



Nó(s) entre Nietzsche e Foucault: As an(danças) da coletividade

Giovani do Carmo Júnior¹

Quésia Olanda²

Resumo: Este trabalho busca evidenciar, analisar e refletir a partir do entrelaçamento entre Friedrich Nietzsche e Michel Foucault elementos para pensar a constituição de uma coletividade. Para tal, usaremos como aporte teórico de primeira grandeza *O Nascimento da Tragédia* (1872) e *Assim Falava Zaratustra* (1885), *A Hermenêutica do sujeito* (1982) e *A coragem da verdade* (1984). Ademais, teremos em conta as experiências coletivas do filósofo francês na Tunísia, no Groupe d'Informations sur les Prisons (GIP), na Revista Gai Pied e na Revolta Iraniana. Buscaremos também esboçar o elemento coletivo nos rituais dionisíacos em seu caráter de agrupamento e à sua importância para a pólis, atrelado à crítica nietzschiana do sujeito moderno. E, ainda, trataremos das relações de Zaratustra com os personagens encontrados nas suas (an)danças. Por conseguinte, demonstraremos a interconexão foucaultiana entre a constituição de si, dos outros e do mundo. Refletiremos que o nó(s) entre Nietzsche e Foucault é acontecimento e trabalho de si sobre si na relação com os outros na produção de uma vida outra em um mundo totalmente outro. É, portanto, por essa via que caminharemos, tendo em vista relevar a centralidade da alteridade transformativa.

Palavras-chave: Alteridade. Coletividade. Crítica do sujeito.

O poeta goza do incomparável privilégio de ser, à sua vontade, ele mesmo e outrem.

Charles Baudelaire

INTRODUÇÃO

A comunidade assume estatuto de problema filosófico na contemporaneidade em um momento em que a organização social se baseia na soma de indivíduos e suas famílias³. Há

1 Mestre em Ética e Política, UERJ, giovanidocarmojunior@gmail.com.

2 Doutoranda em História da Filosofia, UFRJ/PPGF, CAPES, olandaquesi@gmail.com.

3 Em 10 de setembro de 1987 Margaret Thatcher, então primeira-ministra britânica, concedeu uma entrevista à revista feminina "Woman's Own" na qual afirmou não encontrar problemas com o desejo de ganhar sempre mais dinheiro e, na sequência, delineou: "Acho que atravessamos um período no qual muitas crianças e pessoas foram levadas a acreditar que, se tenho um problema, é a missão do governo resolvê-lo ou que conseguirei uma subvenção para lidar com ele ou que, se sou um sem teto, o governo deve me dar moradia — de tal modo que essas pessoas estão arremessando seus problemas sobre a sociedade. Mas, o que é a sociedade? Não existe essa coisa. O que existe são homens e mulheres, indivíduos, e famílias (...)" THATCHER *apud* MAGNOLI, Demétrio. 'Essa coisa de sociedade não existe'. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/opiniaio/essa-coisa-de-sociedade-nao-existe-8080595> >. Acesso em 25 abr. 2023.

intrínseca a essa concepção uma definição modal de comunidade à luz das tecnologias neoliberais de financeirização das relações humanas. A comunidade se torna um problema central a ser refletido. Emerge uma corrente de pensamento dedicada a tratar da comunidade chamada de comunitarismo, multiculturalismo e do republicanismo. Estas são marcadas pela percepção que a comunidade não é um dado natural mantido até a Idade Média e perdido na modernidade com o processo de individualização dos sujeitos. A comunidade ao invés de uma entidade histórica dada, é uma realidade instituída a partir de uma comum atribuição a um certo grupo de sujeitos de certas qualidades sociais, éticas, linguísticas, econômicas, religiosas ou políticas (DUARTE, 2012, p. 25). Assim, paradoxalmente, vivemos em grandes centros apinhados de pessoas onde a aglomeração é uma forma de existência, enquanto estamos ausentes de uma forma comunitária de vida.

