

O SOCRATISMO CÍNICO-ARTÍSTICO ENTRE NIETZSCHE E FOUCAULT: REESCREVENDO O IMAGINÁRIO FILOSÓFICO

Laura Henrique Corrêa¹

Resumo: Esse estudo busca delinear uma apresentação possível do último curso proferido por Michel Foucault, “A coragem da verdade”, guiada por aproximações e distanciamentos com Friedrich Nietzsche. A inferência ao personagem Sócrates, de uma maneira inversa a Nietzsche, trouxe esta inquietação: estaria Michel Foucault, ao elevar o socratismo tão condenado por Nietzsche, marcando um distanciamento com este pensador? Adentrar aos labirintos e investigar os diferentes esboços do personagem Sócrates tracejará uma hipótese de leitura em que o aparente desencontro entre Nietzsche e Foucault apresenta forças destrutivas e construtivas constantes. Como linha comum, do anúncio à reescrita – cada qual com seu estilo –, intenta-se um outro imaginário filosófico, práticas outras, culturas outras.

Palavras-chave: Michel Foucault. Friedrich Nietzsche. Sócrates. A Coragem da Verdade. Reescrita.

CYNIC-ARTISTIC SOCRATISM BETWEEN NIETZSCHE AND FOUCAULT: REWRITING THE PHILOSOPHICAL IMAGINARY

Abstract: This study seeks to outline a possible interpretation of the last course given by Michel Foucault, "The courage of truth", guided by approximations and distances with Friedrich Nietzsche. The inference to the character Socrates in an inverse way to Nietzsche brought this concern: was Michel Foucault, in raising Socratism so condemned by Nietzsche, marking a distance with this thinker? Entering the labyrinths and investigating the different sketches of the character Socrates will outline a reading hypothesis in which the apparent mismatch between Nietzsche and Foucault presents the strengthening of destructive and constructive links. As a common thread, from denunciation to rewriting - each one with its own style -, intends to another philosophical imaginary, other practices, other cultures.

Keywords: Michel Foucault. Friedrich Nietzsche. Socrates. The Courage of the Truth. Rewritten.

¹ Doutoranda em Educação na Universidade de São Paulo. E-mail: laura.correa@usp.br

Introdução

O professor Michel Foucault termina a segunda hora de sua aula, do dia 22 de fevereiro do ano de 1984 – não sem razão, e com uma lasca humorística – dizendo que para ser filósofo é impreterivelmente necessário proferir uma aula sobre Sócrates, especificamente a cena da morte de Sócrates (FOUCAULT, 2011, p. 134).

A célebre passagem, que de fato histórico desperta também a interpretação de um personagem, seria a baliza determinante da filosofia tradicional: para que um pensador se constitua filósofo é necessário seu crivo, não de autoridade, mas sim de discursividade sobre a relevância da morte socrática. Com tal argumento de necessidade, Sócrates é coreografado por Foucault, no último curso oferecido no *Collège de France*, dedicado à coragem da verdade.

Logo nas primeiras aulas, o professor Foucault não poupa escrituras à prática do que ele descreve como *parresíasta*, do sujeito que pratica a verdade, e insere o personagem Sócrates como símbolo deste sujeito, dotado de elementos “da profecia, da sabedoria, do ensino e da *parresía*”, em sua “missão de ir interpelar as pessoas” (FOUCAULT, 2011, p. 26).

Seu tom de elevação da prática exercida por Sócrates, em diversos momentos de sua fala, traz uma certa inquietação aos que a escutam. Um pensador que habitualmente utiliza referências das margens, justamente em seu último curso, estaria referenciando o marco da história das ideias? Sua prática de inserir questões foi enublada por ratificações? Sua análise final redireciona a concepção genealógica de influência nietzscheana? Fica a questão inquietante: estaria Michel Foucault, ao elevar a prática socrática, tão condenada por Nietzsche, marcando seu distanciamento com este pensador?

Tais questões propiciaram a tônica para este escrito, que busca delinear uma interpretação possível de alguns pontos do curso “A coragem da verdade”, proferido nos anos de 1983 e 1984, no *Collège de France* por Michel Foucault, tomando nota de aproximações e distanciamentos com um dos filósofos tido como influente em seu pensamento, Friedrich Nietzsche.

A inferência a Sócrates, realizada de uma maneira inversa entre os pensadores, trouxe esta inquietação, cujos percursos investigatórios percorreram

traços da presença de Nietzsche em Foucault; breves notas sobre o socratismo em Nietzsche; e, por fim, traceja uma hipótese de leitura desse aparente desencontro, que será relatado a seguir.

