
A CORAGEM DE UM “SUJEITO ÉTICO”: O USO DA *PARRESÍA* E DA VIRTUDE DA PROBIDADE INTELLECTUAL EM M. FOUCAULT E F. NIETZSCHE¹

Sergio Fernando Maciel Corrêa

Resumo:

Este artigo discute o conceito de *Parresía* nos textos mais recentes da *Obra* de Michel Foucault. Ele também debate a possibilidade de uma virtude na *Obra* tardia de Friedrich Nietzsche. A nossa hipótese é a de que há um elemento que une a *Parresía* e a Probidade Intelectual: a coragem. Coragem para enunciar atos de fala que trazem mais efeitos ao locutor do que para o interlocutor e coragem para aceitar as premissas e conclusões das próprias teorias filosóficas. Por isso, postulamos a possibilidade de um novo “tipo” de sujeito ético, cuja coragem é uma virtude por excelência.

Palavras-chave: Genealogia; Sujeito; Ética; Virtude; *Parresía*.

THE COURAGE OF AN "ETHICAL SUBJECT": THE USE OF PARRESÍA AND OF VIRTUE OF THE INTELLECTUAL PROBITY IN M. FOUCAULT E F. NIETZSCHE.

Abstract:

This paper discusses the concept of *Parresía* in recent texts of Michel Foucault's work. It also discusses the possibility of a virtue in the latest work of Friedrich Nietzsche. Our hypothesis is that there is an element that unites the *parresia* and Intellectual Probity: the courage. Courage to enunciate speech acts that bring more effects to the announcer than to the interlocutor and courage to accept the premises and conclusions of their philosophical theories. Therefore, we postulate the possibility of a new "type" of ethical subject, whose courage is a virtue par excellence.

Keywords: Genealogy; subject; ethics; virtue; *Parresia*.

¹ Este artigo é fruto da comunicação realizada em agosto de 2015, nas dependências da UFSC, no *III Simpósio Internacional Hermeneia - Metafísica e Virada Linguística*. Ele também traduz parte da pesquisa que realizo em torno da questão da *Parresía* ética e política no Pensamento de Michel Foucault.

À guisa de introdução

Entre 05 de janeiro e 09 de março de 1983 Foucault profere o seu penúltimo curso no *Collège de France*, cujo título é *O governo de Si e o Governo dos Outros* [*Le gouvernement de soi et des autres*]. Este curso é uma espécie de continuidade do proferido em 1982, a *Hermenêutica do Sujeito* [*L'hermeneutic du sujet*.], de modo que o filósofo faz seguidas referências, em 1983, ao curso anterior. Nas lições de 1982, Foucault havia posto como tema geral a pesquisa histórica das relações entre subjetividade e verdade. Na ocasião abordou a noção de "cuidado de si" (*epiméleia heautoú,*) no mundo grego e romano. Ele procurou situar por meio de uma genealogia as "técnicas", pelas quais um determinado "sujeito" estabelece uma relação específica consigo, configura a sua existência e de que maneira instaura um tipo de relação com os outros e com os fatos do mundo.

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

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

Aufklärung] "O que é o Iluminismo?" escrito para a revista "*Berlinischen Monatsschrift*".

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

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

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

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

I. A posição do conceito de *parresía*.

Em *O Governo de Si e dos Outros* o filósofo irá retomar o conceito de *Parresía*². De início notamos uma diferença para o curso de 1982. Em *A Hermenêutica do Sujeito* a *Parrhesía* poderia ser compreendida como ensinamento da Verdade através da palavra reta e do exemplo e também uma relação comprometida entre locutor e o interlocutor (Cf.: FOUCAULT, 2010a, p. 365). No curso de 1983, Foucault de início desloca a *Parresía* dessa relação. Ela poderia supor uma espécie de pedagogia da verdade ou uma maneira de demonstrar a verdade por meio do discurso de acordo com as regras da lógica, ou até mesmo, através de uma arte de persuasão na disputa argumentativa em um debate filosófico. Afirma:

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

Foucault resumiu como não é o modo de ser da *Parresía*. No entanto o questionamento pelas características da *Parresía* ainda permanece. Deste modo não é no ato de fala, na linguagem performativa³ do franco falar na qual estará centrada a

² Notamos uma diferença na grafia do conceito. Em *A Hermenêutica do Sujeito* o tradutor grafa como: “*Parrhesía*”. Já em *O Governo de Si e dos Outros* se grafou o conceito como “*Parresía*.” Optamos neste artigo pela segunda grafia.

