



# DO NIETZSCHE TRÁGICO AO FOUCAULT ÉTICO:

## sobre estética da existência e uma ética para docência

Luciana Gruppelli Loponte

**RESUMO** – *Do Nietzsche trágico ao Foucault ético: sobre estética da existência e uma ética para a docência.* Como pensar a educação e a formação docente a partir das contribuições de Foucault e Nietzsche sobre a estética da existência? Como esta forma estética de vida pode nos ajudar a pensar uma docência que seja mais artista? Neste artigo, problematizo estas questões, ao explorar a idéia da estética da existência a partir de Friedrich Nietzsche e seus livros *O nascimento da tragédia* e *A gaia ciência*, e de Michel Foucault, na última parte de sua produção teórica, referente aos últimos dois volumes da História da Sexualidade (*O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*) e de algumas entrevistas. A partir destes autores discuto a possibilidade de uma ética docente que também passe pela estética de si mesmo. Uma estética de si que não prescindia de forma supostamente narcísica do outro, mas ao contrário, que se alimente da relação com os outros.

**Palavras-chave:** *formação docente, estética da existência, ética, Nietzsche, Foucault.*

**ABSTRACT** – *From the tragic Nietzsche to the ethic Foucault: an aesthetics for existence and an ethic for teaching profession.* How to think about education and the formation of teachers starting from Foucault and Nietzsche's contributions concerning an aesthetics of being? How this aesthetic way of life can help us think about a more artistic teaching practice? On this article, I raise these questions by exploring the idea of an aesthetics of existence offered by Nietzsche in his books *The Birth of Tragedy* and *The Gay Science*, as well some concepts offered by Foucault in the last part of his scholarship referring to the last two volumes of his *History of Sexuality* (*The use of pleasure* and *The care of the self*), as well as some interviews. From these author's ideas I discuss the possibility of an ethics of the teaching profession that comprises the aesthetics of the self. An aesthetics of the self that does not dismiss the other in a narcissistic way but, on the contrary, one that benefit from the interaction with the others.

**Keywords:** *teacher education, aesthetics of existence, ethics, Nietzsche, Foucault.*

“Só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente.” “Não poderia a vida de todos se transformar em uma obra de arte?” Duas afirmações ou questões emblemáticas. O que elas têm em comum? Como uma ressoa na outra? Se, aparentemente estas questões possam ter sido enunciadas pela mesma pessoa, na verdade elas provêm de contextos bem diferentes. A primeira frase é de Nietzsche, no seu primeiro livro – *O nascimento da tragédia*, de 1872. A questão a seguir foi formulada por Michel Foucault numa entrevista em que explicita seu projeto para uma genealogia da ética, em 1983. Proferidas em momentos diversos, as frases no entanto se relacionam. Há, sem dúvida, na interrogação de Foucault alguma reverberação nietzscheana. E em que isso pode nos ajudar a pensar a educação nestes tempos de “estetização superficial” (Welsch, 1995)? E mais, como esta forma estética de vida pode ajudar a pensar uma docência, ou mais especificamente, uma docência artista?

Neste artigo, pretendo problematizar estas questões, ao explorar a idéia da estética da existência a partir de Friedrich Nietzsche e seus livros *O nascimento da tragédia* e *A gaia ciência*, e de Michel Foucault, na última parte de sua produção teórica, referente aos últimos dois volumes da *História da sexualidade* (O uso dos prazeres e O cuidado de si) e de algumas de suas entrevistas. Ao passear pela obra destes autores, me pergunto sobre a possibilidade de uma ética docente que também passe pela estética de si mesmo. Uma estética de si que não prescinda de forma supostamente narcísica do outro; como Ortega (1999), acredito que não há “auto-estilização na solidão”. Os gregos antigos são o pano de fundo para ambas as aventuras teóricas desses filósofos. Precisariamos retornar aos gregos para pensarmos sobre nós mesmos? Talvez ainda sejamos todos um pouco gregos, um pouco socráticos, um pouco platônicos, mais apolíneos que dionisíacos, e ainda, menos artistas de nós mesmos.