Buscamos, portanto, com o presente artigo refletir a partir do entrelaçamento entre Friedrich Nietzsche e Michel Foucault elementos para pensar a constituição de uma coletividade. Ambos os filósofos são compreendidos, por vezes, como arautos da solidão, da crítica ao rebanho ou da subjetividade imperante em contraposição à disciplinarização das turbas. Contudo, pretendemos pensar de que modo a alma da comunidade moderna é formada por processos de subjugação os quais marcam os corpos individuais e coletivos com a mediocridade da identidade (PASCHOAL, 2009, p. 84). A coletividade implica mais de uma voz, mais de duas mãos, mais de uma autoria. Por isso, se queremos com este texto entrelaçar esses dois pensadores, é muito mais interessante e coerente esboçar literalmente uma escrita coletiva, fazendo uma espécie de experimentação da escrita. Transformar na prática o “eu” em “nós”.

1 AS MORADAS DA COLETIVIDADE EM NIETZSCHE

Neste primeiro momento, trataremos sobre a presença da coletividade na filosofia de Nietzsche. Esta é uma importante questão que perpassa seus escritos, fazendo morada em seu pensamento, ainda que, por vezes, de forma crítica. No entanto, nos ateremos a uma outra perspectiva do coletivo, para um outro olhar para os encontros e relações a partir de elementos e noções da filosofia do martelo. Faremos, portanto, uma travessia entre os rituais dionisíacos como expressão da coletividade, perpassando a crítica nietzschiana ao sujeito moderno, mencionando ainda as moradas da coletividade percebidas em *Assim Falava Zaratustra*, de modo que se encontre na filosofia nietzschiana outros caminhos para se pensar a coletividade, caminhos esses atravessados por uma alteridade radical, afirmativa e transformativa.

1.1 RITUAIS DIONISÍACOS COMO EXPRESSÃO DA COLETIVIDADE

Nietzsche é um grande crítico da noção de rebanho, como vemos em sua *Genealogia da Moral*. Entretanto, encontramos em alguns de seus textos elementos que podem nos fazer pensar sobre outras formas de agrupamento, outras formas de se relacionar, cujas raízes são mais potentes e criativas. Faremos ainda uma ponte desses elementos com a questão corporal, pois sabemos que o corpo é fundamental na filosofia nietzschiana. Sabe-se que este filósofo sempre elaborou críticas a todo tipo de dualismo, se afastando de um pensamento que

se pretende metafísico, defendendo uma visão holística de mundo, ou seja, que contempla o ser humano como um todo. Para Nietzsche, tudo é corpo. Em *Do ler e escrever* de seu *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche escreve algo que se relaciona com o que estamos discutindo, em suas palavras: “Vós olhais para cima quando desejais salvação. E eu olho para baixo, porque sou elevado” (ZA, *Do ler e escrever*). O que está em jogo não é a subida ou o ato de olhar para cima, como pretende a metafísica. Não é se irritar com a vida nem com a terra, como fazem os desprezadores do corpo. Por outro lado, o que está em jogo é a imanência, cujo olhar se dá para baixo, que anda, e no caminhar sente as alegrias e as pedras do caminho, como tece Carlos Drummond de Andrade. Esse é um gesto de uma filosofia que é da ordem dos afetos, que desfruta do experienciar da vida, uma filosofia que não separa saber e sabor, que não é dualista.

Falar sobre os afetos é recordar a menção de Nietzsche aos “impulsos artísticos por natureza”, a saber, apolíneos e dionisíacos, tratados em sua obra inaugural, *O nascimento da Tragédia*, mas que perpassa toda a sua filosofia, sobretudo, o impulso dionisíaco, sendo este último louvado demasiadamente pelo filósofo, prefigurando, assim, uma das imagens mais importantes de seu pensamento, estando ligado direta ou indiretamente as grandes temáticas e noções de sua filosofia. Nietzsche, inclusive, se considera discípulo de Dionísio e tece seu pensamento a partir das linhas dionisíacas. Entretanto, o sentido que Nietzsche emprega ao termo não permanece o mesmo. Inicialmente, o autor coloca Dioniso em oposição a Apolo, sendo este último o deus da medida, da luz, do sonho, representa as artes com formas: as artes plásticas e a poesia épica. Dioniso, por outro lado, representa o deus da desmesura, da embriaguez, do vinho, do caos, do fluxo da vida, dos ruídos noturnos, representando as artes sem forma, a saber, a música e a poesia lírica. Nessa época, Nietzsche ainda estava influenciado por Schopenhauer e Wagner, mas depois se afastou, como sabemos. Com o passar dos anos e por fruto de seu amadurecimento intelectual, Nietzsche apresenta um outro sentido para o dionisíaco, isto é, despido de toda e qualquer metafísica, sendo ligado somente à imanência, aos instintos e à afirmação da vida.