Ainda que essa imbricação seja da ordem das belezas possíveis de se atar lentes em uma tese aprofundada, as pequenas notas aqui dispostas, auxiliam um primeiro passo, que atende ao desassossego provocado pela experiência intrigante que é ler Michel Foucault em seu último curso.

Traços da presença de Nietzsche em Foucault

Michel Foucault é conhecido por suas análises históricas, nas quais inseriu seus apetites, levando a uma série de denominações sobre seu procedimento e, também, sobre sua pessoa: de historiador a filósofo, com processos arqueológicos e genealógicos em pauta, além da frequente evocação da interpretação do sujeito.

Independente de tais nomenclaturas, é notável que o professor tem um modo peculiar de fazer o que faz; e, com esse modo de agir nas fontes, prioriza as margens do ratificado, oferecendo uma gama de efeitos. Quando *o ignorado* é destaque, a repercussão é inquietante: o campo dos saberes ganha fissuras com a elevação do que, até então, era considerado não-saber.

Procedimento que não deixa de tensionar a alteração de um modo de ser e pensar no presente, ameaçando as estabilidades e estremecendo as sedimentações, por meio da inserção do ente estrangeiro. Foucault, em movimentos fragmentarios constantes, reescreve enganchando fontes apagadas, remexe relações e puxa releituras pela prática que destrói e constrói sem cessar. Em alguma medida, um remontar histórico que engancha e puxa ao infinito filosófico.

Esse esboço inicial de efeitos foi propositalmente evocado para estabelecer pontos que marcam o ato de criação do professor-pesquisador e sua ação na história dos saberes: seja dos sujeitos, de suas relações ou de suas formas de condução, a centralidade não se calca na tradicional história das ideias, das formas preestabelecidas, das representações e afins.

Para Foucault, parece não ser possível uma verdade acabada, mas esta se apresenta como um modo de funcionamento dentro da convenção de uma época. Um

objeto de análise que é frequentemente vasculhado por pontos não lineares de emergências dos acontecimentos. Nessa perspectiva, as relações entre a história e o sujeito oferecem traços de saber-poder-subjetividade: em si mesmo, em outros, mas também na própria história e filosofia, latentes de incorporações de verdades outras.

O gosto saboroso das transgressões que liberam, parece ser percebido pelo próprio Foucault, que se distancia da história das relações ideológicas apresentando a inspiração em Friedrich Nietzsche para a constituição de sua prática genealógica. Seu relacionamento com o pensador estende-se por suas obras, sob a égide de uma apropriação de seu modo de fazer, não por meio de uma pesquisa citada e documentada da vida de um predecessor.

Em um possível exercício antropofágico que percorre práticas, como parece inferir Castro (2016) ao apresentar as características do verbete Nietzsche dentro do vocabulário de Foucault, é possível pinçar alguns traços dessa presença:

a) A ação historiográfica focaliza as margens, diferenças, acidentes; enfim, o que é considerado menor. Uma eternidade prática inacabada, não fixa, sempre possível de ser reescrita e com desdobramentos tão inúmeros quanto incontroláveis;

b) Não há uma origem perfeita, e as identidades não são imóveis, portanto, as essências são tomadas como máscaras, que quando arrancadas dão lugar a outras. Da mesma maneira, não há verdade, mas uma invenção que concorre com outras e, nessa disputa, elege-se o que é tomado como verdadeiro em uma época. Por derivação, o que se entende como conhecimento segue a mesma linha de confronto, contudo, é composto de desejos e impulsos, ou seja, inscreve-se nas práticas de interesses que se relaciona com os instintos;

c) Nega o privilégio da linguagem e da razão universal com seus efeitos correspondentes, demarcando o vazio do que sobra; ou, em outras palavras, faz o diagnóstico do homem morto: de seu instinto, de seu imaginário, da sua oralidade, entre tantos elementos amordaçados que constituem marcadores da não-racionalidade, do não-saber.

d) Faz a afirmação de si por uma cultura de si, como arte de existir em justaposição às práticas de classificação e governo, ambas com suas engenhosidades técnicas e efeitos de saber. Dito de outro modo, intenta a elaboração

sem universalidade, na voz de si mesmo, não sendo escravo dos outros ou mesmo das próprias necessidades. Cada vez mais se desprendendo das formas e se inserindo no estilo da própria existência com o outro: corpos constituindo-se na contingência.