## **A arte e a “seriedade da existência”: nós, os sérios**

Como Sócrates, este homem teórico e racional, somos todos sérios, diria Nietzsche. Acreditamos na verdade prometida pela ciência, na soberania da razão, somos otimistas teóricos, utilitaristas, acreditamos que há verdades por trás das aparências. Somos, enfim, pouco trágicos, pouco estéticos. A tragédia grega, principalmente de Ésquilo e Sófocles, não era assim tão pessimista (e por que, afinal, o pessimismo seria algo ruim?). Antes de Eurípedes e do socratismo teórico, a tragédia grega conseguia unir dois impulsos artísticos que se complementavam: o sonho apolíneo e a embriaguez dionisíaca. O abandono deste tipo de tragicidade que possibilitava suportar o horror da existência e o pessimismo anunciado pelo sábio Sileno (“O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”) é, para Nietzsche, um signo de declínio, de cansaço, de doença.

No livro *O nascimento da tragédia*, o filósofo faz uma crítica feroz e irônica ao pensamento lógico e dialético socrático, matriz da racionalidade ocidental, ao mesmo tempo em que faz um elogio à justificação estética da existência, e ao que ele chama de “metafísica do artista”. O livro é dedicado aos homens sérios e àqueles que dispensam a arte da “seriedade da existência”. A advertência é que a arte não é simplesmente um acessório divertido ou um tintinar de guizos, ela é “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (Nietzsche, 2003). A relação entre arte e vida é constante na obra de Nietzsche, apesar de sofrer algumas mudanças, como podemos ver em *A gaia ciência*, tema que exploro adiante. A arte aqui é mais importante que a ciência, e Nietzsche pede que vejamos a própria ciência com a ótica do artista. Aqueles que são adversos à arte são hostis à própria vida, pois a vida é ela mesma aparência, ilusão, arte, perspectivismo e erro. Tudo é aparência, não há verdades a desvelar. E é dessa forma que Nietzsche também faz uma crítica à moralidade cristã que se oculta na crença de uma “melhor” vida, no anseio pelo repouso, pelo “sabá dos sabás”, ou por “um lado-de-lá inventado para difamar o lado-de-cá”. É a reedição do velho (e sempre presente) mito platônico da caverna, o mito das sombras e das luzes verdadeiras, do aparente e do inteligível e daquele que consegue, enfim, levantar-se da escuridão da caverna para descobrir toda a essência das coisas, todas as luminosas verdades. Sócrates, talvez seja a encarnação desse homem que nos mostrará todas as luzes, que nos trará o conforto do conhecimento, da racionalidade, da harmonia, do júbilo. A encarnação da própria racionalidade ocidental moderna, que ainda fustiga nossa pele, que ainda corre em nossas veias, apesar de Nietzsche, de Foucault, dos chamados pós-modernos e das dissonâncias contemporâneas.

(Pausa breve para uma digressão sobre a educação: por que a crença iluminista de que a educação nos levará ao melhor dos mundos ainda nos assola? A que nos levam esses resquícios de otimismo socrático? Por que ainda tanta boa vontade com as verdades que esperam a nossa “luminosa e sábia” interpretação? Por que ainda acreditamos na busca de um eu consciente – crítico, cidadão, iluminado? “Não poderíamos, com uma mãozinha do professor Nietzsche, dar uma leve sacudida nisso tudo?”[Silva, 2002]. Não precisaríamos um pouco do pessimismo trágico, do pensamento-artista apolíneo e dionisíaco para reinventar a educação e também a formação docente?).