Dioniso, portanto, “nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses hostis, renasce a cada primavera e aí cria e espalha a alegria” (DIAS, 2011, p. 87). Alegria, festa e riso são fortes elementos do dionisíaco. Zaratustra, inclusive, declara o riso como santo e estimula os homens superiores a aprenderem a rir. Despertada as emoções dionisíacas, comenta Rosa Dias, “o homem, em êxtase, sente que todas as barreiras entre ele e os outros homens estão rompidas e que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental – o uno primordial – na qual só existe lugar para a intensidade” (DIAS, 2011, p. 87). E é justamente nesse mundo das emoções inconscientes que, segundo Rosa, a subjetividade é abolida. O homem, por assim dizer, “perde a consciência de si e se vê, ao mesmo tempo, no mundo da harmonia e da desarmonia, da consonância e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte” (DIAS, 2011, p. 87-88). Desta forma, podemos notar um certo dilaceramento do “eu” na vivência dionisíaca e, por conseguinte, um entrelaçamento de vários outros, em suma, de uma experiência coletiva. Existe, portanto, nos rituais dionisíacos um forte elemento coletivo, sobretudo, em

seu caráter de agrupamento e à sua importância para a pólis grega, importância essa que se mostra no âmbito religioso, político e social. Nessas festas, embaladas por danças e bebidas, as pessoas gozavam de uma certa liberdade — o que reforça o caráter agregador dos rituais para a pólis, tendo em vista as segregações sociais que ocorriam. Como, então, lidar com os rituais dionisíacos? Vemos que na modernidade precisamos estar o tempo todo conscientes de si, o outro é deixado de lado, e esses rituais se deslocam dessa ideia, resgatando as experiências de coletividades.

Esse gesto pode se atrelar — em alguma medida — à crítica nietzschiana do sujeito moderno, justamente pela experiência dionisíaca marcar uma ruptura e uma dissolução da individualidade, conforme Micael Rosa (2017). O filósofo do martelo critica a noção de sujeito moderno e autocentrado desde as suas primeiras obras, ele sempre acusou essa noção do “eu” estável e fixo. Um pensamento, fragmenta Nietzsche, vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero, reforçando sua crítica ao sujeito pensante cartesiano (ABM, §17). O “eu” em Nietzsche é uma invenção. Sua filosofia é tecida por aparências e por um constante devir. Parafraseando a fala do filósofo em *Schopenhauer como educador*, Rosa Dias comenta que “não existe para Nietzsche um ‘verdadeiro eu’, pois ninguém pode estar certo de ter-se despojado de todas as suas máscaras. Por trás de cada máscara, há sempre muitas outras; por trás de cada pele, muitas outras peles” (DIAS, 1999, p. 68).

1.2 ALTERIDADE E COLETIVIDADE EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRA

Nietzsche é considerado um filósofo da diferença. Existe em seu pensamento uma certa preocupação com a alteridade, embora, por vezes, não se encontre em seus escritos esse termo. Georgina Amitrano (2011) comenta que as Éticas contemporâneas têm se preocupado muito com a alteridade, mas que esse assunto já estava em Nietzsche, ele já engendra essa questão de modo a nos fazer olhar o Outro equidistante do Eu. Além disso, Mônica Cragolini (2006) alega que há uma certa alteridade na escrita andarilha do filósofo alemão (Zaratustra, inclusive, é um exemplo de andarilho), além do próprio Nietzsche afirmar que só valoriza *pensamentos caminantes* (CI, §34), tecidos em movimento. Pensamentos que, da mesma maneira que Zaratustra, aprendeu a andar e desde então se permite correr. A escritura nietzschiana, profere Cragolini, é baseada nas “condições fisiológicas” de sua jornada [...] uma escritura nômade, que se move dançando [...]” (CRAGNOLINI, 2006, p. 109, tradução nossa). Este pensador, inclusive, escreveu em uma carta direcionada ao seu amigo Erwin Rohde em fevereiro de 1884 que seu “estilo é uma dança; um jogo de simetrias de toda espécie e um ‘saltar por cima’ e escarnecer dessas simetrias. Isso vai até a escolha das vogais”. Até o Deus de Nietzsche dança, conforme as palavras poéticas de Zaratustra.