³ É na filosofia de John Langshaw Austin (filósofo britânico: 1911 – 1960) que encontraremos uma teoria dos “Atos de Fala”. Em partes também pode ser encontrada em Habermas. Mas, em geral, todo ato de fala tem uma pretenção de validade. Neste sentido, todo ato de fala tem uma oração principal e uma oração subordinada. Ora, a oração principal visa sempre a realização do ato de fala. Assim há uma preocupação com os tipos de sujeito que vão se utilizar dos atos de fala. Neste caso há sempre um sujeito que fala, outro sujeito que ouve e os dois estão no mesmo plano. Deste modo, por meio do ato de fala, se realiza a intersubjetividade comunicativa. Portanto, todos são participantes ativos por meio dos atos de fala. Austin desenvolve conceitos que marcam os atos de fala como *Locucionário*, *Ilocucionários*, e *Perlocucionário*. É o ato locucionário aquele que se realiza paralelamente, no momento em que se enuncia essa frase. É o ato ilocucionário: o ato que se realiza na linguagem. Quando se enuncia a frase, o resultado pode ser de ameaça, de agrado ou de desagrado. Trata-se do ato perlocucionário: um ato que não se realiza na linguagem, mas pela linguagem. Para um aprofundamento deste assunto sugerimos a leitura do artigo: “*John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem*” de Paulo Ottoni que ora citamos um trecho esclarecedor: “Foi Austin quem introduziu de maneira definitiva os conceitos de *performativo*, *ilocucionário* e de *ato de fala*, conceitos através dos quais deslança toda a sua argumentação. Estes três conceitos tanto se

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

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

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

Por outro lado, no enunciado da *Parresía* o sujeito da fala carece antes de uma interpretação de si mesmo, um exercício moral de si, uma prática de si. Sucede que tal sujeito não tem como escopo o convencimento de outrem, mas é a si mesmo que precisa compreender como verdadeiro. Assim, o seu enunciado traduz a verdade dos seus pensamentos e de sua conduta, e, portanto, carece de uma interpretação de si mesmo como sujeito de uma verdade que não é mais aquela da correspondência, da representação e da demonstração e isto se deve ao “fato de que eu penso essa verdade e que, pensando-a, eu a digo, é isso que é indispensável ao ato parresiástico” (FOUCAULT, 2010c, p. 62).

Verifica-se, no enunciado parresiástico, um comprometimento entre o que o sujeito pensa e faz e o que a sua fala traduz. Este feito não exige nenhum estatuto metafísico ou da investidura pública de uma autoridade, como no exemplo do batizado cristão. Neste caso, o enunciado “eu te batizo” exige do ministro que celebra o rito do batizado e uma investidura pública de autoridade e ao mesmo tempo supõe-se que este

perpetuaram nas discussões posteriores da filosofia analítica quanto nas da lingüística. O conceito de *performativo*, de *ato de fala* e de ilocucionário estão vinculados na obra de Austin de modo muito especial: um conceito muitas vezes serve para a explicação do outro, havendo uma interdependência entre eles. Esta complementaridade, esta dependência de um conceito pelo outro, é fundamental no interior da sua argumentação” (OTTONI, 2002, p. 120).

ministro, de alguma forma, representa uma dimensão metafísica que é inerente a religião. Contudo, o sujeito deste enunciado não precisa, no seu íntimo, estar comprometido com as verdades destes estatutos, basta que profira o enunciado. No caso, os ouvintes é que precisam estar vinculados a estes estatutos do sujeito, para que o anúncio: “eu te batizo” produza os efeitos performativos desejados. Foucault então dirá: “Já o que caracteriza um enunciado parresiástico não é o fato de que o sujeito que fala tenha este ou aquele estatuto” (FOUCAULT, 2010c, p. 63).