Voltemos ao *Nascimento da tragédia*<sup>1</sup> (não, ainda não abandonamos as discussões sobre educação e formação docente, mas ouçamos um pouco mais de Nietzsche). A frase emblemática sobre a estética da existência aparece no parágrafo 5 – “pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (NT, § 5). Mais adiante, a arte aparece como feiticeira da cura, com o poder de transformar os pensamentos sobre o horror da existên-

cia em representações sublimes e cômicas com as quais é possível viver (§ 7). É o coro ditirâmico que se faz ouvir em alto e bom som, é a embriaguez musical dionisiaca que não se separa do sonho apolíneo, é a possibilidade do abismo trágico.

Mas eis que surge Eurípedes, e um “poder demoníaco” que falava por sua boca – não era Apolo e nem Dionísio, mas Sócrates. Para Nietzsche, o advento desse socratismo estético é o próprio fim da tragédia grega. Sócrates não conseguia suportar a irracionalidade da tragédia. Para ele só é belo, o que é inteligível e racional. O filósofo não poupa adjetivos irônicos e cortantes a este “homem teórico”. Como Sócrates via a tragédia? Ele a mirava à distância com seu olho ciclópico – “aquele olho em que nunca ardeu o gracioso delírio do entusiasmo artístico” (NT, § 14). Onde estava a racionalidade, a inteligibilidade? Qual a beleza possível no trágico sem uma explicação racional? Estava já em Sócrates essa eterna “vontade de verdade”, esta ambição por atingir a essência das coisas, chegar aos abismos mais profundos do conhecimento, penetrar nas aparências em busca dos saberes verdadeiros. Sócrates é o protótipo do otimismo teórico e da busca pela verdade como a autêntica e virtuosa ocupação humana. Há um elemento otimista nesse pensamento dialético e lógico que anseia pelas conclusões jubilosas, pela luminosidade da consciência, pelo *deus ex machina* que irá resolver harmoniosamente as situações humanas conflitantes, que trará o conforto e o repouso da verdade. Transformação da tragédia grega num espetáculo burguês? Para Nietzsche, esse é o fim da tragédia grega, marcada por três máximas socráticas: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”.

A arte trágica é tecida na aliança fraterna entre Apolo e Dionísio, duas divindades que se contradizem, que se complementam, um falando a linguagem do outro. O mundo que é justificado esteticamente é desarmônico e dissonante. É esse dissonante que Nietzsche vê na música infinita de Wagner e na tragédia grega antes de Eurípedes e Sócrates. Olhando em nossos olhos, do alto de seus fartos bigodes, ele nos pergunta: e não é o homem mesmo a encarnação da dissonância? Por que ainda queremos o repouso dos finais felizes, as conclusões harmônicas, as sínteses edificantes, as verdades repousantes? Os filmes que terminam em reticências e instauram a dúvida nos inquietam (quem matou e quem morreu afinal? Alguém morreu? O que isso quis dizer?); a música que não se conclui confortavelmente incomoda nossos ouvidos ocidentais, acostumados com as sonoridades conciliadoras e tonais; as obras de arte cujas imagens escapam dos nossos referenciais de realidade nos assustam, os projetos educativos que não ambicionam por um “jardim das delícias” final e redentor nos amedrontam. As verdades, se ainda podemos acreditar na sua existência, são deste mundo, não há nada além das aparências, das ficções que criamos para nós mesmos. O mundo luminoso além da caverna pertence ele mesmo ao mundo sombrio.

Nietzsche, na sua crítica ácida ao fim da tragédia grega, questiona também a nossas ambições de conhecimento verdadeiro, essa insistente “vontade de verdade”. Para pensarmos a vida, a ciência e nossa própria existência não sejamos tão sérios, exijamos a estética: trágica, dissonante, embriagada pela música dionisíaca.