Um fato crucial a ser mencionado é que o filósofo alemão não foi andarilho somente em seus escritos, sua errância se mostra em sua vida. Como não recordar das célebres viagens de Nietzsche? Ele, além de escrever sobre essa escrita transitória literalmente transitou, caminhou, experienciou. Podemos notar esse gesto no poema 52 da *Gaia Ciência* em que ele diz escrever ora sobre os campos, ora sobre o papel. Mônica Cragolini (2006) diz que essa

escrita transforma o leitor também em um caminhante, proporcionando outros modos de ser no mundo. Há, portanto, uma certa despersonalização, uma alteridade que expressa outros modos de vida. Na leitura, os mundos do leitor e do autor se cruzam e se confundem. Vale enfatizar que Nietzsche exige leitores que leiam devagar, ruminando como uma vaca, como no prólogo de sua *Genealogia*. E ainda, vemos no prólogo de *Aurora* ele se apresentar como um “mestre da leitura lenta”, e aconselha seus leitores a seguirem essa via.

Podemos ver ainda rastros da alteridade, que engloba uma certa coletividade, em *Assim falou Zaratustra*, sobretudo, na relação de Zaratustra com os personagens encontrados nas suas (an)danças, inclusive os animais. Paralela a outras obras nietzschianas, *Zaratustra* não impõe nada, transmite somente seus ensinamentos e vivências. Até o próprio desenrolar da obra se dá com Zaratustra andando e conversando, feita de encontros. Podemos perceber, então, como que os encontros de Zaratustra formam uma sensibilidade. Neste caso, a estética como sensibilidade, nesse encontro andante, com os animais e com todos os personagens. Nesta mesma obra, Nietzsche considera o corpo como grande razão, e o encontro com o *alter*, com os outros, também forma essa sensibilidade coletividade, que é afetiva e corporal.

É importante dizer que o título não se resume a uma mera comunicação, numa simples fala, pois o protagonista também canta, performatiza. Além de discursar ora em forma de monólogo, ora com interlocutores, ora com animais, ora com a vida, mas sempre com o coração. Pode-se dizer que todos esses encontros propiciam um outro olhar para a coletividade. *Zaratustra* acontece no “nós” (coletividade) e em nós (encontros e encruzilhadas). *Zaratustra* é um escrito em que o filósofo alemão experimenta, sem medo de lançar-se – como em outros escritos – ao poético e performático. É uma escrita andarilha, que se movimenta e se reúne. *Zaratustra* é um texto rico e plural, expressando as múltiplas perspectivas do nosso filósofo, seu olhar múltiplo para a vida.

É interessante a inclusão dos animais nesta obra, e aqui retomamos aos comentários de Mónica Cragolini (2024) em um texto publicado recentemente na Revista Cadernos Nietzsche que trata justamente sobre os animais. Mónica se debruça na distância estabelecida entre o humano e o animal ao longo do pensamento ocidental e reflete com base em pesquisas de literatura comparada (2000). Além disso, a filósofa argentina aponta que, “diferentemente do animal heideggeriano, caracterizado a partir da tristeza, o animal nietzschiano mostra uma disposição alegre” (CRAGNOLINI, 2024, p.8). A título de exemplo, “quando Zaratustra está triste, são os animais que lhes mostram o mundo como um jardim” (CRAGNOLINI, 2024, p.8). Esse gesto demonstra uma espécie de alteridade radical e transformativa na filosofia nietzschiana, um coletivo que acolhe todo outro, até mesmo o não-humano. Vemos esse gesto em uma passagem de *O Convalescente*, na qual os animais dialogam com o personagem, lemos: “Ó Zaratustra”, disseram então os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam”. (ZA, *O Convalescente*).