Os traços de aproximação com Nietzsche aparecem sob a ótica do trabalhar sobre si e do diagnóstico do presente em seu permanente movimento: na negação dos universais, da verdade predeterminada, entre outras concepções teóricas e práticas. No entanto, seria um engano pensá-los em continuidade, pois Foucault, como procede em todas as suas fontes, às faz suas.

Um exemplo dessa ação é a concepção do governo: se fosse apenas por Nietzsche, o embate seria mais enfático entre os polos; em Foucault, é questão de movimento, ainda que se estabeleçam as devidas disputas. Outro registro do olhar foucaultiano para o pensamento de Nietzsche é a conferência que ele dedica ao pensador, realizada no mês de abril, do ano de 1971, na Universidade de McGill, em Montreal, que se encontra anexada ao seu curso “Aulas sobre a vontade de saber” proferido entre 1970 e 1971.

Nesse período, as investigações realizadas percorrem os caminhos dos discursos e das verdades, com seus efeitos, para a constituição dos saberes, ou seja, explora os fundamentos da ciência e da filosofia, argumentando, ao final, sobre a utilidade da tragédia para explorar um saber coletivo, efetivado antes dos saberes conceituais. Como o apresentado pelo teatro grego em Nietzsche, empregando uma dupla ação de “violência e doçura para com a coisa”, pela qual a história da verdade é pensada sem se basear nela (FOUCAULT, 2014).

Em outras palavras, se desfaz a verdade do conhecimento, trazendo a reviravolta do intelecto, que se derrama a serviço dos instintos. Como exemplo dessa “força do sensível” nietzscheana, em um fragmento também pinçado por Foucault, mas que se encontra no texto “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, diz Nietzsche:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza, congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. Assim poderia alguém inventar uma fábula e

nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele (NIETZSCHE, 1974, p. 53).

O entendimento do conhecimento como algo exterior e, portanto, enganoso, por meio de um processo de reflexo do homem diante de sua própria visão no lago do antropomorfismo, denota para Nietzsche a pequenez de abrangência do ser do conhecimento, que delimitado na ausência da experiência dos instintos, arremessa para o campo do não-saber a vida em seu simples desenrolar, nessas relações sentidas que tomam notas da formação da própria alma.

As infinitas perspectivas dos instintos, das autorias, dos atravessamentos nos encontros vis, desse sonho confuso que se faz a trama dramática da vida, é tomada por uma prática em que não se faz a tônica possível do escrever, das linguagens e das expressões científicas. Um homem, em uma espécie de mortificação por fragmentos, que passa do papel de ator da própria vida para o animal que carrega o peso das representações, feito *Atlas* com o mundo sobre as costas. Em poucas palavras, sob esse assassinato repousa o homem, na sapiência de seu não-saber.

Nesse ponto, a linguagem toma centralidade, pois é a partir dela que se estabelece todo um arcabouço, no qual é possível determinar a expressão adequada, a designação correta. Um possível sintoma do próprio esquecimento do ser na experiência de pensar e viver as forças que os constitui. Espaço em que Nietzsche (1974, p. 56) denuncia a recomposição limitada do mundo das metáforas, na redoma das “verdades tautológicas”, das “delimitações arbitrárias”, das identidades que correspondem. Diante disso, enfatiza: “[...] as verdades são ilusões das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie [...]”.

No mesmo diapasão, algumas premissas, encontradas na conferência que Foucault (2014, p. 197) profere em Montreal, denotam certa aproximação entre as concepções: “[...] ‘o conhecimento é uma invenção’ [...] ‘uma mentira com referência’ [...] ‘a verdade foi inventada ainda mais tarde’ [...] ‘uma espécie de erro’”.

Tais inferências parecem concordar com Nietzsche, que descreve presente nas pessoas durante tanto tempo a indução “ao erro por uma ilusão” (SAFRANSKI, 2017, p. 28-29), uma imagem de mundo, com significado e objetivo, pautada em sistemas universais criados. Aqui, é possível notar que a narrativa de Foucault (2014) faz todo um percurso tangencial a Nietzsche, contudo, partindo de outro ponto, qual seja, a limitação que a inserção da linguagem traz ao pensamento.

Do discurso que se agrega ao conhecimento para formar uma verdade, emerge a moeda cunhada na linguagem. Em seu percurso, nas aulas sobre a vontade de saber, Foucault (2014) demonstra seu intento de mutação dessa moeda e contrasta o conhecimento sem origem; uma verdade inventada; a palavra e a lógica concebidas como técnicas, e, portanto, passíveis de rearranjos e novas cunhagens.

