



## A RELAÇÃO DE NIETZSCHE E FOUCAULT COM O ASCETISMO: A EDUCAÇÃO DOS AFETOS PARA A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO AUTÔNOMO

RONALDO PELLI<sup>1</sup>

**RESUMO:** Em seu livro *Genealogia da moral*, Friedrich Nietzsche fez críticas ao ideal ascético associando tal noção ao cristianismo. Seu adversário aqui é o sacerdote ascético, personagem que não precisa pertencer diretamente ao sistema eclesiástico. Cerca de 100 anos depois, Michel Foucault elegeu o tema da *askésis*, algo como “treinamento espiritual”, para ajudá-lo a pensar o dispositivo da sexualidade em suas obras *História da sexualidade*, volumes II e III. Após as fases da Arqueologia do saber e da Genealogia do poder, este é considerada um terceiro momento na produção intelectual de Foucault, chamado de Estética da existência. Ele aparece na década de 1980, logo depois que o pensador francês tinha se debruçado sobre o fortalecimento do credo neoliberal nos países do Atlântico Norte, e mostra histórias em que pensadores gregos e romanos da Antiguidade propõem um cuidado de si para se formarem como sujeitos autônomos, em que não são escravos nem mesmo dos próprios impulsos. O pensamento foucaultiano sobre essa arte de viver poderia ser visto, assim, como uma continuação dos seus estudos sobre o neoliberalismo, tanto quanto poderia também ser encarado como uma resposta às críticas nietzschianas ao ideal ascético. Entretanto, Nietzsche também se importava com a construção de um novo sujeito, de uma nova subjetividade que não obedecesse aos imperativos da moral de origem cristã. Portanto, Nietzsche e Foucault teriam mais similaridades que discordâncias nesse quesito: ambos querem pensar como seria possível a construção desse personagem outro, que não fosse facilmente capturado pelos próprios movimentos da moral em que está inserido nem fosse tão refém dos solavancos dos seus desejos. Esta pesquisa, assim, vai pensar a relação de ambos os pensadores quando o assunto é o ascetismo, encarado aqui como uma espécie de educação dos afetos com o fim de constituir o sujeito autônomo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche, Foucault, Ascetismo, Neoliberalismo.

**ABSTRACT:** In *On the Genealogy of Morality*, Friedrich Nietzsche critiques what he terms the “ascetic ideals,” linking it to the Christian tradition. Nietzsche's principal adversary here is the “ascetic priest,” a figure that need not to be confined strictly to the clerical domain. A century later, Michel Foucault engages with the concept of *askesis* in volumes II and III of *The History of Sexuality*. Foucault employs this theme to explore the dispositive of sexuality, marking what is referred to as the third phase of his intellectual journey, the “aesthetics of existence.” This phase, emerging in the 1980s, follows his earlier explorations in the Archaeology of Knowledge and The Genealogy of Power, and comes after his analysis of the rising neoliberal ethos in North Atlantic nations. Foucault's narratives delve into the ancient practices of self-care aiming to cultivate an autonomous subject—one not enslaved by external moral or even by its own desires. Foucault's meditations on this “art of living” can be interpreted as an extension of his critique of neoliberalism, but they also resonate as a potential response to Nietzsche's earlier condemnation of the ascetic ideal. However, while Nietzsche devoted

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É editor associado da Revista Trágica. E-mail: ronaldopelli@gmail.com.

attention to the “physiological” issues in the ascetic ideals, he was equally preoccupied with the conception of a new subjectivity that goes beyond the constraints of Christian moral imperatives. Thus, rather than presenting Nietzsche and Foucault as adversaries, this inquiry posits that they share a common ground: both thinkers are concerned with the possibility of forging a new kind of subject, one who resists the prevailing moral frameworks and the caprices of desire. This study will therefore investigate the interplay between Nietzsche and Foucault on the matter of asceticism, here conceptualized as a form of education of the affects aimed at the cultivation of an autonomous subject.

**KEYWORDS:** Nietzsche, Foucault, Ascetism, Neoliberalism.

No final da década de 1970, o filósofo Michel Foucault começou a teorizar sobre um tipo de organização social, econômica e política que começava então a se espalhar pelos países desenvolvidos: o neoliberalismo. Embora não tenha abordado a experiência piloto no Chile (Dean; Zamora, 2021), que, com um golpe de Estado em 1973 içou ao poder o general Augusto Pinochet e fez do país um laboratório para as propostas neoliberais, Foucault parecia querer falar sobre as consequências que essa determinada forma de governar teria sobre as subjetividades dos habitantes dos países que viviam sob essa nova ordem mundial, em especial as nações ricas. Nos dias de hoje, mais de meio século depois da queda do presidente chileno Salvador Allende, o neoliberalismo parece ter se tornado uma força mais real que a própria realidade, como exemplifica a famosa frase repetida por Mark Fisher (2020), de que é mais fácil pensar o fim do mundo que o fim do capitalismo.