## **Nós, poetas de nossas vidas?** **A vida como obra de arte em *A gaia ciência***

A relação entre arte e vida está presente em várias obras de Nietzsche. Em *A gaia ciência* aparece uma frase semelhante àquela que lemos em *O nascimento da tragédia*: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (GC, § 107). Rosa Maria Dias (2000), no entanto, nos ajuda a perceber que, embora ambas as frases relacionem arte e vida, estão em contextos filosóficos diferentes e, sendo assim, têm significações diferentes. A primeira frase refere-se, sobretudo, à reflexão sobre a obra de arte, especificamente a tragédia grega e a música wagneriana, enquanto em *A gaia ciência* é a vida mesma que é vista como obra de arte. Acredito que esta última relação é a mais próxima da que Foucault vai explorar mais adiante, na sua leitura das práticas ascéticas gregas.

Acompanhando a argumentação de Dias (1999), vemos que é em *Humano Demasiado Humano* que Nietzsche começa uma revalorização da arte não somente como obra de arte, mas como a arte de criar a si mesmo. As obras de arte seriam apenas a sobremesa, um *apêndice* e não o prato principal (HDH, v. 2, § 174<sup>2</sup>). Nietzsche não é contrário às obras de arte, mas critica a sua deificação em detrimento da arte da auto-criação.

Em *A gaia ciência*, a arte e a própria vida humana estão mais próximas, assim como permanece a constante crítica nietzscheana à “vontade de verdade”. É a arte uma espécie de culto ao não-verdadeiro, à boa vontade de aparência. A falta da arte ou a *retidão nos levaria* à náusea e ao suicídio. Novamente aqui, neste aforismo intitulado *Nossa derradeira gratidão para com a arte*, Nietzsche convoca aqueles homens sérios e sóbrios a uma serena e artística distância de si mesmos: sim, necessitamos da arte, “necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós (GC, § 107).

O que fazer diante do vazio da morte de Deus, anunciada pelo homem louco no célebre aforismo 125 de *A gaia ciência*? Nietzsche declara a ruptura com a metafísica, a perda de nossos referenciais racionais, numa crítica contundente, ao pensamento filosófico ocidental. Se já não temos mais o consolo metafísico

de Deus, não podemos nós mesmos ser os poetas de nossas vidas? Podemos aprender com os artistas esta “arte de se ‘pôr em cena’ para si mesmo” (GC, § 78), a arte de inventar, de contemplar as coisas através de vidros coloridos, e podemos até ser mais sábios que eles, porque “nós, (...) queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principalmente pelas coisas mínimas e cotidianas” (GC, § 299).

Ser poetas-autores de nossas vidas é não perder a capacidade de criar, e sobretudo, de criar-se. A vontade de criação é aniquilada pela insistente “vontade de verdade” do homem moderno. Não há nada para descobrir através do conhecimento, não há nada por baixo dos véus, há apenas o que inventar. E esse “amor à verdade” é apenas mau gosto, um desvario adolescente que aborrece o filósofo-artista: “Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência!<sup>3</sup>”. Como destaca Machado (2002, p.103), ao criticar a vontade de verdade e fazer um elogio da invenção, Nietzsche não se restringe a uma apologia da arte como uma atividade específica. Ele nos convoca a assumir uma postura artística diante da vida, e impregnar o pensamento e a atividade humana daquela experiência dionisíaca embriagadora tão cantada em *O nascimento da tragédia*. A questão é que não nos deixemos dominar pela vontade de verdade, pela ansiedade em atingir as essências das coisas, mas por uma vontade afirmativa de potência, pela vontade de reinventar o real, de transfigurar a vida, a própria vida.

“Chegar a ser o que se é”, não é buscar por um “eu” mais verdadeiro, estável, além das aparências. O “eu” é uma criação, uma invenção, uma obra de arte – a arte grande e rara de “dar estilo a seu próprio caráter” (GC, §290). É a dimensão poética e artística do eu aqui valorizada, “uma lógica desidentificadora da invenção” (Larrosa, 2002, p. 66) mais do que uma suposta hermenêutica de si mesmo.