2 SUBJETIVIDADES COLETIVAS EM MICHEL FOUCAULT

A coletividade é um problema de grandeza singular para os pensadores do século XX. Os teóricos críticos como também Sigmund Freud se debruçaram sobre o fenômeno coletivo da existência ocidental na massa. Walter Benjamin, um arguto leitor de Nietzsche, argumenta haver uma crise moderna da percepção produzida pela existência humana na massa cuja consequência é uma crise erótica. Para Benjamin, refletindo sobre “*As flores do mal*”, “[...] o sexo em Baudelaire se dissociou de Eros” (BENJAMIN, 1994, p. 129). Por um lado, a vida nas massas surgidas pelo processo de urbanização das cidades nos séculos XVIII e XIX produziu a desindividualização e, por consequência, a solidão. Nos termos de Benjamin em O flâneur, “A massa em Baudelaire. Ela jaz como um véu à frente do flâneur. É a última droga do ser isolado. – Em segundo lugar, ela apaga todos os vestígios do ser isolado” (BAUDELAIRE, 1994, p. 224). Por outro lado, a existência urbana se transformou em uma repetição automática de gestos essenciais para a sobrevivência. Quanto ao automatismo, afirma Benjamin, “A técnica submeteu, assim, o sistema sensorial a um treinamento de natureza complexa” (BENJAMIN, 1994, p. 125).

Ao nos voltarmos ao pensamento de Michel Foucault, pretendemos investigar as forças responsáveis pela produção do presente. Mas não somente isso, queremos pensar juntamente com o filósofo francês a possibilidade de coletividades outras. Já que, a genealogia desestabiliza as certezas do presente e também apresenta possibilidades escanteadas entre as discontinuidades e continuidades históricas. Assim, intentaremos afirmar Foucault como um pensador da coletividade, ao passo que demonstraremos evidências em seu pensamento capazes de contribuir na produção de coletividades outras.

2.2 ENGAJAMENTO COLETIVO DE FOUCAULT

O engajamento político de Foucault parece ter sido marcado por sua participação no movimento estudantil tunisiano em 1967 (HOFFMAN, 2020, p. 78)⁴. Em primeiro de outubro de 1966 desligou-se por três anos da Universidade de Clermont-Ferrand onde lecionava psicologia para se estabelecer na Tunísia. As reuniões dos estudantes ocorriam sob a proteção de Foucault que teve a linha telefônica de sua casa grampeada pelo governo local. Entre 5 e 10 de junho de 1967, apoiou as manifestações estudantis anti-imperialistas contra a embaixada dos Estados Unidos pela guerra de seis dias. Nos dias 15 e 19 de março de 1968 participou das manifestações no campus da faculdade em prol da libertação dos estudantes presos nessa manifestação anti-imperialista. Em janeiro de 1968, foi nomeado para a universidade de Nanterre. Sua permanência em Tunes para ajudar o movimento estudantil ocasionou sua condicionou sua ida a Paris somente no final de maio. Em setembro foi convidado por Hélène Cixous para integrar o corpo docente da recém criada universidade de Vincennes. Tornou-se chefe do nascente departamento de filosofia, no qual em janeiro de 1969 enfrentou

4 Vale lembrar sua filiação ao Partido Comunista Francês (PCF) em 1950 com o qual rompeu anos mais tarde (ERIBON, 1990).

a repressão policial juntamente com os estudantes e foi preso com 200 estudantes devido à ocupação noturna do prédio.