Há muito debate sobre em que ponto estaria, entre a crítica e o elogio, a leitura foucaultiana sobre o neoliberalismo, leitura essa que, se não aborda essa pré-história chilena, começou antes da ascensão ao poder da famosa expoente do neoliberalismo, a primeira-ministra britânica Margaret Thatcher. Independentemente de sua postura, há, a partir também desse momento, uma virada do pensamento foucaultiano. Se, numa primeira fase de sua carreira, Foucault estava em busca de uma arqueologia dos saberes do Ocidente e no segundo momento investigou a genealogia dos poderes que constituíram sociedades do Atlântico Norte, com visíveis influências do pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, nessa terceira e última fase de sua produção intelectual o pensador francês refletiu sobre a maneira de tornar o sujeito mais independente do entorno em que ele vivia. Para Foucault, o homem não estaria condenado a seguir de forma acrítica as leis e as ordens, a moral do *nomos* a qual pertence. Haveria formas de criar pedagogias para os impulsos que nos compõem, ou, dito de outra forma, seria possível praticar uma espécie de educação para os nossos afetos.

É o momento em que Foucault vai falar sobre a *estética da existência* e o *cuidado de si*, entre outras expressões correlatas. Todas têm o mesmo intuito: mostrar como a subjetividade pode ser moldada a partir de uma busca ética da construção da própria vida. Essa nova fase aparece em especial no segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*, compostos pelo filósofo e historiador francês já na década de 1980, nos seus últimos anos de vida. Se no primeiro volume dessa *História* Foucault ainda estaria buscando entender como a sexualidade dos tempos contemporâneos sai do âmbito religioso cristão e começa a entrar no radar de influência de um pensamento científico, o que produziria o que ele veio apelidar de biopolítica ou biopoder, nos volumes 2 e 3 dessa série, o foco é outro: mostrar as técnicas da Antiguidade greco-romana de constituição do ser por meio do que era chamado de *askésis*, que poderia ser traduzido como “exercício espiritual” (Binoche, 2018, p. 20), e que é a raiz etimológica de “ascese”.

Ele vai abordar a “sexualidade” de gregos e romanos – e as aspas são ressaltadas por Foucault para lembrar que o termo é uma criação recente, mas que seria possível fazer aproximações com ele para efeitos didáticos – como um dispositivo, um mecanismo privilegiado em que o desejo melhor se mostra. O intuito é, a partir da leitura do que filósofos e médicos antigos falavam sobre o que hoje nós chamaríamos de sexualidade, o de entendermos os mecanismos de constituição do sujeito. Para Foucault, são três eixos os principais a se abordar: “a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade” (Foucault, 1998, p. 10). A partir da sexualidade, seria possível investigar a epistemologia (a formação dos saberes), a política (os sistemas de poder) e a estética/ética (reconhecimento subjetivo) deste determinado momento histórico, um momento que influenciou diretamente os subsequentes, nesses e em outros temas, e tem reverberações até hoje.

Essas práticas ou exercícios de si desenvolvidos por gregos e romanos tinham como fim impedir que os homens se tornassem reféns dos próprios instintos. Com eles, mostrava-se que, embora tenhamos impulsos que nos ultrapassem além da nossa racionalidade, seria possível aprender a lidar com esses rompantes de maneira menos passiva. A ascese não precisa ter, portanto, a postura “negativa”, tal como entendida normalmente. E foi vista como uma postura negativa porque, como explica Bertrand Binoche (2018, p. 22), o ascetismo era encarado dentro de um “contexto de uma antropologia materialista e hedonista, da qual a fortuna, tanto moral bem como política, será considerável”. Esta é uma chave de interpretação que corresponde

diretamente ao universo da corrente de pensamento do século XIX que ficou conhecida como utilitarista, e que prescreve como o seu objetivo principal pregar a maior felicidade para a maioria, enquanto o ascetismo teria como fim, de acordo com essa visão crítica, a maior infelicidade para o maior número de pessoas, o inverso pois. Em um mundo em que se propunha um hedonismo descontrolado para as massas, que muitas vezes reverbera uma mentalidade bem atual dentro do âmbito neoliberal (ver Davies, 2015 e Cabanas; Illouz, 2019), o ascetismo parecia querer impedir o prazer.