Notas sobre o trágico e o socratismo em Friedrich Nietzsche

Quando Nietzsche estabelece que o jogo dos universais cria verdades, percebe-se também a evidência de uma duplicidade, como se fosse possível haver dois polos muito distantes: de um lado, o da determinação; e, de outro, o da liberdade, uma oposição eterna de embate. Ao longo dos escritos em que utiliza expressões como “vontade livre”, “animal não fixado”, isso pode significar uma chave de interpretação.

Contudo, as interpretações que sugerem essa linha dualista sobre Nietzsche também são questionáveis, como apresenta a professora Scarlett Marton (2016, p. 189), para quem, o pensador alemão “acredita que o homem partilha o destino de todas as coisas”, portanto, compartilha determinação e liberdade como aspecto do uno.

Essa perspectiva parece produtiva, pois privilegia o ser da univocidade, no qual existe uma estabilidade gerada pelo mundo determinado, que talvez seja a própria finalidade da criação dessas verdades representacionais; todavia, há nesse destino a abertura ao singular não totalizante. Um duplo entre determinação e liberdade que engendraria o movimento de univocidade nesse espaço do uno.

A vontade livre seria, então, apenas um aspecto desse limite tensionado, da mesma maneira que o pensador tensiona a verdade como aspecto moral no limite do

determinado. Deste modo, sem dualidade fixa, todos os viventes possuiriam tanto a vontade criadora dos seres não fixados, quanto a determinação reconfortante dos universais (SAFRANSKI, 2017).

Assim, a temática das forças é explorada dentro do pensamento mítico que, para o filólogo alemão, é tão ou mais real, devido a sua potência, do que a verdade estabelecida dentro dos artifícios contemporâneos universais. Em outras palavras, ressalta o pensamento cosmogônico das genealogias divinas das forças característico ao período grego, em detrimento do pensamento cosmológico das origens naturais próximo ao procedimento dos primeiros filósofos. Uma compreensão que parte do entendimento da oposição como univocidade; espaço em que “o verdadeiro não precisa limitar-se ao belo e ao bom” (SAFRANSKI, 2017, p. 57), da mesma maneira que, para Nietzsche, Apolo relaciona-se com Dionísio para compor o vivente.

Em uma breve explicação, Marton (2016) infere que Nietzsche contrapõe apolíneo e dionisíaco, entretanto, um é a condição necessária para o outro se expressar. Ou seja, o domínio de si, exercido pelo Deus da bela forma, Apolo, é o que possibilita o excesso e a vertigem do Deus da embriaguez, Dionísio. Forças conjugadas, que dilaceram e ponderam, aniquilam e criam, destroem e constroem, como momentos de um mesmo desenrolar, movimentos de um mesmo processo.

Essa não oposição de homem e mundo compreende a univocidade que vem da quebra do homem como medida e, portanto, da compreensão das forças que o compõe, quando este é parte de um mundo e suas contingências. Desta maneira, as características da vontade podem ser elencadas como algo não psicológico e não metafísico, ou como Marton (2016, p. 423) descreve, “um afeto de mando”, “luta entre os vários elementos”, uma “vontade de potência que não existe fora do ser vivo”.

Como se a sabedoria terrena de Dionísio estivesse, feito criança em traquinagem, a percorrer os seres, trazendo prazer no movimento de perda da consciência determinada e, ao mesmo tempo, repulsa do absurdo desse ser efeito dessa consciência. Esse movimento oferece o deslimate da realidade e da dilacerante vida consciente, como explica Safranski, um dos biógrafos do pensador alemão:

Nietzsche refere-se ao horror duplo. Visto da consciência cotidiana, o dionisiaco é horrível. A vida consciente move-se entre duas possibilidades. Mas este parece antes um dilaceramento. Arrebatado pelo Dionisiaco com o qual a vida precisa manter contato para não virar um deserto; e ao mesmo tempo dependendo de seus instrumentos civilizatórios de proteção para não ficar entregue à força de dissolução do dionisiaco (SAFRANSKI, 2017, p. 70).

É possível notar a condição de necessidade entre a força dionisiaca e apolínea, que evita sua dissolução, ou, mais precisamente, o deslimate total de si, a outra ponta tensionada, pois para Nietzsche, deve permanecer na consciência do ser apenas o quanto pode ser superado pela força apolínea. Desse modo de perceber o mundo que Nietzsche expõe, a noção trágica grega é elevada, espaço em que “o horror está no início da carreira do espírito” da mesma maneira que encarar o abismo faz o ser extrair a beleza do terrível: “impulso que convoca a arte para a vida, como complementação e aperfeiçoamento da existência, que seduz para continuar vivendo” (SAFRANSKI, 2017, p. 71-72).

