse sentido, dissemos que o exercício da liberdade está ligado à grande saúde, que não implica uma regra de saúde, um modelo de saúde que deveria ser seguido, obedientemente, por todos, mas uma técnica descoberta por nós mesmos a partir de experimentos que realizamos conosco. Logo, não se refere, tampouco, a um estado que se possua de uma vez por todas, mas implica o exercício de deslocamentos de

perspectiva que nos possibilite adquirir e readquirir saúde, nos convocando a uma espécie de “auto-superação” constante, numa relação de si para consigo que não tem um “eu” no centro, mas forças que, quando ativas, nos expandem para além de nós mesmos. Para tanto, “possuir” uma grande saúde estará relacionado à construção de modos de existência afirmativos - o que converge com a possibilidade de criarmos a nós mesmos como obras de arte, tal como Foucault assinala.

Não podemos deixar de mencionar que existem diferenças na abordagem feita por Foucault em relação a Nietzsche quanto a esse retorno à Antiguidade e suas morais; ou seja, por exemplo, ele, diferente de Nietzsche, não faz críticas a Sócrates e Platão como decadentes, mas, no entanto, acentua o antiplatonismo da filosofia helenística, em particular do estoicismo, quando afirma que o platonismo representaria a subordinação do cuidado de si a um conhecimento de si totalizador, implicando um real transcendente, chamado de modelo da reminiscência²¹ (FOUCAULT, 2004). Nietzsche não faz uma genealogia do cuidado de si, mas, de alguma forma, esbarra nessa temática quando acentua a modulação do bom e ruim em bom e mau na primeira dissertação da *Genealogia da moral* ou quando, no *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 1995: 48), traz à cena o "elogio ao cultivo de si", ao "amor a si", em contraposição ao imperativo "conhece-te a ti mesmo"; ou ainda, em outros momentos, quando descreve o exercício do cultivo de si como meta dos homens exceção (NIETZSCHE, 1992,1998).

Poderíamos também dizer que, de uma maneira geral, ambos concordam que o cristianismo é formador da individualidade e da subjetividade modernas (e que ainda vigoram na contemporaneidade). Porém, o modo de demonstrar a mudança de uma cultura ligada à arte da existência ou às técnicas de si para a nossa cultura a partir do cristianismo é diferente, pois Nietzsche acentua a economia das forças, o endereçamento niilista delas, enquanto Foucault demonstra esse processo tanto nas práticas do poder pastoral quanto nas práticas do tipo educativo, médico e psicológico, sobretudo no que tange à confissão. Mas ambos encontram, na Grécia e em Roma Antiga, um estilo de vida capaz de deslocar nosso pensamento para uma outra relação com a vida, ou melhor, um pensamento que se tece junto a ela, na potência que lhe é mais singular e nos singulariza.

Enfim, as proximidades são muitas, mas a singularidade do traçado das flechas é o que as torna mais belas.

Considerações finais

Esperamos ter ficado evidente que tanto a flecha de Nietzsche quanto a de Foucault são flechas-lançamento, pois priorizam o movimento das forças. Implicam sempre a criação de problematizações, questionamentos, não havendo preocupação com respostas - afinal qualquer resposta pararia a flecha. Assim, mesmo quando se está diante das forças do presente, quando a flecha é lançada em direção a alvos precisos, ela continua em movimento, já que além de produzir questionamentos em nós, em relação a nossas práticas, produz questionamentos a respeito das forças que nos assujeitam - o que, por sua vez, nos desloca e nos coloca diante da problematização daquilo que nos tornamos, para que, dessa maneira, possamos nos recusar a continuar sendo assim. Com isso, somos direcionados para o futuro: tais questões produzem abertura para novos questionamentos, o que nos permite entender a ontologia histórica do presente como uma força que nos lança ao que ainda não somos.

Acreditamos que, nos últimos escritos, Foucault talvez estivesse mais próximo de Nietzsche do que antes. Assim como Nietzsche fazia de si mesmo o palco onde emergiam suas questões e, assim, criava blocos de sensações que apareciam como pensamento-imagem para seus conceitos, sem que tal procedimento implicasse individualismo²², mas um exercício diário de atenção, também Foucault esperava que seus experimentos pudessem ser acolhidos como uma experiência comum àqueles que são capazes de fazer com que o corpo não seja governado por um eu, mas que fazem “eus” a partir do jogo de impulsos e afetos.