Dessa forma, os movimentos anti-utilitaristas, dentre os quais podemos incluir diretamente Nietzsche (ver, por exemplo, *Além do bem e do mal*, §201), vão fazer um esforço para recusar a ideia de que o indivíduo é governado apenas pelos princípios de prazer e dor, tendo a possibilidade de enxergar o ascetismo como uma maneira de moldar o seu próprio ser. Esse esforço de retrabalhar a leitura sobre o ascetismo, por sua vez, foi visto tanto por reacionários como por socialistas como sendo uma típica postura “burguesa” (Binoche, 2018, p. 22). Daí, talvez, uma das possíveis fontes de interesse de Foucault no tema: produzir um curto-circuito nessas polaridades tão fixas entre uma forma de se pensar a esquerda e a direita, e criar uma nova maneira, uma nova conduta, totalmente outra.

A partir do recorte, esse tipo de pesquisa de Foucault remete, mesmo que indiretamente, a Nietzsche. Como se sabe, na *Genealogia da moral* o filósofo alemão dedicou sua terceira, última e maior parte para estudar o que ele chamou então de ideal ascético. Se nessa obra do repertório nietzschiano o filósofo alemão critica o ascetismo como uma das variações do niilismo, exigido por aqueles que ele denomina de “sacerdotes ascéticos”, em outras obras Nietzsche trata da constituição de uma subjetividade nobre, de um modo de existência forte, de uma vida, em suma, que se afirme, independentemente das intempéries que enfrenta. Como vemos em Schmid (Alves; Schmid, 2007), desde *Aurora*, ao menos – obra do período intermediário da produção nietzschiana –, até o fim dos seus escritos, com *Ecce homo*, Nietzsche vai fazer propostas de *exercícios espirituais*, de treinamentos para autoconstrução, de aumento da própria capacidade de resistência e reconstrução a partir do devir histórico.

Em *Aurora* §178, quando aborda a educação dos jovens de então, Nietzsche lembra que não lhes “falta caráter, nem talento, nem diligência”, mas “nunca lhes deixaram tempo para dar a si mesmos uma direção”, deixando explícito que haveria uma maneira de se construir uma forma da existência, que seria possível se moldar. Em *Ecce homo*, cujo subtítulo é algo como “tornar-se aquilo que se é” (“Wie man wird, was man ist”), numa forma de dialogar e criticar ao mesmo tempo a famosa frase délfica do “Conhece a ti mesmo”, Nietzsche fala sobre a

“fisiologia” do budismo, como contraponto à moral cristã, da “higiene” budista como forma de lutar contra o ressentimento (*Ecce homo*, “Por que sou tão sábio?”, §6). E mesmo na terceira parte da *Genealogia da moral*, em que critica diretamente o ideal ascético, Nietzsche fala que nos “grandes espíritos fecundos”, nos grandes homens da humanidade, que ele tanto usa como exemplo, são encontrados os três modos de tal ideal (“humildade, pobreza, castidade”) (*Genealogia da moral*, III, §8).

Nietzsche combate uma forma específica de ascese, uma maneira que estaria vinculada diretamente ao cristianismo e que teria produzido uma moral, isto é, um conjunto de valores que vigorava em seu tempo, não combatendo todo e qualquer tipo de ascese. Haveria, seguindo o pensamento de Nietzsche, uma ligação direta entre ascese e moral, entendida aqui de forma ampla como código de comportamento. Toda moral produziria um tipo de “exercício espiritual”, toda tábua de valores exigiria específicos modos de existência. O que Nietzsche está questionando, e Foucault quase 100 anos depois parece ecoar, é que tipo de moral e ascese devemos seguir e quais são os valores que precisamos perseguir. E Nietzsche é claro sobre a resposta, embora tal resposta, como sói acontecer nos escritos nietzschianos, não seja conclusiva: valores que afirmem a vida.

### **Desenvolvimento**

A questão do ascetismo, como foi desenvolvida por Nietzsche e por Foucault, tem ao menos três grandes reverberações no momento atual, em que questões como afetividade, subjetividade e neoliberalismo foram cada vez mais vulgarizadas, sem a devida preocupação de entendimento. O ascetismo tem, talvez, a chave para conectar esses três pontos de forma a se pensar alternativas para um comportamento que se mostra quase como obrigatório sob a moral consumista da atualidade. Para tanto, vamos precisar, em primeiro lugar, enxergar qual seria a leitura de Nietzsche que mostra que o ascetismo deve ser visto não apenas como algo a se combater necessariamente, mas como uma cultura, como algo a se construir. Talvez não seja possível evitar o ascetismo, pensado aqui como *askesis*, como exercício espiritual, já que estaríamos sempre em um processo de construção do nosso ser. Podemos, e é isso que Nietzsche e Foucault parecem estar dizendo em consonância, tentar interferir nessa formação da subjetividade, não ser passivos diante das influências exteriores que nos compõem a todo momento. Não quer dizer que seremos “ímmunes” ou criaremos uma barreira intransponível diante do mundo em que estamos sempre inseridos, o que é impossível, mas que haveria modos de proteção, ou, ao menos, de diálogo, de fortalecimento interno. Uma pedagogia dos afetos,

digamos assim. Em um momento em que os nossos desejos são capturados hodiernamente por máquinas de propaganda, essa tarefa parece ser um modo de independência, a independência possível, diante de certas influências externas.