Esse entendimento das forças, que Nietzsche elabora a partir da concepção mítica expressa no livro *‘O nascimento da tragédia’*², pode ser o acontecimento que faz com que o pensador escreva tão potently o texto *‘Sobre verdade e mentira no sentido extramoral’*, tomado por Foucault no início de sua conferência em Montreal, e que foi posicionado acima, inferindo sobre aspectos do teatro grego em relação com a vontade de saber.

A partir dessa concepção, Nietzsche, de filólogo prodígio e reconhecido, entrega-se à potência do estético, como que um ato afirmativo de si; todavia, quando o faz, academicamente, aos seus professores, recebe críticas aniquilantes e constata que “não se atrai impunemente filólogos para secretos locais de dança” (SAFRANSKI, 2017, p. 73). Por essa emblemática passagem, é possível compreender uma forte consequência da verdade de si expressa, ou do saber coletivo em detrimento.

Como se na vida determinada e em constância não fosse possível estabelecer seus próprios contrastes; como se nessa atmosfera, o não saber, os sonhos e os afetos estivessem aprisionados. Novamente, o preço da vida estável da representação. Ao que parece, para Nietzsche, essa cultura está embasada na forma

² A obra completa pode ser consultada em: NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

de representação como um ‘*Socratismo*’ em que o conhecimento é focalizado, como se fosse possível, por si só, engendrar significado à existência humana.

O socratismo de Platão, como saber concorrente à tragédia clássica, propiciou sua destruição, bem como a de seus valores. Na perspectiva Nietzscheana, com o relato da morte de Sócrates, há a mortificação não apenas do personagem, mas de toda uma cultura que não se embasava apenas no conhecimento e no mundo de representação que o ser do *logos* carregava.

Deste modo, o trágico foi acolchoado pelo conhecimento que vem do raciocínio induzido e enfatizado na prática linguística, que Sócrates conduzia. O belo, para sê-lo, deveria ser inteligível. Marton (2016, p. 382) destaca que no socratismo “só o que é racional e consciente é bom e belo”. Como efeito, produziu-se uma cultura a partir de um mito originário, calcado em universais que carrega consigo seu imaginário filosófico representacional, sem duplicidades singulares, com um aparato protetor acadêmico e social fortificado.

Tudo isso baseado nas abstrações teóricas e na ilusão de uma razão que controla tudo, inclusive os instintos. Um espaço mortificado do ser, a moeda sem efígie, em que se cunhou o imaginário universal, que hodiernamente é ocupado pelo ente salvador delineado: o Estado, a democracia, o sistema de economia de mercados ou os líderes religiosos, entre tantos que se constituem da herança das práticas que Marton (2016, p. 383) infere como indissociáveis a essa “visão moral que prefigura o cristianismo”.

Elo que se faz pela concepção de missão de um sujeito para com os outros, que ressoa no documento fundador do platonismo, ou seja, na descrição da morte de Sócrates, pois segundo Safranski (2017, p. 130), “é o Sócrates moribundo quem triunfa sobre a tragédia [...] a força curativa universal do saber”. Esse saber compreensível e justificado, que depois toma o pórtico de entrada da academia platônica, é engendrado justamente nesta passagem, em que o mítico é enfraquecido pela consciência e ganha sentido de cura, propiciada por um sujeito.

Neste ponto, a sobriedade do diagnóstico do presente realizado por Foucault (2011) vocifera: é preciso trocar o valor da moeda; pois nota a força universal estabelecida pelo personagem de Platão. É exatamente neste momento que Foucault

passa a cunhar sua reescrita habilidosa, que engancha novos personagens e narrativas, deformando e transformando a efígie, com coragem suficiente para reescrever essa verdade, consciente de seus efeitos e sua potência para o imaginário filosófico.

Uma hipótese de leitura sobre o Sócrates de Foucault

É inegável que, em alguma medida, Foucault navega por mares Nietzscheanos quando assevera o conhecimento como ilusório e a verdade como inventada. Contudo, adentrando a uma outra corrente, a da univocidade, refere-se a ela como um aspecto da vontade. Deste modo, Foucault (2014, p. 197) tende a estabelecer uma ruptura que demonstra o que Nietzsche não concebia como possível após o estabelecimento da linguagem: a duplicidade em univocidade, agora construída por outros elementos, por meio da destruição mútua da verdade e do conhecimento.