Após maio de 1968, o governo francês suprimiu o partido *Gauche Prolétarienne* (GP). Seus líderes e militantes foram presos como resposta às revoltas supostamente provocadas através da incitação do partido sobre as massas proletárias. Em 8 de fevereiro de 1971, em reunião por ocasião do fim da greve de fome dos militantes da GP na Capela Saint-Bernard de Montparnasse, Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet anunciaram a criação do *Groupe d'information sur les prisons* (GPI): “Publica-se pouca informação sobre as prisões; é uma das regiões ocultas do nosso sistema social, uma das casas escuras da nossa vida. Temos o direito de saber, queremos saber” (FOUCAULT, 2001o, p. 1043, tradução nossa). O GIP provocou a entrada na prisão de meios de comunicação social (jornal e rádio), problematizou a divisão entre proletariado e subproletariado, encorajou revoltas em 35 estabelecimentos, entre 1971 e 1972⁵ e catalisou a emergência de outros grupos: GIS (*Groupe d'Information Santé*), GIA (*Groupe d'Information sur les Asiles*) e GISTI (*Groupe d'Information et de Soutien des Travailleurs Immigrés*) (FOUCAULT, 2017gg, p. 1042). Para Harcourt, o GIP produziu um modelo de intervenção discursiva no qual a voz ainda ilegível do prisioneiro tornar-se-ia legível (HARCOURT, 2016, p. 20). Assim, para Foucault, havia a necessidade de produzir um saber político como forma de catalisar a luta coletiva (FOUCAULT, 2001d). Em seus termos,

Mediante nossa investigação, nós queremos que eles possam se comunicar uns com os outros, transmitir entre eles o que sabem, e falar de prisão em prisão, de cela em cela. Nós queremos que se dirijam à população e que a população fale com eles. É preciso que essas experiências, essas revoltas isoladas se transformem em saber comum e em prática coordenada (FOUCAULT, 2001d, p. 1044, tradução nossa).

No movimento *gay*, Foucault nunca ocupou o espaço de colonizador ou de detentor de um programa político ou impôs suas discussões (VIEIRA, 2016, p. 207). Em sua concepção, o cotidiano é já um campo de batalha carregado de senso político (PESTAÑA, 2010, p. 83). Na entrevista *Choix sexuel, acte sexuel*, concedida em 1982, afirma:

Tenho, naturalmente, contatos com outros membros da comunidade *gay*. Discutimos, tentamos encontrar maneiras de nos ouvirmos uns aos outros. Mas eu cuido para não impor meus próprios pontos de vista, para não parar um plano ou programa. Não quero desencorajar

5 “Durante o outono de 1971, depois do anúncio feito pelo Ministério da Justiça francês da supressão do direito de receber um pacote de víveres para as festividades natalinas, explodem na detenção central de Toul, no leste da França, duas revoltas em menos de uma semana. É o início de uma onda de motins que se estende pelos estabelecimentos penitenciários franceses durante o inverno de 1971-1972. Mais de trinta casas de detenção e centrais tornam-se palco de greves, de motins, de *sit-in*. Esses movimentos, que serão sucedidos pelos de 1973, estão na origem da reforma penitenciária de meados dos anos 1970” (ARTIÈRES, 2004, p. 17).

a invenção, não quero que os homossexuais deixem de acreditar que lhes compete regular suas relações, descobrindo o que convém à sua situação individual (FOUCAULT, 2017d, p. 1153, tradução nossa).

Foucault se dedicou à revolta iraniana entre 1978 e 1979. Em maio de 1978, o jornal *Corriere della Sera* o envia ao Irã como correspondente para escrever regularmente sobre os levantes iranianos. O filósofo sugere, então, a formação de um grupo de intelectuais com a finalidade de serem repórteres de ideias. As “reportagens de ideias” buscariam captar o nascimento e a explosão da força das ideias em seu acontecimento. A reportagem de ideias cruza ideias e acontecimentos. Os acontecimentos manifestam a força das ideias por causa da existência e da produção contínua dessas. Isso assegura a possibilidade sempre existente de não ser conduzido passivamente segundo o pensamento de outrem, cujo desejo é ensinar a pensar de uma vez por todas da mesma maneira. A revolta iraniana, então, parece se apresentar ao autor como possibilidade de pensar o nascimento de outra ideia de revolta para além dos modelos ocidentais (FOUCAULT, 2017e, p. 707). E os movimentos libertários, o GIP, as comunidades *gays* da Califórnia e as lutas políticas na Tunísia e no Irã foram concebidas pelo autor como sinais restitutivos da criatividade política capturada pelas organizações partidárias imbuídas de seus programas e hierarquias herméticas.