### **1/ Nietzsche e o ascetismo**

É muito conhecida a crítica nietzschiana ao ideal ascético. Na *Genealogia da moral*, como visto, o autor alemão elege o tema, junto ao ressentimento e à má consciência, como elementos, como efeitos práticos da moral cristã, a serem combatidos por serem decadentes, por despotencializarem o homem, por torná-lo fraco, tirando o seu poder, sua vontade de viver. Gilles Deleuze, em um dos seus livros dedicados ao filósofo alemão, diz que os três temas seriam “as formas principais do niilismo” (Deleuze, 2018, p. 49). Nietzsche acreditava que os três mostrariam na prática a mortificação em vida que o cristianismo tem como proposta e premissa.

Embora faça críticas a filósofos e artistas, o filósofo alemão elege nessa obra a figura que ele denomina de sacerdote ascético como o seu principal adversário. Isso porque tal personagem tem no ideal ascético “não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse” (*Genealogia da moral*, III, §11). É uma figura, a começar pelo nome, correlacionada ao cristianismo, o alvo principal do autor nessa obra, mas que não precisa ser exatamente um representante eclesiástico: “ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes” (*Genealogia da moral*, III, §11).

O combate ao sacerdote ascético está dentro do registro da grande luta de Nietzsche contra os valores cristãos. Mas mesmo no famoso §125 de *A gaia ciência*, em que a sentença “Deus está morto” é apresentada com mais clareza, Nietzsche já se mostra preocupado com as consequências da ausência completa de valores pelos quais nos basearíamos. Com a falta de parâmetros, acabaríamos no ponto mais profundo do niilismo. É assim, após a fase em que investiga a morte de Deus, que Nietzsche vai falar sobre a “higiene” como proposta de substituição da moral cristã. Higiene, aqui, remete a uma certa prática fisiológica, como Nietzsche explica em *Ecce homo* (“Por que sou tão sábio?”, §6), uma atitude em relação à vida que tente impulsionar a própria existência. Em outras palavras, ele propõe um modo de construção de si que não se baseasse nos preceitos cristãos, fazendo coro às práticas dietética, econômica e erótica, elencadas por Foucault (1998, p. 86) como formas de demonstrar uma “categoria fundamental através da qual pode-se pensar a conduta humana” (Foucault, 1998, pp.

92-93). O professor Oswaldo Giacoia Junior corrobora e lembra dessa preocupação nietzschiana da construção de um modo de caminhar próprio:

Temos [...] também em Nietzsche uma *terapia mentis* (θεραπεία: cura, curar), uma economia dos afetos, que é um resgate da arte dietética [...], no sentido em que a antiga medicina grega compreendia a dietoterapia: um conjunto das prescrições para um modo de vida e alimentação (atividade física, repouso etc.) aptas a manter o estado de saúde e o bom metabolismo corporal e espiritual, incluindo, pois, aspectos somáticos, intelectuais, ambientais, ecológicos e sociais (Giacoia Junior, 2021, p. 30-1)

Foucault, no mesmo trecho mencionado acima (1998, p. 86), parece ecoar esse Nietzsche: “O regime é toda uma arte de viver”.

Desse modo, é possível enxergar como Nietzsche não se mostra apenas como o famoso iconoclasta, aquele que quer destruir todos os ídolos, os ideais negadores de vida, como o senso comum normalmente o considera, mas também como alguém que gostaria de propor novos valores, ativos, valores que colocariam a vida como centro, como princípio e como fim. “A ética da condução da vida e da práxis da liberdade substitui a moral, que foi imposta ao indivíduo a partir de uma instância codificadora, seja ela Igreja ou Estado. Na concepção desta ética, fala-se bastante em responsabilidade e em experimentação [*Versuch*], mas não em culpa”, explica Schmid (Alves; Schmid, 2007, p. 47-8). A “higiene” que ele propõe é uma forma de ascese, é uma forma de construção de si, mas uma forma que ele considera fisiologicamente positiva. É possível, sim, diria ele, interferir na construção da nossa subjetividade por meio de uma didática, de uma pedagogia.