Como as palavras de Nietzsche e seus aforismos dançantes nos ajudam a pensar sobre educação e formação docente? Nietzsche continua escrevendo cada vez melhor (Larrosa, 2002) e seu pensamento intempestivo, irônico e inquieto ainda dá muito a pensar. Nós (nos incluiríamos naquele “nós” nitzscheano?), que nos preocupamos com a educação, talvez de uma forma pouco “impávida”, ainda temos marcas daqueles homens sérios e sóbrios que acreditam na verdade. A teoria educacional e conseqüentemente a formação docente são elas próprias a morada, por excelência, da verdade, do sujeito e da moral (Silva, 2002). O que fazemos, senão ensinar “verdades” ou ensinar como ensiná-las? O que buscamos, senão esse sujeito soberano e consciente? Ainda estamos presos nessa duvidosa relação entre educação e verdade, entre formação e identidade, na estabilidade do pensamento e das sínteses dialéticas. Somos sérios demais, e a embriaguez de um pensamento-artista nos assusta. Temos muito a aprender com Nietzsche. Ao longe, ouve-se uma voz cortante, entre sons de marteladas: “Fui porventura compreendido? (EH, IV, §9)”. Talvez ainda não.

## Foucault: ética e estética da existência

Nietzsche teria dito que um pensador sempre atira uma flecha no vazio para que outro a recolha e a envie em outra direção, lembra Deleuze (1992). Assim fez Foucault. E a flecha metálica nietzscheana em Foucault, transformou-se em outra coisa, em outra criação artística. Há muitos outros sons a ouvir aqui, mas há ainda algumas ressonâncias daquele homem dionisiaco:

*O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (Foucault, 1995, p. 261).*

Michel Foucault, fascinado pelo *bio* como material para uma peça de arte estética, responde com a frase acima à pergunta sobre o tipo de ética que podemos construir hoje em dia. A final, por que nossa vida não pode ser uma obra de arte? Nos últimos textos de Foucault (livros e entrevistas), ética e estética são mais importantes, ainda que ao longo de toda sua obra o sujeito e as relações com os jogos de verdade que o constituem tenham sido sempre colocados em evidência.

Há muito tempo confinamos a arte em suntuosos museus, a emolduramos como objetos seletos, a apartamos da vida cotidiana. Se ainda lembramos Nietzsche, as obras de arte são apenas a sobremesa, e a refeição principal é a nossa própria vida como obra de arte. Mas de que forma podemos pensar na arte como forma de vida, como um modo de existência ético e também político? As últimas teorizações foucaultianas, fortemente inspiradas em Nietzsche, trazem uma outra dimensão para pensarmos a arte como um modo de existência, para pensarmos numa “estética da existência”, numa ética artística para nós mesmos.

Os dois últimos livros de Foucault (volumes II e III da *História da sexualidade*) revelam um impasse, uma mudança no programa do filósofo na sua empreitada de fazer uma história da “verdade”. Alguns deslocamentos teóricos fizeram parte desta mudança de rumo, que dizem respeito principalmente ao que se designa como “o sujeito”, pois para ele agora importava pesquisar as formas e modalidades da relação consigo, pelas quais o indivíduo se reconhece e se constitui como sujeito (Foucault, 1998, p. 11).

O impasse no qual se encontra Foucault já é esboçado, como lembra Deleuze, no primoroso texto *A vida dos homens infames*, este texto que fala de uma antologia de existências infames iluminadas ao choque com o poder. Em diálogo consigo mesmo, e de uma certa forma respondendo às críticas sobre uma suposta onipresença do poder, Foucault (1992, p. 98) escreve: “Dir-me-ão: ora aí está o senhor, sempre com a mesma incapacidade de transpor os limites, de passar para

o outro lado, escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de fora ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer”.

O que há para fazer diante das relações de poder e saber? O poder está em todos os lados, não está presente num ponto fixo e estável, mas sim em relação. Por isso, não há “um poder” localizado preferencialmente no Estado, por exemplo. As relações de poder produzem efeitos. Já aprendemos tudo isto desde *Vigiar e punir* e a *Vontade de saber*. E também que onde há poder, há possibilidade de resistência, há espaço para práticas de liberdade.