3 COLETIVIDADES: O SI, OS OUTROS E O MUNDO

O interesse de Foucault pelos antigos se instala em sua curiosidade para com as técnicas de constituição de si, dos outros e de modos de vida. Em seus termos: “A curiosidade do pensamento filosófico de Foucault é aquela que problematiza a relação entre um conjunto de práticas de cuidado voltadas à modificação e à constituição dos sujeitos no âmbito dos jogos entre verdade e poder” (STEPHAN, 2020, p. 28). O desejo de ser outro em um mundo outro visto entre os estudantes tunisianos, como disse a Trombadori, parece ser encontrado nos processos de subjetivação praticados entre os cínicos cujo modo de vida en-carna (coloca na carne de seu corpo) o dizer-verdadeiro escandaloso no limiar entre a vida e a morte. A condição para sua forma de vida inaceitável é a inconformidade de seu corpo. Nesse sentido, o cinismo consiste em uma estrutura de espiritualidade por ser um conjunto de práticas através das quais a verdade é capaz de transformar o ser mesmo do si, dos outros e do mundo (FOUCAULT, 2010, p. 27-28).

Para Foucault, o *éthos* parresiástico se manifesta na palavra do parresiasta e no jogo da *parrêsia*. Na figura do parresiasta se constitui uma unicidade entre *lógos* e *bíos* de tal maneira que há uma conformidade entre seu discurso e sua maneira de viver. Não há separação representacional entre vida e discurso ou entre arte de viver e vida. A maneira de viver é um discurso e o discurso é uma maneira de viver. A vida prova o discurso, pois no discurso o sujeito que diz a verdade se constitui na relação consigo e com os outros. Por isso, o parresiasta é o sujeito corajoso que diz a verdade pela qual se arrisca a si mesmo na relação com o outro. Em seus termos:

A *parresía* não é uma profissão, é algo mais difícil de apreender. É uma atitude, uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer. São procedimentos, meios reunidos tendo em vista um fim e, com isso, claro, se aproxima da técnica, mas também é um papel, um papel útil, precioso, indispensável para a cidade e para os indivíduos (FOUCAULT, 2011, p. 15).

O modo de vida cínico se expressa por um vínculo parresiástico, caracterizado e justificado por formas precisas e codificadas de comportamento. Na análise de Foucault, o cínico é reconhecido pela forma de vestir, de andar, do odor, dos objetos que porta etc. Ele é reconhecido pelo modo de vida parresiástico e pelo porte do cajado. Não se ordena segundo as convenções de vestimentas e higiene. Não se enquadra na estrutura monogâmica e doméstica. Não se indexa em nenhuma cidade. Não se anexa a nenhum modo de produção. O cínico é inadequado às regras sociais, familiares, econômicas e políticas. Esse modo de vida justifica sua missão de evidenciar à humanidade sua prisão pelas amarras sociais inventadas por seus próprios consensos (SARDINHA, 2011a, p. 70).

O modo de vida está diretamente relacionado ao exercício da *parrêsia*. Segundo Foucault, para ser o homem errante capaz de vagar pela terra, se irmanar à humanidade e assumir o lugar de dizer franca e corajosamente a verdade diante do ódio e dos perigos é necessário que o cínico não tenha vínculo familiar. A humanidade é sua família. Para manter-se vinculado a esse compromisso e obrigado à verdade, o cínico reduz sobremaneira as obrigações recebidas e cumpridas por todos a partir de convenções sociais. Seu modo de vida se deslinda dessas convenções e das opiniões supérfluas, desamarra-se delas já que não estão fundadas na razão nem na natureza para ser possível fazer surgir a verdade. Nesse sentido, o cínico prova em sua existência o essencial da vida e mostra em sua liberdade fundamental como deve ser a vida.

CONCLUSÃO

Assim, a alteridade transformativa é um princípio ético-político de um “nós” que se constitui se desfazendo e se tornando – “Torna-te quem tu és”, como sublinhou Nietzsche, evocando o verso de Píndaro. Uma coletividade não atomizada, não fixada no conceito de identidade e, sobretudo, não hermética por estar fechada em si mesma. Uma coletividade não capturada pela soma dos indivíduos como quis Margaret Thatcher e os defensores do neoliberalismo – uma startup formada por empresários de si mesmos. Trabalhadores que nunca dormem e nem sentem prazer no gozo consigo e com os outros. Gozam produzindo.