## 2/ Uma educação dos afetos

Nietzsche também é visto como o autor que pretendia dar espaço a outros modos de organizar a existência que não apenas a razão. Em *O crepúsculo dos ídolos*, ele fala que “O problema de Sócrates” foi, em resumo, ter estabelecido “a mais bizarra equação que existe” em que “razão = virtude = felicidade” (“O problema de Sócrates”, §4). No mesmo livro, Nietzsche aborda como a razão foi vista pela filosofia ao longo da história e que, como consequência, “o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados ao erro*; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro” (“A ‘razão’ na filosofia”, §5). Em ambos os casos, Nietzsche parece querer mostrar que a ferramenta da razão não é a única que pode dar conta da realidade, tal como nós a entendemos.

Um possível problema desse argumento seria achar que ele estaria ignorando a razão em prol de uma libertação dos desejos, dos impulsos, de forma desorganizada, numa versão

adaptada do adágio associado a Dostoiévski (mas que nunca foi escrito exatamente dessa forma): Se Deus (ou a razão) não existe, tudo é possível.

Com a razão sendo colocada de lado e, nesse raciocínio, a subsequente libertação indiscriminada dos impulsos, o homem não teria mais como tutorá-los, muito menos dominá-los (ato impraticável, na realidade). Os desejos, aqui, seriam animais enjaulados que ao se soltarem se tornariam indomáveis. Seríamos, dessa forma, escravos dos nossos próprios impulsos. Caberia a nós apenas nos adaptar aos solavancos proporcionados pelo atravessamento dos desejos.

Contudo, desde os gregos antigos e passando por estoicos romanos, como se vê nos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade* de Foucault, percebe-se que há, sim, formas de praticar uma espécie de educação afetiva. E formas que não são socialmente impositivas ou compulsórias nem que precisam obedecer a um sacerdote ascético.

Em nosso momento histórico, o desejo humano é o objeto a ser capturado por máquinas transnacionais de propaganda e publicidade, por redes sociais que se inspiram em máquinas caça-níqueis, por inteligências artificiais que mapeiam até os nossos ínfimos movimentos. Uma educação dos afetos se torna necessária para dialogar com esses atravessamentos afetivos de forma a entendê-los como constitutivos, como potentes, como inovadores, não movimentos obrigatórios que nos tornam cativos. E Foucault é outro nome que pode nos ajudar com isso.

Nos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, o autor francês usa a sexualidade como dispositivo para ver como, “nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma ‘experiência’ tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções” (Foucault, 1998, p. 9-10). Ele mostra como, na Antiguidade Greco-Romana, certos sujeitos se percebiam como sujeitos ao saberem que podiam de alguma forma interagir com a força da sexualidade que os traspassam, e como eles não necessariamente precisavam segui-la, de forma cega. Havia espaço para “diálogo”, havia espaço para o fortalecimento de certa musculatura subjetiva, que não iria “dominar” o desejo, já que o desejo é sempre incontrolável e encontrará frestas por onde escapar, mas aceitá-lo, entendê-lo, criar pontes enfim com o desejo que nos abalroa a cada instante, a qualquer momento. Foucault saiu da estrutura da genealogia, evitando assim uma “história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido”, para

analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. (Foucault, 1998, p. 10-1.)

Em vez de criar um *modus operandi*, Foucault quis mostrar que, em outras eras, outros sujeitos também enfrentaram um desafio que envolvia a educação dos afetos, ou como chamou Giacoia (2021, p. 32), terapia dos afetos, associando essa postura ao conceito nietzschiano de transvaloração dos valores, isto é, a uma mudança estrutural da forma como criamos nossa tábua de bom e mau, de belo e feio, de certo e errado, daquilo que valorizamos e daquilo que desprezamos. Para fazer essa revolução social, política, institucional, seria necessário começar com a construção de uma nova subjetividade, a partir de um novo modo como os afetos nos perpassam.

### **3/ Sujeito da própria existência, não indivíduo neoliberal**

Nos últimos anos, a discussão sobre a postura de Foucault diante do credo neoliberal tem se adensado. Se alguns (Dean; Zamora, 2021) acreditam que ele via no alvorecer do neoliberalismo uma forma de lidar com alguns exageros estatais do pensamento marxista então em voga, outros (De Lagasnerie, 2012 e Marshall e Scheider, 2020) enxergam nele um crítico ao ideal que dominaria o modo de organizar as sociedades ocidentais nos anos que seguiram sua morte em 1984. Independentemente de descobirmos a sua “verdadeira” vontade, podemos utilizar os seus últimos movimentos para imaginar uma forma de combater um discurso do “indivíduo”, do “empresário de si” produzido dentro do neoliberalismo.