Ambos os autores nos assinalam a possibilidade de construir uma ética desvinculada da moral geral, tendo em vista que a moral cristã parte da renúncia a si e oferece modelos para um “si”, tornando-nos “semelhantes”, mas prisioneiros das formas e dos valores decorrentes dela. Já a ética de si, tal como Foucault nos apresenta em seus escritos finais, inspirado na moral nobre em Nietzsche, nos possibilitaria entender o exercício da grande saúde, isto é, que os gregos já falavam em adquirir e readquirir saúde - nas técnicas desenvolvidas por eles, estaria em jogo a prática da liberdade pautada no cuidado de si, no cuidado em buscar, na construção *permanente* de si mesmo, as forças ativas que agem em nós e geram a possibilidade da criação de novos modos de existência. Esses modos, que são também de subjetivação, visto que a arte de viver e a arte de si mesmo são postas num mesmo horizonte de sentido, configuram-se, portanto, como um exercício de/para uma vida inteira. Tarefa, então, facultativa, pois implica a escolha de um modo de vida singular.

É o que nos lembra Foucault quando, inspirado no pensamento antigo, afirma que salvar-se não é renunciar si, mas exercer a soberania de si, relacionar medicina com prática de si, para que se construa uma boa saúde (FOUCAULT, 2004: 149). Esse exercício, reservado talvez a poucos, é o que nos possibilita "escapar de uma dominação ou uma escravidão, escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado, e ser restabelecido nos seus direitos, recobrar a liberdade, recobrar a independência" (FOUCAULT, 2004: 226). Assim, continua Foucault (2004),

'salvar-se' é uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o próprio sujeito (...) atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao torna -se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessita senão dele próprio (p.226-227).

Essa última citação, colhida da aula de 3 de fevereiro de 1982, faz ver que salvar-se não é escapar do mundo, mas estar em alerta e resistir aos perigos de escravizar-se ao outro através do domínio de si para consigo e, assim, construir a liberdade do pensamento. Embora provinda da filosofia helenístico-romana, poderia ser pensada como um dos aprendizados nietzschianos de Foucault ao longo de sua própria existência. Afinal, esse convite de acolhimento e recondução das forças éticas foi acolhido por Nietzsche e foi expandido por Foucault ao longo de toda a sua existência.

Ambos os autores, portanto, nos convidam a fazer o mesmo em nossas pesquisas, isto é, a partir da nossa vivência construir um *ethos*, afirmando o lançamento de nossas flechas - uma vez lançadas, elas nunca voltam para trás, o que exige coragem. Além disso, ambos nos mostram que só nos é possível fazer um diagnóstico das forças do presente se nos tornarmos "médicos" de nós mesmos, no silêncio que não implica ausência de som ou quietude da alma, mas atenção aos tensionamentos do presente em nosso corpo como aquilo que possibilita a escuta dos ruídos da luta de forças em nós, afastando-nos dos grandes ruídos das ideias que não são nossas. Como diz Foucault, é preciso estar atento ao "ronco surdo da batalha" (FOUCAULT, 1987: 254).

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
_____. *A Ilha Deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault, entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006.
- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.) *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 127-138.

- _____. *A propósito de “A hermenêutica do sujeito”*. *Mnemosine* Vol.8, nº2, p. 316-330 (2012).
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *Vigiar e Punir: O nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Estruturalismo e pós estruturalismo*. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.307-334
- _____. *Conversa com Michel Foucault*. In: *Ditos e Escritos VI: Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.289-347.
- _____. *Verdade, Poder e Si mesmo*. In: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. 3ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012a, p. 287-293.
- _____. *O retorno da moral*. In: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b, p.246-257.
- _____. *A ética do cuidado de si como pratica da liberdade*. In: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2012 c, p. 258-280.
- _____. *O Sujeito e o Poder*. In: *Ditos e Escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014a, p. 118-140.
- _____. *Sobre a genealogia da ética: um resumo do curso*. In: *Ditos e Escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014b, p.214-237.
- HADOT, Pierre. *La filosofia como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009
- _____. *O que é a filosofia antiga?* 5 ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay, 2013
- _____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2014
- NASCIMENTO, A.R. *O que é a psicologia para Nietzsche?* Niterói: Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, 2006.
- _____. *Os desafios da memória em direção às forças de criação*. Tese de doutorado em Memória Social, Rio de Janeiro: UNIRIO, 2011.
- _____. *Da invenção da memória as memórias inventadas*, *Mnemosine* Vol.8, nº1, p. 117-151 (2012)
- _____. *Ressonâncias de Nietzsche em Foucault: o encontro criativo da flecha do pensamento*. *Griot - Revista de Filosofia Amargosa, Bahia – Brasil*, v.11, n.1, junho/2015.
- NASCIMENTO, A.R; RODRIGUES, H. B.C. *Filosofia e experimentação: exercícios espirituais em Nietzsche e Foucault*. *Fermentario*, nº 8, volume 2, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2a ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 7a ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- _____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com um martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O Anticristo*. Lisboa: Edições 70, 2002
- _____. Schopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003a, p. 138-222.
- _____. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003b
- _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Humano Demasiado humano: um livro para espíritos livres, Volume II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- VEYNE, Paul. Le dernier Foucault et sa morale (O último Foucault e sua moral). *Critique*, Paris, Vol. XLIL, nº 471-472, p. 933-941, 1985.