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

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

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

O “sujeito ético” desta fala parresiástica é portador de uma probidade intelectual⁴ que demonstra uma firme disposição e energia para dizer a verdade a partir

⁴ A probidade (honestidade) intelectual é uma derradeira virtude encontrada em Nietzsche. Trata-se de uma virtude, remanescente ainda a existir depois da (auto) destruição dos grandes ideais (Cf.: FW/GC, § 125) e que transparece no ideal do homem científico em um anseio intelectual extremamente rigoroso pela verdade. Para uma leitura mais apurada acerca do tema da virtude em Nietzsche sugerimos que se recorra ao livro *Nietzsche X Kant* (2012) de Osvaldo Giacóia-Junior pp. 250 – 264 onde o autor trata especificamente do tema da virtude em Nietzsche. Neste trecho destacamos a seguinte colocação: “É justamente porque nossa consciência científica moderna é honesta – e essa probidade é a legítima herança que recebemos de nossa tradição espiritual – que ela *não pode mais* tolerar e compactuar com os embustes e as ilusões com que pretendemos nos consolar, depois de extraído as últimas consequências da lógica de nossos próprios valores cardinais. Por isso Nietzsche insiste na necessidade de permanecer fiel ao legado ético e científico de Platão, Kant, Schopenhauer” (GIACÓIA-JUNIOR, 2012, p. 251). Num sentido mais *lato* Clademir Araldi (2011) também aborda o tema da virtude em seu artigo: *As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche*. (Revista Dissertatio n.33, inverno de 2011). Iremos nos deter ao tema da probidade intelectual em Nietzsche mais adiante.

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

- *O senhor disse que é preciso praticar a liberdade eticamente...*
- Sim, pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?
- *Isso significa que o senhor compreende a liberdade como uma realidade já ética em si mesma?*
- A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida e assumida pela liberdade (FOUCAULT, 2006b, p. 267).

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

Em outras palavras, creio que há, no interior do enunciado parresiástico, algo que poderíamos chamar de pacto: o pacto do sujeito que fala consigo mesmo. "Pacto que, por sua vez, tem dois níveis: o nível do ato de enunciação e [o nível], implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga 'ao enunciado que acaba de dizer, mas se liga também à enunciação. E é nisso que o pacto é duplo. Por um lado, o sujeito diz na *parresía*: eis a verdade. Ele diz que pensa efetivamente essa verdade, e nisso se liga ao enunciado e ao conteúdo do enunciado. Mas ele pactua também na medida em que diz: sou aquele que

⁵ Intervenção explicativa nossa para a frase de M. Foucault alcançar sentido.

disse essa verdade; eu me ligo portanto à enunciação e assumo o risco por todas as suas consequências. A *parresía* [compreende] portanto o enunciado da verdade; depois, acima desse enunciado, um elemento implícito que poderíamos chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato do enunciado: sou aquele que disse isso (FOUCAULT, 2010c, p. 62).

Tal é o propósito de Michel Foucault ao propor uma genealogia da ética da antiguidade. Poderíamos questionar Foucault sobre, o que os antigos possuem de melhor que nós – os indivíduos da atualidade? Que “receita” os antigos poderiam oferecer ao agir ético dos tempos atuais? Em uma ocasião, questionamentos semelhantes foram direcionados a Foucault, aos quais prontamente respondeu:

- *O senhor considera os gregos admiráveis?*

- Não!

- *O que o senhor acha deles?*

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

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

2. A virtude da probidade intelectual em Nietzsche

Em *Além do Bem do Mal* Nietzsche denuncia a falta de sinceridade, de coragem e de honestidade dos filósofos dogmáticos no que concerne às suas próprias doutrinas.