Como podemos ver ao menos desde o curso dado por Foucault no *Collège de France* entre 1978 e 1979, e que foi reunido em livro em *O nascimento da biopolítica*, o neoliberalismo combate a ideia de um “Estado cupim”, considerando a estrutura estatal como necessariamente impeditiva, de forma direta ou indireta, de se colocar em prática as liberdades individuais (Foucault, 2008, p. 110-111). A coletividade, poderíamos acrescentar, só é permitida entre agrupamentos de “iguais”, como dentro de uma mesma família. Qualquer possibilidade de negociação e troca com o diferente é rechaçada. Sobra apenas o indivíduo contra o mundo. O indivíduo, sozinho, responsabilizado por todos os resultados de sua vida. Mais recentemente, Mark Fisher (2020) citou um exemplo máximo disso: dentro do sistema de governo neoliberal, os próprios indivíduos são culpabilizados de forma isolada por eventuais problemas psicológicos que desenvolvam a partir da extenuante exposição à radiação do próprio neoliberalismo, o que Fisher chama de aceitação da “ampla privatização do estresse”. Outro exemplo de como há um exagero no peso colocado sobre os ombros do indivíduo dentro de uma sociedade neoliberal é sugerido por Frédéric Lordon, que chega a criticar quando o tema da servidão voluntária é associado ao capitalismo desta fase, por achar que, sob “uma tal metafísica da subjetividade, a servidão voluntária acaba por se transformar num enigma insolúvel” (Lordon, 2010, p. 31). Ninguém, ele insiste, gostaria de “querer” algo indesejável

para si. Tal proposta é um oxímoro, por definição. Para Lordon, a explicação é outra. A dependência salarial dos trabalhadores nesse tipo de sociedade faria com que tais indivíduos necessitassem do sistema capitalista, de forma mais imediata, para a sua sobrevivência material-biológica. As pessoas precisam do dinheiro para comprar comida, pagar moradia, se vestir, enfim participam do jogo. Ninguém quer o seu pior, elas precisam e vão se acostumando e, de certo modo, sob circunstâncias muito específicas – já que quanto mais inserido no sistema capitalista, mais facilidade para sobreviver –, querem isso. Lordon defende que para “voltar a uma ideia de ‘servidão voluntária’ restaurada, seria preciso sustentar que nós somos inteiramente mestres dos nossos desejos” (Lordon, 2010, p. 31-2). Seria preciso que nós conseguíssemos nos apartar das necessidades mais urgentes para vislumbrar uma imagem amplificada da vida, com objetivos maiores, podendo sofrer as consequências desses atos. Mas se evidentemente não somos mestres, por inteiro, dos nossos desejos, será que temos algum tipo de influência neles? Será que somos reféns dessas flechas que nos atravessam? Além disso: seria possível pensar o indivíduo, ou ao menos a construção do sujeito, sem necessariamente cair nas garras do neoliberalismo, de um neoliberalismo que pensa o indivíduo fora da ideia de sociedade – daí, inclusive, a famosa e batida frase de Thatcher, de que não haveria sociedade, apenas indivíduos e suas famílias<sup>2</sup>?

Na *História da sexualidade 2 e 3*, como visto, acompanhamos como sociedades não-cristãs produziam algum tipo de autonomia do sujeito, a partir de práticas espirituais, as *askesis*, mas sem, por isso, se alijar da comunidade em que ele está inserido e sem se separar do mundo que o circunda. Um indivíduo que se sabe inserido no todo, que faz parte do todo. As práticas de construção de si seriam, prioritariamente, maneiras de melhorar a forma como esse homem se comportaria na praça pública, como ele seria um melhor político, visto aqui no sentido mais amplo, aquele que lida com as coisas da *polis*, no meio de outros homens. Como Foucault explicou (2002, 47), “as doutrinas que foram as mais ligadas à austeridade da conduta — e em primeiro lugar, pode-se colocar os estoicos — eram também aquelas que insistiam mais sobre a necessidade de realizar os deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família”. Essas coletividades estavam sempre “prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e de complacência egoísta”. A constituição do sujeito autônomo nos grupos estudados por Foucault não tornava o sujeito um indivíduo, no sentido de se imaginar separado

---

<sup>2</sup> A frase inteira, no original, é ainda melhor: “They are casting their problems at society. And, you know, there's no such thing as society. There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first. It is our duty to look after ourselves and then, also, to look after our neighbours.” Encontrada aqui: <https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes>

da sociedade. Seria uma prática ética que tenta criar uma independência de qualquer tipo de escravidão, inclusive a escravidão dos próprios impulsos.

Dentro de um mundo que cada vez mais responde ao credo neoliberal, que prega o indivíduo como o único responsável por seus sucessos e seus fracassos, como se ele vivesse em uma bolha isolada do restante das pessoas, torna-se importante repensar maneiras de resgatar a autonomia do homem. Torna-se igualmente importante mostrar, assim como Foucault faz com as sociedades da Grécia e de Roma na Antiguidade, ou da forma como Nietzsche construiu suas críticas ao cristianismo, que é possível e desejada uma postura distante da moral dominante, principalmente quando ela estraçalha as próprias condições de existência.