Aline Ribeiro Nascimento

Pós-doutora em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)
Profª da Universidade Santa Úrsula (USU).
E-mail: alinenascimento_prof@yahoo.com.br

¹ Deleuze, por sua vez, inspirou-se na relação Nietzsche-Schopenhauer, aludindo à seguinte passagem de Nietzsche: “A natureza envia o filósofo à humanidade como uma flecha; ela não mira, mas espera que a flecha fique presa em algum lugar (III Consideração Intempestiva, Schopenhauer educador, 7, p. 201).

² Confirmando o que Nietzsche dirá a respeito do “signo de comunicação”: “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, enfim, é preciso ter experiência em comum com o outro” (NIETZSCHE, 1992: 182).

³ Nas palavras de Foucault (1979): “Através desse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo, que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos”. (p.244).

⁴ Cf. FOUCAULT, 2004: 272 (aula 10 de fevereiro de 1982- 1ª hora)

⁵ Cf. Prólogo V do Zarathustra, bem como as respectivas seções, “De grandes acontecimentos”, “Da redenção”, “O Despertar” e “As mil metas e uma só meta”.

⁶ Cf. NIETZSCHE, 1992, p.24.

⁷ Cf. no *Ecce homo* as seções: “Por que sou tão sábio”, p. 33, “Aurora”, p.78 e “Por que sou um destino”, p.109.

⁸ Essa temática das orelhas está presente nas passagens do Zarathustra chamadas, respectivamente, “Da redenção” e “O Despertar”, mas também percorre vários escritos de Nietzsche, como o *Ecce Homo*, na seção “Por que escrevo livros tão bons”, e aforismos de *A Gaia Ciência*, como o 346 e o 381, só para citar alguns.

⁹ Essa imagem é usada por Nietzsche para descrever o exercício constante de escutar o movimento das forças em direção àquilo que muda. Para ouvir a história, há que obedecer a essa exigência, isto é, ter “um ouvido especial” e uma atitude específica diante do que se escuta. Como dirá Zarathustra, é necessário abandonar a crença de que é em torno dos inventores de barulho e de seus “grandes acontecimentos” que devemos interpelar a história; pois os “maiores acontecimentos” se dão ao redor dos inventores de novos

valores nos instantes mais silenciosos nos quais o mundo gravita e gravita imperceptivelmente. Para tanto, se há de ter orelhas pequenas, aquelas que captam o intempestivo, que sabem escutar a história ao invés de reproduzir o que se ouve como algo simplesmente dado, absorvendo tudo pelos olhos e orelhas grandes e acumulando informações na memória a fim de dizer que se sabe de tudo um pouco, como se fosse possível viver tudo e criar a partir do acúmulo. Para maiores detalhes cf. Nascimento, A. R. Da invenção da memória as memórias inventadas, *Mnemosine Vol.8, nº1, p. 117-151* (2012).

¹⁰ Alusão à definição da primazia do corpo como “grande razão” em contraposição à primazia da “pequena razão”, tal como aparece no *Zaratustra*. Ou seja, a pequena razão, o espírito, o eu, a consciência é interpretada apenas como instrumento do corpo: “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”... ‘Eu’ - dizes; e ufana-se desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (NIETZSCHE, 1994: 51). Fazer o eu é entrar em contato com o jogo de impulsos que age no corpo e que nos lança numa “multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz” (NIETZSCHE, 1994: 51). Esse único sentido é o ultrapassamento de si mesmo ou de um si que é escravo do mesmo, a pequena razão, ao mesmo tempo modelo metafísico e cristão, que nos impede de diferir. Esse modelo vigora também nas ciências do homem e da humanidade.

¹¹ Cf. aula de 17 de fevereiro de 1982, em que Foucault distingue os dois modelos no que tange ao modo de voltar ao eu. No modelo platônico, visava-se reencontrar a verdade que a alma contemplara e o ser que ela é; no modelo cristão, retorna-se a si mesmo para renunciar a si. Já o modelo helenístico-romano não tem por meta nem a reminiscência nem a exegese: não identifica “conhecimento de si” e “cuidado de si”; tampouco absorve o último no primeiro. Ao contrário, acentua o “cuidado de si” e preserva sua autonomia. Não tende à exegese nem à renúncia, mas a construir o “EU”, que é o objetivo a alcançar mediante uma arte de si.