Na explicação de Foucault (2014), dois entendimentos parecem ser complementares: a vontade que quer tanto uma verdade, que a estabelece sem mesmo conhecer; e a vontade que quer tanto o conhecer, que ao estabelecê-lo como verdade quer destruí-lo. Duas faces de uma mesma moeda, com traços dos instintos determinantes e destruidores, com os quais o professor aparentemente incorpora a criança que joga com caras e coroas da narrativa histórico-filosófica.

Com pouco esforço, é possível observar os traços do mítico explorado por Nietzsche, em uma explanação mais melindrosa, agora discorrendo em sua possibilidade posterior, ou seja, dentro das amarras da verdade estabelecida pela linguagem. Na conferência de Montreal (2014, p. 197), Foucault sumariza: “a vontade é aquilo que diz com voz dupla”, inferindo que “há duas verdades sem verdade”, uma fundada pelo poder e sua vontade de conhecer o verdadeiro; e outra elaborada na sua vontade de destruição.

Ainda uma univocidade, porém mais sutil e dentro da perspectiva discursiva, que reforça o estabelecido no *logos* socrático, aceito como a própria verdade. Ou, em outras palavras, Foucault agora parece corajosamente adequar seu objeto à sua profanação, na qual o acento da vontade tensiona a verdade. No carregamento do

saber do mundo, tanto como peso, quanto como possibilidade aberta de reinvenção do presente.

Portanto, é uma vontade que se estabelece a partir de seu referencial, a linguagem, mas que não é encerrado por ela. E as agremiações que Foucault reúne, neste ponto de emergência eleito, para adentrar ao que ele aponta como a coragem da verdade pode dizer algo: inicia pela *parresía*, atividade de fala franca, e, portanto, de linguagem, com seu personagem principal, Sócrates.

Esse tensionamento para alteração da efígie pode ser uma das justificativas para o pensador ter realizado um vínculo forte, justamente com o personagem que compõe essa transição do mítico para a linguagem na filosofia, Sócrates – tão achincalhado por Nietzsche. E também, referenciado a escolha da focalização nas práticas *parresiásticas* e nas relações com os cínicos ao longo da história da filosofia.

Temas que Foucault não dispensa a utilização no curso de 1983, ‘*A coragem da verdade*’ como componente de sua estratégia sedutora: percorre caminhos mais próximos aos cínicos, elevando o personagem central da filosofia platônica, para então, em sua reverência, deformá-lo. Intentando à potência de seus efeitos em modo contrário, de forma a estimular a reformulação de toda a filosofia, abrindo apenas a fresta da possibilidade. A partir dessa fagulha inserida na história das ideias, pode-se dar início à incineração do palco das incontestáveis verdades dialéticas.

A primeira referência que Foucault faz diretamente a Nietzsche, no curso ‘*A coragem da verdade*’, é na segunda hora da aula de 15 de fevereiro de 1984, quando versou sobre as últimas palavras de Sócrates, ou seja, exatamente ao deixar a temática iniciada nas verdades e na elevação da fala franca e suas modalidades, para começar a remexer no texto central do pensamento platônico: a passagem da morte de Sócrates.

Por sua análise, Nietzsche também fizera reverência à prática socrática, que apenas no momento de sua morte acaba por tomar uma outra conotação, a de que o Sócrates liberado da doença da vida, com a morte, desiste da afirmação de si no último momento. Observar esse eufemismo de Foucault (2014), diante das críticas severas de Nietzsche, é no mínimo intrigante em suas descrições.

Ao longo do texto, Foucault (2014) toma outra atitude diferenciada, convidando Wilamowitz para a conversa, justamente o professor de filologia que publicou teses contra a perspectiva de Nietzsche, às quais se relatou acima os efeitos dramáticos produzidos. Estaria Foucault desvencilhando-se de Nietzsche?

Em alguma medida, todavia, o destaque é no tom da vida prática de Sócrates, que se eleva em detrimento da centralização do momento de sua morte. Ao final dessa aula, percebe-se uma remontagem da interpretação clássica platônica, na qual o sacrifício de Sócrates é tido como uma “missão”, “coragem que deve ser exercida até a morte”; redirecionando-a para o cuidado de si, pois para Foucault, Sócrates neste ponto já introduz um componente ético, a verdade de si.

Esta verdade da fala franca, da *parresía* do personagem Sócrates, é descrita com louros e contributos, entretanto por uma narrativa diferenciada do discurso platônico, pois nela é engendrado o toque foucaultiano de manipulação de fontes menos evidenciadas e, portanto, trazendo o efeito que apresenta verdades outras presentes.