Foucault procura algum tipo de resposta para as inevitáveis relações de poder e saber na ética de si da Grécia Antiga, não como uma alternativa aos nossos problemas atuais, mas encarando estas práticas de ascese gregas como uma das invenções culturais da humanidade, um “tesouro de dispositivos” que poderiam nos ajudar a constituir um ponto de vista útil, como uma ferramenta de análise do que acontece hoje em dia e, também, por que não?, para algum tipo de mudança (Foucault, 1995, p. 261).

Quais, então, as saídas possíveis? Como escapar do mesmo, como atravessar a linha? Como cavalgá-la? O que há além do poder e do saber? Se há poder por todos os lados, se não escapamos das relações reticulares do poder, qual o espaço para sujeito? O que sobra, afinal, para o sujeito? – nos desafia Deleuze (1995).

Em um estudo minucioso, que abrange amplo período histórico, Foucault analisa as práticas estéticas e éticas de existência dos gregos. Foram os gregos que inventaram esse modo de existência estético – o cuidado de si, que necessariamente também é o cuidado dos outros. Para governar os outros é preciso antes governar a si mesmo. Inúmeras técnicas de si, práticas de si mesmo foram utilizadas pelos gregos, por aqueles considerados cidadãos – os homens livres (nem mulheres, nem escravos).

Se Foucault fala de relações de poder, flexíveis e instáveis, e não de “um” poder único e localizado do qual poderíamos liberar-nos, da mesma forma fala sobre “práticas de liberdade” e não em liberdade, pura e simplesmente. A liberdade é uma condição essencial para as relações de poder. Se não há possibilidade de algum tipo de liberdade, algum foco de resistência, não se trata de uma relação de poder, mas de um estado de dominação.

Na ética de si grega, uma forma de exercer essas práticas de liberdade é a busca por uma existência mais bela, uma estética da existência baseada no cuidado de si, que não se constitui numa prática isolada, num individualismo exacerbado ou num puro exercício de solidão, mas sim numa prática social. O cuidado de si, como um conjunto de ocupações na Grécia Antiga aparece assim como uma intensificação das relações sociais (Foucault, 1999a). Na tarefa de mostrar que temos quase os mesmos códigos restritivos e de proibições desde a Antiguidade, e que havia uma certa continuidade entre a ética pagã e a ética cristã, Foucault descobre que um dos grandes problemas para os gregos não era pro-



priamente a sexualidade, mas o cuidado de si, as técnicas de si, a preocupação constante consigo mesmo.

O principal objetivo dessa ética era estético, tratava-se de uma escolha pessoal, uma regra facultativa para aqueles cidadãos (uma pequena elite) que queriam de algum modo uma existência mais bela, ou deixar uma vida bela como legado. Esta escolha ético-estética não deixa de ser um modo de sujeição. Aqueles que queriam governar os outros deveriam comportar-se dessa maneira, aprendendo as técnicas de cuidado de si mesmo, encarando a vida como uma espécie de saber, técnica ou arte. A ética é, desta forma, “a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações” (Foucault, 1995, p. 263).

Foucault distingue estas práticas ascéticas gregas das formas de ascese cristãs. Estas últimas teriam como objetivo a renúncia de si mesmo, a renúncia ao prazer. E é esta definição de ascese que mais conhecemos. O filósofo pede que coloquemos esta definição de ascese de “férias”, e pensemos no sentido da *askésis*, que seria “o trabalho que alguém faz sobre si mesmo para transformar-se ou para fazer aparecer esse si que *felizmente* não se alcança jamais” (Foucault, 2003, grifo meu)<sup>4</sup>. Foucault fala de uma *askésis* homossexual, e esta era uma preocupação constante nos seus últimos textos, o que não quer dizer que suas considerações não nos permitam pensar e ampliar este conceito para outros grupos (cfe. Ortega, 1999, p. 154). A *askésis* “nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar – não digo descobrir – uma maneira de ser, ainda improvável” (Foucault, 2003, p. 2).