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

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável [...] quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo que eles defendem com razões que buscam posteriormente (JGB/BM, § 5);⁶ (NIETZSCHE, 2005, p. 12).

O tipo de filósofo genealogista, nos moldes que Nietzsche concebe, por ser crítico e corajosamente comprometido com os resultados que os pensamentos próprios produzem, se posiciona e se opõe frontalmente ao tipo de filósofo dogmático e doutrinador descrito acima que, em última instância, é um paracleto das suas próprias teses. Nietzsche, então, apresenta a imagem do advogado para denunciar a falta de honestidade intelectual que caracteriza o filósofo dogmático: “Eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” (JGB/BM, § 5); (NIETZSCHE, 2005, p. 12)”.

⁶ Para facilitar a leitura traremos também a forma de citação da *Obra* de Nietzsche a usual proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Utilizaremos, no entanto, a sua versão online editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB) G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, *edited by* Paolo D'Iorio e disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português, tal como a convenção do periódico “*Cadernos Nietzsche*” e podem ser acessadas em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/submissao-de-trabalhos/instrucoes-para-autores> -

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

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

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

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

EH/EH – *Ecce homo* – 1888

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

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

Esta postura conservadora e defensora do tipo sacerdotal se opõe frontalmente a uma interpretação do mundo como Vontade de Poder e do perspectivismo dela decorrente. Assim, a genealogia do tipo sacerdotal e daqueles que possuem o seu sangue nas veias revela que os valores por eles conservados e intensificados, assim como qualquer outro valor (inclusive os decorrentes da doutrina da Vontade de Poder), estão sujeitas a ab-rogação de si mesmos, uma vez que “vivem, crescem, procriam e morrem” (JGB/BM § 186); (NIETZSCHE, 2005, p. 74)⁷. Posicionar-se contra esta revelação da genealogia é, por sua natureza, a marca da falta de probidade intelectual que caracteriza a defesa que o tipo sacerdotal faz dos seus conceitos fundamentais e da “verdade” e que, portanto, significa:

Enquanto o sacerdote, esse negador, caluniador e envenenador *profissional* da vida, for tido como uma espécie *mais elevada* de homem, não haverá resposta para a pergunta: que é verdade? Já se colocou a verdade de cabeça para baixo, quando o consciente advogado do

⁷ Nesta questão a filosofia nietzschiana está sob a égide da Vontade de Poder e a possibilidade iminente da autossupressão se for tomada também como *dogma* que é assim formulado por Nietzsche: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária auto-superação: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: *petere legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste] (GM/GM, III, § 27); (NIETZSCHE, 1998, p. 148). Assim, as forças em constante luta e que marcam o estatuto da Vontade de Poder se relacionam de maneira diferente e podem se alinhar de outro modo. Por isso, a Vontade de Poder, contrapondo resistências, se autossupera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas de organização, novos conceitos. Neste sentido, a Vontade de Poder é avessa a toda e qualquer forma de dogmatização, seja o religioso e sua moral ou mesmo o ateísmo e sua vontade de verdade.

nada e da negação é tido como representante da “verdade”... (AC/AC, § 8); (NIETZSCHE, 2007, p 15).

Nietzsche continua no parágrafo seguinte:

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

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

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

Os ditames da Vontade de Poder⁸ conduzem os “novos” filósofos ao seu destino, em que a multiplicidade e os antagonismos mesclam amor, obediência e mando, temor e

⁸ Araldi destaca que as virtudes são frutos das múltiplas configurações da Vontade de Poder. Na sua hipótese, o tipo de virtude decorrente da Vontade de Poder é proveniente dos impulsos e paixões, como

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

Contudo, sob a forma de uma virtude derradeira, o dever da proibidade intelectual está isento da carga da moralidade. Neste sentido, vale salientar que Nietzsche não desacredita na virtude, pois se trata de uma das suas mais altas aspirações e ambições que ainda não foram alcançadas (Cf.: Nachlass/FP, 10 [45], outono de 1887). Por isso o filósofo escreve em suas notas: “Também acreditamos na virtude: mas na virtude ao estilo do Renascimento, *virtù*, virtude livre de moralina” (Nachlass/FP, 11 [110], novembro de 1887 - março de 1888)⁹. O pensamento sobre uma virtude isenta de moral aparece, à época, pelo menos duas vezes na obra publicada (Cf.: AC/AC, § 2 e EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, § 1); (NIETZSCHE, 2007, p. 11 e NIETZSCHE, 2008, p. 33).