Artifício que pode ser considerado, por exemplo, nos contrapontos engendrados entre Laques e Alcebiades. Quando é explorada a relação de Laques com o corpo, com a maneira de ser e com a *bios*, eleva-se a compreensão da forma de vida, em que o cuidado de si como modo de viver é apresentado; em diferenciação com o cuidado da alma eterna e transcendente que habita Alcebiades (FOUCAULT, 2011).

Nessa reescrita da história, com características diversas aos cânones da filosofia, traz-se à superfície outros diálogos que, presentes nos arquivos, foram tangenciados. O mesmo parece ser elencado na abordagem tradicional dos cínicos, na qual Foucault (2011, p. 156) volta a referenciar Nietzsche, justamente nos termos da potência e da coragem, quando afirma a aparição de pegadas do pensador na escrita sobre os cínicos.

O apontamento inicial de apagamentos e desqualificação de uma maneira de ser, atitude e prática presente até a contemporaneidade, em diferentes formas, pode ter levado Foucault a descrever como “trans-histórica”, dentro de uma “ambiguidade sempre presente”, o cinismo. Com essa afirmação, Foucault (2011, p. 170) relata

Nietzsche como cínico, pela via da referência de Heinrich, pesquisador da transição do cinismo de Diógenes às práticas contemporâneas. Observa-se que essa inferência permite algumas interpretações.

Em Heinrich *apud* Foucault (2011), há uma oposição entre o cinismo antigo e o contemporâneo, o qual a primeira fase estabeleceu-se pela afirmação de si dentro de uma espécie de aceitação dos instintos, a animalidade. Fazendo uma relação possível, o cinismo antigo (*kynismus*), como uma crítica à cultura, com base na natureza e na razão, aproxima-se muito da descrição oferecida por Foucault a Nietzsche, que critica a cultura pela via das forças dionisíacas e apolíneas dos seres, em detrimento ao que fora estabelecido como verdade da razão.

Dessa forma de cinismo antigo (*kynismus*), deriva o cinismo contemporâneo (*zynismus*), que passa a se apoiar na ausência universal de significação. Outra relação possível consiste em estabelecer que o cinismo contemporâneo, como posicionamento em face ao absurdo do mundo moderno, associa-se ao próprio exercício Foucaultiano de reescrita da história do personagem socrático em seu curso, um belo exercício de sua existência, de sua estética.

Na sutileza da inferência sobre a ambiguidade que permeia toda a maneira cínica de transpassar a história, com seus rastros de existência evidenciados, denota-se a função de mutação platônica e afirmação antiaristotélica, argumentada por Foucault, e exemplificada na arte que irrompe o debaixo, o desviado da cultura, o desnudamento das experiências, a recusa das formas. Assim, tomada a cultura como consenso, a arte tem função anticultural, seu cinismo próprio.

Esse exemplo do artístico como veículo do modo de ser cínico é asseverado por Foucault (2011), como uma exibição escandalosa, que tem o cerne ancorado no relacionamento entre as formas de existência como explanação de uma verdade outra na filosofia. Ou seja, na manifestação da verdade de si pelo veículo artístico – neste caso de escrita –, em plena nudez do despojamento da vida no teatro visível da verdade.

No ser que leva às últimas consequências, o Diógenes de Sócrates, ou o Nietzsche de Foucault, repousa a mutação constante, sempre dentro das ambiguidades, dos valores mais positivos e/ou mais negativos que suas práticas vivas

foram formando, ora mais próximas da aceitação cristã, ora de forma escandalosa diante da moral, ora compondo a vida revolucionária, ora veiculando-se como expressão artística (FOUCAULT, 2011).

Isso é o que forma a linha condutora desse raciocínio: um modo de vida cínico reativado por seus atores no teatro filosófico, seja por Nietzsche, no cinismo antigo elevando a vontade e o cosmogônico; ou pelo próprio Foucault, no contemporâneo, manipulando o cosmológico com a arte da remontagem. Aqui, observa-se o reencontro de Nietzsche com Foucault pela via da expressão artística, com sua transgressão à cultura, às conformidades, ao próprio pensamento em curso. Ao que parece, uma constante vontade de implosão.

Essas são marcas de suas artes estéticas, não apenas de pensar e escrever, mas de existir em um constante destruir e reconstruir que marca os procedimentos dos pensadores. Ainda que esses se reescrevam por diferentes vias, que se reelaboram, se cruzam e se distanciam, se alongam e se cortam. Pensamentos roçam-se constantemente, sem finalizações, chegando a dar a impressão de que Foucault já se sente personagem da vida outra, como posiciona Nietzsche e Sócrates.