### Conclusão

Como trabalhar, então, em prol de uma moral que não seja nem restritiva ou impositiva, como a de origem cristã, nem uma forma de desviar a energia libidinal para fins de consumo pueril e estéril, como acontece com o credo neoliberal? Como pensar, a partir das investigações que Nietzsche e Foucault fizeram sobre a ascese, no caso do primeiro, ou *askésis*, no do segundo, em uma educação dos afetos, ou na constituição de sujeitos autônomos, ou ainda, para usar termos foucaultianos, em uma estética da existência? Talvez uma possível resposta seria transformar a ideia de empresário de si, ou empresa de si, tão associada ao neoliberalismo (Dardot; Laval, 2016, p. 333 e ss.), para voltar ao cuidado de si, lembrado por Foucault. Sugerir modos de imaginar um processo ético independente, que pudesse criar alicerces e dar subsídios para se tencionar uma alteração dos códigos de valores em voga na atualidade – trabalhar dentro de um projeto de transvaloração dos valores, como diria Nietzsche. Não para a racionalização dos desejos, como temem Dardot e Laval (2016, p. 333), já que a razão pode ser uma das formas de tentar domesticar nossos impulsos, mas para melhor conhecermos esses mesmos desejos. Se podemos apostar que os desejos nunca se mostram em sua totalidade, podemos ainda ter mais paciência para escutar seus sussurros, em vez de sermos compelidos a seguir os urros das propagandas a que somos bombardeados cotidianamente. Dardot e Laval, inclusive, falam da eficiência desse *modus operandi* do empresário de si – essa é a “ética do nosso tempo”, defendem (2016, p. 333). A construção desse modo de vida *funciona*, basta olhar ao redor. Funciona para que a roda do sistema atual continue girando da mesma forma que sempre foi. Assim, se o capitalismo em sua fase neoliberal consegue moldar, de alguma forma, em algum grau, o desejo das pessoas, inclusive criando uma subjetividade para que componhamos essa sociedade de forma até a reproduzi-la por desejo, não seria possível fazer o mesmo, apenas com

um sentido inverso? Não seria possível *hackear* os métodos neoliberais para criar um sujeito mais autônomo e independente?

Se à primeira vista a moral cristã e o neoliberalismo parecem seguir tabelas de comportamentos, atitudes e pensamentos inversas, ambos ainda se mantêm dentro da mesma escala de valores. Se o cristianismo tinha como fim restringir os desejos humanos, considerados como empecilhos para atingir o paraíso, *telos* da cristandade, a proposta neoliberal quer capturar os desejos e as vontades das pessoas. Seja para que elas não possam utilizar tais mecanismos de irrupção para a transformação político-social, seja para alimentar a própria máquina neoliberal, alterando esse ímpeto de mudança para a satisfação passiva através do consumo. É por isso que Foucault sugere que a investigação que resultou na *História da sexualidade* poderia também se chamar de a “história do homem de desejo” (Foucault, 1998, p. 11). Porque ele sabe que pelo lado da repressão, da captura ou mesmo do diálogo, o desejo é a métrica que está em jogo, a todo o momento. É por isso também que é necessário elaborar uma forma não de controlar (racionalizar) o desejo, mas de, se é possível dizer dessa forma, “tutorá-lo”, “abrir um diálogo” para que não sejamos presas fáceis de arcabouços neoliberais nem que os desejos se insurjam contra nós mesmos, nos tornando escravos deles.

Para esse fim, pode nos ajudar pensar que, embora Nietzsche tenha se autodenominado “uma dinamite” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §1), embora tenha dito como conhece “o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir”, que obedece em ambos os casos à sua “natureza dionisíaca” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §2), ele não era a favor da destruição *per se*. Nietzsche não agia como um apóstolo do pior tipo de niilismo, alguém que queria apresentar um mundo sem qualquer tipo de parâmetros, numa espécie de vale-tudo existencial. Ele queria, sim, destruir os antigos ídolos, como ele chama os valores antigos, para poder estabelecer um novo código existencial-afetivo, que, aliás, pode ser bem representado por uma de suas expressões-conceitos mais conhecidas, a transvaloração dos valores: “eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §1). A intenção de Nietzsche, assim, é combater o edifício metafísico socrático-platônico-cristão que juntava razão e dogmas para, em conjunto ou separado, negar a vida. E depois preparar o terreno para que uma nova edificação pudesse surgir em seu lugar. Na *História da sexualidade* de Foucault, vemos como entre o *askésis* grega e a crítica ao ideal ascético cristão há, talvez, mais conexões que rupturas. Essa tentativa de construção de uma nova subjetividade, de um novo cuidado de si, tem um objetivo claro em Nietzsche: combater a deterioração da vida, que ele colocava na conta do pensamento socrático-cristão, e criar uma

forma diferente de viver. Uma forma que fosse mais corajosa, mais ativa. Para a constituição de valores novos, é preciso primeiro destruir os antigos para que eles não os contaminem. É esse o trabalho que Nietzsche se propõe.