¹² No entanto, como o “bem” deixou de ser um valor facultativo e passou a ser um valor prescritivo - um modelo a ser desejado por todos, mas impossível de atingir porque só poderia ser alcançado fora do mundo e seguindo preceitos de renúncia de si, do corpo, do sensível -, a proposta nietzschiana é que joguemos o anzol de nosso conhecimento sobre nós mesmos *para além do bem e do mal*.

¹³ Cf. aula 10 de fevereiro de 1982 - 1ª hora.

¹⁴ Alusão à luta contra o platonismo e o cristianismo, tal como aparece no prefácio de *Além do Bem e do Mal*: “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-elesiástica de milênios — pois o cristianismo é o platonismo para o “povo” — produzia na Europa uma magnífica tensão de espírito como até então não havia na terra: com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes”. (NIETZSCHE, 1992, Prólogo, p.8).

¹⁵ Alusão a uma passagem ao prólogo V do *Zaratustra*, quando diz aos últimos homens: “Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não mais arremessará a flecha do seu anseio para além do homem e a corda de seu arco terá desaprendido a vibrar (...) já é tempo de o homem estabelecer sua meta. Já é tempo de o homem plantar a semente da sua mais alta esperança”.

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, 1992, p.109.

¹⁷ Moral escrava e moral nobre são discutidas por Nietzsche no *Além do Bem e do Mal* e na *Genealogia da Moral*. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche dirá que enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” - e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si - é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é, no fundo, reação. E, no *Além do Bem e do Mal*, além de haver toda uma discussão a respeito da moral escrava e da moral nobre, também há essa definição: “A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração (...) também esse corpo no qual (...) os indivíduos se tratam por iguais (...) terá de ser vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio - não porque devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive* e vida é precisamente vontade de potência” (NIETZSCHE, 1992:170). Ou seja, a vida como apropriação, ofensa etc. é a forma em que a vontade de potência vingou na cultura, a forma como aprendemos a lidar com ela e a alimentá-la, a forma da moral dos escravos, do mundo dos ressentidos, que confundem potência com poder.

¹⁸ “E sabeis também o que “o mundo” é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem

diminui, mas apenas se transforma (...) como força por toda parte, como jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e “múltiplo”, que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantesco de retorno (...) como um devir que não conhece saciedade, nem fastio, nem cansaço. Esse meu mundo dionisíaco de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo (...) esse meu além do bem e do mal; sem objetivo, se não houverum objetivo na felicidade do círculo; sem vontade, se um anel não tiver boa vontade em relação a si mesmo. Quereis um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? (...) Este mundo é vontade de potência e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de potência e nada além disso!” (NIETZSCHE, 2005: 212).

¹⁹ Nietzsche, em diversos momentos de sua obra, faz alusão à Grécia Arcaica e à Roma Antiga como momentos em que os nobres, estabelecendo os valores, preparavam a cultura para um processo de expansão de suas forças; mas tal processo foi destruído pelo cristianismo. Até porque essas culturas se comunicavam e se complementavam, inclusive em relação ao culto de várias divindades. Muitos romanos complementavam seus estudos na Grécia, como é o caso do mais importante poeta da Roma Antiga, Horácio, tão estimado por Nietzsche, que diz merecer leitores que o lessem como outrora os bons filósofos liam o seu Horácio (NIETZSCHE, 1995: 58). Ou ainda que se pode reconhecer nele, e em seu Zaratustra, “uma ambição muito séria pelo estilo *romano*, pelo ‘*aere perennius*’ no estilo” (NIETZSCHE, 2000, p.112).

²⁰ No critério de avaliação nietzschiano, os conceitos de força e fraqueza, saúde e doença estarão sempre presentes e atrelados a uma interpretação que visa investigar e diagnosticar a saúde de uma cultura, de um povo e do homem a partir dessa base - portanto, pautado na arte de interpretação dos sintomas manifestos na vida. Nesse sentido, Nietzsche se dizia, antes de tudo, psicólogo, isto é, aquele cuja tarefa é fazer da vida o valor maior - a vida como fonte de avaliação, a vida expressada nos corpos a partir da força e fraqueza dos mesmos.

²¹ Cf. aula 24 de março de 1982.

²² Ele dirá: “Deveria minha vivência - a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura - ser apenas a minha vivência pessoal? E apenas o que é meu “humano, demasiado humano”? Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia”. (NIETZSCHE, 2008: 13)