Nesse seu último curso, Foucault intenta a seduzir para continuar a viver e transgredir, e, com isso, extrai a maior beleza possível da tragicidade da filosofia clássica, a potência de se reescrever por inteiro, uma prática artística de vida outra, neste mundo; seu rastro de existência, a beleza de um espírito inquieto no exercício de si.

Considerações finais

Mergulhando nos cínicos, e não distante de suas práticas, Foucault parece fazer uso da âncora das verdades platônicas para constituir uma narrativa que engendra personagens e ações. Isso o posiciona avizinjado a Nietzsche e sua perspectiva trágica, que aproxima instintos e o artístico, forças e práticas, e dá o gosto da presença de si. Filosofia que não termina apenas em erudição, mas implode.

Com Nietzsche, moedas sem valor; com Foucault, moedas que precisam de outro valor. De toda forma, um engano do homem que deseja permanentemente forças agradáveis e repele as destrutivas, a não experiência de si. Essa lógica,

agremiada à estabilidade ordenada do conhecimento calcado na verdade, que mantém regulados os sentidos, forma o imaginário do sistema de pensamento classificatório. O infinito das forças guardado na caixa normativa que Foucault tensiona abrir ao reescrevê-lo.

Esta é a modesta hipótese que se oferece neste artigo, como se Nietzsche e Foucault também a encorajassem, personagens artístico-cínicos em cena. O primeiro, percorre as vias do cinismo antigo e a denúncia na elaboração da cultura que petrifica pensamentos e ações; e, ao mesmo tempo, edifica seu respiradouro na arte. O segundo, envereda-se pelo cinismo artístico em sua escrita, de transvaloração histórica, agora lançada em reviravoltas incalculáveis. Esse aspecto transgressor reafirma, mais do que as diferenças em seus pensamentos, o forte elo cínico-artístico de suas práticas existenciais.

Ao final, com um exercício ambicioso de trocar o valor da moeda por meio da reescrita, quem corre o risco da verdade é o próprio professor Michel Foucault, que parece constituir-se cada vez mais como personagem, no progresso das aulas, reafirmando a prática cínica em si, em sua arte-escrita.

Narrativa em que Sócrates tomaria o lugar do personagem mítico da *parresía*, carregando a potência apolínea e dionisiaca que, pelas mãos de Foucault, é tensionada na infinita contraposição das vontades, no dualismo recorrente na derradeira aula: Sócrates e Diógenes, Laques e Alcebíades, entre outros, mas sempre escavando espaços menos evidenciados, para permear, primeiro, a verdade e, posteriormente, o cinismo.

Com um movimento corajoso, que remexe e perturba fundamentos, Foucault alia essas concepções e parece intentar a constituição de um imaginário outro possível à filosofia, agora mais próximo da prática das superfícies. Isso, dito de outra maneira, seria a coragem da verdade de Foucault que, ao reescrever a morte Socrática aproximada à prática cínica, toma os fundamentos da filosofia com as mãos e os lança, corajosamente, rumo à fundação de um imaginário outro possível. A flecha é lançada da representação à superfície. Do outro mundo metafísico ao mundo outro das práticas reais deste mundo.

Assim, o professor Foucault profere o que pode evidenciar com seus arquivos. Caminha entre os labirintos espinhosos das relações, no contato com a ação corajosa da verdade de si – já retratada no secular julgamento dos que a ouvem, com extremos na morte de Sócrates ou na loucura de Nietzsche. Aventura-se nos mistérios da filosofia e faz da dificuldade da representação platônica, vociferada aos ventos por Nietzsche, uma prática de análise histórica, com temperança filosófica, que compõe o fundo de sua narrativa.

Com esse movimento de transvaloração, parece inserir no mundo outro – real – a possibilidade do sonho nietzscheano, de um imaginário outro e, portanto, culturas outras se produzindo. Ao traçar essa linha do imaginário filosófico escrito ao concreto reescrito, com o sabor de si, a rigurosidade do filósofo Michel Foucault não se atreveu a anunciar tão alto quanto Nietzsche, todavia é inegável que o sorriso de sua existência estética não se contentou com menor estrondo.

Referências

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no *Collège de France* (1983 – 1984). São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2011.

FOUCAULT, M. **Aulas sobre a vontade de saber**: curso no *Collège de France* (1970-1971). São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2014.

MARTON, S. **Verbetes**. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 101-427.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2017.