Também podemos resgatar certos elementos que são entregues com facilidade para o campo político da direita, como a própria noção do indivíduo. Se há uma discussão desde ao menos a década de 1950 na escola econômica de Chicago, uma das principais fontes do neoliberalismo da atualidade, sobre a necessidade de constituição do indivíduo como se ele fosse uma empresa, como se fosse um capital que precisa ser valorizado, a esquerda, em alguns dos seus segmentos mais marxistas, tende a priorizar uma noção de coletividade, colocando em segundo ou terceiro plano os esforços de personagens isolados, como se todas as patologias fossem responsabilidade exclusiva da sociedade em que estamos inseridos e não caberia ao sujeito nada além de sofrer as consequências dessa mesma sociedade já empobrecida, adoentada. Do lado da direita, ao contrário, há uma chamada para uma suposta potência do indivíduo, para a força que ele teria para viver sua vida. Ao fortalecer a noção de sujeito, a partir da leitura de Foucault e Nietzsche, poderíamos também resgatar esse personagem das mãos do próprio neoliberalismo.

Podemos, inclusive, nos inspirar no raciocínio desenvolvido por Nietzsche ao se dedicar sobre o ressentimento. Para o filósofo alemão, o ressentimento acontece com todas as pessoas, mas aqueles que ele denomina de senhores, por serem mais ativos, por serem mais corajosos, por enfrentarem o destino com força, ultrapassam tal afeto e seguem adiante: “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso *não envenena*” (*Genealogia da moral*, I, §10). Em contraposição, ele explica, aqueles que ele chama de escravos gostam de chafurdar no sentimento de vítima, carregando o ressentimento como uma espécie de troféu, como uma justificativa por sua fraqueza e por suas “vinganças” contra culpados vicários. Mesmo que Nietzsche não trabalhe com noções como identidade – para ele, ninguém “é” senhor, escravo, ressentido ou tem qualquer outra forma ou característica que possa ser entendida como eterna ou nata –, há maneiras diferentes, melhores e piores, de lidar com os devires do mundo. O homem não é, para Nietzsche, uma vítima do que acontece com ele. O homem pode e deve usar os elementos históricos que o acompanham como material para construir a própria vida, para se formar como sujeito. O homem precisa, em suma, se tornar aquilo que se é. Ou como escreve o próprio Nietzsche se tomando como exemplo filosófico a ser acompanhado: “Sempre estive à altura do inesperado” (EH: “Por que sou tão sábio”, §4).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, A., SCHMID, W. “Dar forma a nós mesmos: sobre a filosofia da arte de viver em Nietzsche”. *verve*, [s.n.] v. 0, n. 12, p. 44–64, 2007.
- BINOCHE, Bertrand. “Nietzsche, filho de seu tempo: a questão do ascetismo”. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.2, p. 11-26, maio/agosto, 2018.
- CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia – Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Paidós, Barcelona: 2019.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução Mariana Echalar. Boitempo, São Paulo: 2016.
- DAVIES, William. *The Happiness Industry - How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. Verso: London; New York, 2015.
- DE LAGASNERIE, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris, Fayard: 2012.
- DEAN, Mitchel; ZAMORA, Daniel. *The last man takes LSD. Foucault and the End of Revolution*. Verso, Londres: 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. N-1 edições, São Paulo: 2018 [1962]
- FISHER, Mark. *Realismo Capitalista. É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira Posfácio de Victor Marques. Autonomia Literária: São Paulo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I – Vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2; o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3. O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. Revisão da tradução Claudia Berliner. Martins Fontes: São Paulo, 2008.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Ressentimento e vontade – para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2021.
- LORDON, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*. La fabrique éditions, Paris : 2010.
- MARSHALL, Scheider. “Economies of Security: Foucault and the Genealogy of Neoliberal Reason”. *Gettysburg Social Sciences Review*: Vol. 4: Iss. 1, Article 2, (2020). Disponível em: <https://cupola.gettysburg.edu/gssr/vol4/iss1/2>

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso: São Paulo, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução: Paulo César Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras: São Paulo, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso, São Paulo: 2008. E-book.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 2012. E-book.

ZAMORA, Daniel; BEHRENT, Michael C. (ed). *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge (Inglaterra), Polity: 2016.