Uma coletividade em transformação se dá no encontro com o outro. Uma constituição porosa e aberta que se deixa permear pelos outros nas encruzilhadas. Nesse encontro, a noção de *alter* se transforma em um “nós” outro. Em seu interior, os sujeitos perdem a consciência de si vendo-se permeados pelos conflitos de “harmonia e desarmonia, consonância e dissonância, prazer e dor, construção e destruição, vida e morte” (DIAS, 2011, p. 87-88).

Mas, nem por isso, apelam para a resolução advinda da força de uma autoridade militar ou obediencial de um partido, de um sindicato ou do Leviatã ou de um *pater potestas*. O “nós” suporta o dilaceramento do “eu”, o entrelaçamento dos vários outros, em suma, a experiência do comum.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AMITRANO, Geórgia. Timpanizar a filosofia: a ausculta do outro nas marteladas de Nietzsche. Disponível em: <http://georgiamitrano.blogspot.com/2011/09/timpanizar-filosofiaa-ausculta-do-outro.html> Acesso em: 24 de set, 2024.
- ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 15-37.
- BENJAMIN, Walter. O flâneur. In: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. V.III. São Paulo Brasiliense: 1994.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: La Cebra, 2006.
- CRAGNOLINI, Mónica. Nietzsche nos estudos críticos da animalidade. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 45, n. 2, p.1-20, maio/agosto, 2024.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1993.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DUARTE, André. Pensée de la communauté et action politique: vers le concept de communautés plurielles. *Collège international de Philosophie Rue Descartes*, Paris, v. 76, p. 20-41, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001d. p. 1044-1050. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. Manifeste du GIP. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001o. p. 1042-1043. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. Choix sexuel, acte sexuel. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017d. p. 1139-1154. v. 2.
- FOUCAULT, Michel. Defi à l'opposition. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017e. p. 704-706. v. 2.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017gg. p. 1041-1062. v. 2.
- HARCOURT, Bernard. A dialectic of theory and practice. In: HARCOURT, Bernard (ed.). *Challenging the punitive society: carceral notebooks*. New York: Data Management, 2016. v. 12. p. 19-29.

HOFFMAN, Marcelo. "A ordem do discurso" e as práticas políticas de Foucault na Tunísia e no GIP. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020. p. 76-87.

MAGNOLI, Demétrio. 'Essa coisa de sociedade não existe'. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/opinia/essa-coisa-de-sociedade-nao-existe-8080595> >. Acesso em 25 abr. 2023.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Para uma genealogia da alma: consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e Foucault. *Reflexão, Campinas*, 34 (96), p. 83-92, jul./dez., 2009.

PESTAÑA, Juan Luis Moreno. *Foucault, la gauche et la politique*. Tradução de Sylvain le Gall. Paris: Textuel, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROSA, Micael. Dioniso e a sua sombra. In: LISBOA, Maria Helena; ANGEL, Miguel; ROSA, Micael. *Filosofia e (an)danças*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017. P. 43-57.

SARDINHA, Diogo. A filosofia e os seus cães: dos cínicos à canalha. *Aurora, Curitiba*, v. 23, n. 32, p. 67-80, jan./jun. 2011a.

STEPHAN, Cassiana Lopes. O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. Foucault e a ética do intelectual. In: RESENDE, Haroldo (Org.). *Michel Foucault: política – pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 197-21.

Giovani do Carmo Júnior é licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco, bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo e pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, Especialista em Filosofia Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é Coordenador de Projetos de Formação, Voluntariado e Inserção Sociocultural da Rede Inaciana de Juventude (MAGIS Brasil). Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-5186-557X>. E-mail: giovanidocarmojunior@gmail.com.

Endereço: Rede Inaciana de Juventude - MAGIS Brasil. Rua Apinajés 2033, São Paulo (SP) - CEP: 01258-001

Quésia Olanda é doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ), bolsista Capes. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1533-9982>. E-mail: olandaquesi@gmail.com.

Endereço: Rua Bonfim, 33, Rosa dos ventos, Nova Iguaçu, RJ 26276072

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Me. Leonardo Origuela/ Prof. Me. Gustavo Luiz Cardoso Mendes