está escrito: “Ingressamos, com isso, no domínio da formação das ‘virtudes’ tipicamente humanas, que são “batizadas” com nomes, com os valores de ‘bem’ e de mal’, a expressão mais nítida da vontade de poder da vida que superar a si mesma. É a vontade de poder que determina toda avaliação humana, inclusive a transmutação dos impulsos e paixões da natureza” original em virtudes” (ARALDI, 2011, pp. 236-237).

⁹ A tradução dos *Póstumos* citados ao longo deste artigo é de nossa autoria e é feita a partir da edição crítica Colli/Montinari. Utilizamos, no entanto, a sua versão online editada por Paolo D’Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari*, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, *edited by Paolo D’Iorio*, disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.11> acessada em 18/08/2015. Para fins de comparação e crítica, sempre citaremos o texto original no rodapé o qual se refere a nossa tradução e citação no corpo do trabalho, como fazemos aqui: “*Auch wir glauben an die Tugend: aber an die Tugend im Renaissancestile, virtù, moralinfreie Tugend*”.

Entre 1887 e 1888 Nietzsche reitera o necessário domínio que é preciso ter sobre a virtude. Por meio de suas notas é possível identificar este imprescindível senhorio sobre elas. Para o filósofo ser escravo das próprias virtudes é o primeiro erro dos moralistas e o fator, no que diz respeito ao tema das virtudes, que distingue os moralistas dos “novos filósofos”. Parte de um fragmento póstumo destaca o seguinte: “Os moralistas necessitam da atitude da virtude e também da verdade; seu erro começa somente ali onde cedem à virtude, onde perdem o senhorio sobre a virtude, onde eles mesmos se fazem morais, se fazem verdadeiros” (Nachlass/FP, 11 [54], novembro de 1887-março de 1888)¹⁰. No prefácio tardio de *Humano, Demasiado Humano* (1886) Nietzsche apresenta a “Grande Liberação” [*grossen Loslösung*] como uma das características dos “novos” filósofos (espíritos livres), a qual seria um momento de afastamento do “espírito livre” em relação à sua proveniência, um olhar de suspeita sobre os próprios valores e virtudes de modo que esta ampla liberação implica também em senhorio sobre virtudes e deveres:

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

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

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

¹⁰ disponível em: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[54\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[54]) e acessada em 18/08/2015: “Die Moralisten haben die Attitüde der Tugend nöthig, auch die Attitüde der Wahrheit; ihr Fehler beginnt erst, wo sie der Tugend nachgeben, wo sie die Herrschaft über die Tugend verlieren, wo sie selbst moralisch werden, wahr werden”.

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

Nossa honestidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e nosso arabesco, nosso limite, nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude; “estúpido até a santidade”, dizem na Rússia – cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos! A vida não é curta demais, para nela ainda – se enfadar? Seria preciso acreditar na vida eterna... (JGB/BM, § 227); (NIETZSCHE, 2005, p. 119).

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

Considerações finais

Parresía e probidade intelectual¹¹ – eis os elementos éticos de outra “ordem moral!” O “sujeito ético” desta moral não está mais direcionado para um “*Télos*” do qual apenas alguns estão habilitados a falar e o qual somente é acessível sob uma pesada carga moral. Da mesma maneira, este “sujeito ético” não se preocupa em fazer uma defesa apaixonada e esclarecedora dos conceitos fundamentais e das leis suprassensíveis que constituem o seu sistema moral. Tão pouco este “sujeito ético” está ocupado em transmitir, por meio de alguma técnica, os valores da tradição a que por ventura esteja vinculado. Deste “sujeito ético” espera-se que assuma com coragem [*Wir Furchtlosen*] verdadeira os resultados dos próprios pensamentos (caso da Vontade de Poder) e seja

¹¹ No momento em que Foucault está finalizando o tema da coragem necessária do parresista ele vincula suas hipóteses ao que chama de “veridicidade nietzschiana”. Infelizmente não pudemos investigar se esta veridicidade tem alguma relação com a “probidade intelectual” ou veracidade [*Wahrhaftigkeit*] em Nietzsche. Destacamos aqui a passagem: “O parresista, aquele que utiliza a *parresía*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem para arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico. E me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na noção de *parresía* (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia” (FOUCAULT, 2010c, p. 64).

capaz de problematizar sua “constituição moral” no mundo. Para realizar tais feitos deve cuidar de si.

Neste sentido, a genealogia opera ora como questionamento pelo “valor dos valores”, ora vigora como uma “empresa” para libertar da sujeição os saberes históricos mumificados e sujeitados ao discurso formal da metafísica. Decorre desta perspectiva um “sujeito ético” que não é referido à regra moral e nem ao comportamento moral, mas que necessita constituir a si como sujeito moral da própria conduta. Outra capacidade importante deste “sujeito ético” é a coragem e a liberdade para comprometer-se com a verdade e os resultados que as suas ações e seus atos de fala produzem. O indivíduo ético, em sua liberdade, não age segundo o código ou o juízo moral, mas segundo a arte de bem viver. A probidade intelectual, a derradeira virtude isenta de carga moral, e suas disposições derivadas – a coragem, a honestidade e a sinceridade são “instrumentos” necessários para suportar a eterna roda do tempo, para amar o destino e seus fados e para resistir os antagonismos do vir a ser. Nossa hipótese é de que a Probidade Intelectual e a *Parrhesía* favorecem a coragem refletida para que o “sujeito ético” possa arriscar livremente a anunciação da verdade num pacto consigo mesmo. Para que este ato corajoso e probo não se traduza em efeitos nocivos é necessário o cuidado de si.

Por fim, eis então o “novo” imperativo: o do cuidado de si! Não é mais aquele imperativo, que por supor um sujeito estável, determinava que as máximas da ação “servissem de modelo a toda terra”. Este cuidado de si se traduz em dever para com o corpo, o si mesmo [*Selbst*] que não é uma unidade, mas uma disputa e um jogo de forças que pode emergir como decadência ou saúde. Por isso Nietzsche “sonhou” com o médico filósofo cujo interesse não é mais aquele do “acesso” à verdade, mas que cuidaria da saúde não só do indivíduo, mas do corpo social e político. Foucault, bem próximo da “tese” de Nietzsche trata do cuidado de si não como uma forma moral cujo interesse seria o da negação de si mesmo o do aquietamento de si e dos jogos de força. Porém Foucault avança em relação a Nietzsche tratando explicitamente da dimensão política do cuidado de si e dos efeitos nocivos quando o poder deixa de ser uma relação e se torna posse exclusiva de alguém ou de uma organização.

Salientamos que a noção política do cuidado pode ser investigada e aprofundada por pesquisas futuras. Assim, ao termo deste trabalho, reconhecemos a importância da confluência de pensamento entre Foucault e Nietzsche, que lidos juntos,

propiciam o despontar de uma “nova ética” a qual referimos um sujeito que necessita venturosamente interpretar a si mesmo e se constituir como sujeito de uma conduta moral da forma mais bela e mais apreciável possível.

Referências bibliográficas

Textos e Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB). Organizada por Paolo D’Orio e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo & Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Textos e Obras de Foucault

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

_____. *L’Hermeneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Seuil, 2001.

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

_____. Genealogia e Poder. In.: *Microfísica do Poder*. 22ª ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *História da Sexualidade vol. II: o uso dos prazeres*. 13ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

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

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

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

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

Obras e comentários sobre Nietzsche e Foucault

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

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

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

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. *Delta*, São Paulo, nº 18, vol. 1, pp. 117-143, 2002.