Um aspecto importante nesse conceito de *askésis* (que de certa maneira nos remete ao “chegar-a-ser-o-que-se-é” nietzscheano) é a possibilidade de *invenção de si mesmo* através das práticas de si, e não a descoberta da verdade de um sujeito que estaria oculta, eclipsada pela falta de consciência de si mesmo. As diferentes formas de práticas de si não são, dessa forma, “tomadas de consciência”.

A invenção de si, no entanto, não é um ato puramente individual, narcísico ou superficial, apesar de que alguns críticos interpretem esta estética da existência como uma forma de conformar os sujeitos a uma “estetização objetiva como bonecas decorativas” (Welsch, 1995). A relação com os outros, o cuidado com os outros, é fundamental para a noção de cuidado de si na Grécia Antiga. A ética de si mesmo implica uma relação complexa com os outros, apesar de o cuidado de si ser ontologicamente a relação primordial (Foucault, 1999b, p. 400). O governo dos outros está estritamente relacionado com o aprendizado sobre o governo de si mesmo. E é nesse sentido que se inserem as práticas de si como a escrita de si (através dos *hypomnemata* e das correspondências) e as relações de amizade<sup>5</sup>.

Em toda a teorização de Foucault sobre o poder está presente a possibilidade de resistência, porque em todas as partes há liberdade. Esta resistência,

presente nas possibilidades e práticas de liberdade, é coextensiva e contemporânea às relações de poder, e pode ser “tão inventiva, tão móvel, tão produtiva” quanto o próprio poder e “que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente” (Foucault, 2001b, p. 241).

A questão problematizada por Foucault não é simplesmente a emancipação ou a libertação de todas as formas de poder, até porque as relações de poder não são propriamente a fonte de todo mal, se entendemos, é claro, que as relações de poder podem ser compreendidas como estratégias pelas quais os indivíduos tentam determinar a conduta dos outros. O problema para Foucault, dessa forma, não consiste em tentar dissolver estas relações de poder “na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas em procurar-se as regras de direito, as técnicas de gestão e também a moral, o *ethos*, a prática de si, que permitam nestes jogos de poder jogar com o mínimo possível de dominação” (Foucault, 1999b, p. 412).

Qual é então o nosso *ethos* hoje? Qual é o *ethos* da docência? Qual a ética e a estética possível para uma docência que seja, ela mesma, mais artista? A ética que buscamos não é, sem dúvida, a mesma ética da Antiguidade Grega, tão amplamente estudada pelo filósofo. As práticas de ascese gregas não são modelos e muito menos alternativas aos nossos modos de subjetivação atuais, isso o próprio Foucault afirmou várias vezes<sup>6</sup>. No entanto, se pensamos com Foucault e não necessariamente como ele, se o acompanhamos nessa aventura em busca de si mesmo, neste mergulhar que nos faz voltar com os “olhos injetados de sangue” (Deleuze, 1992), as formas de estética da existência problematizadas em seus livros e entrevistas podem sim nos ajudar a pensar uma estética e uma ética docentes.

## Que ética e que estética para a docência?

O trágico e o ético de Nietzsche e Foucault instigam a pensar e desafiam nosso pensamento sobre educação, sobre formação, sobre docência. Neste texto é a formação docente o pano de fundo da análise das teorizações de ambos os filósofos, é este o tema que ouço enquanto apuro meus ouvidos para tais ressonâncias filosóficas que, embora distantes no tempo, se tocam, se cruzam. Somos capazes de pensar a nós mesmos como obras de arte? Como nos inventaríamos? Como aquelas imagens que pertencem à ordem da estabilidade, do “verdadeiro”, tais como algumas óbvias naturezas mortas ou paisagens românticas? Ou nos arriscaríamos como imagens que beiram o sonho ou a própria embriaguez da pura e deliciosa aparência e ilusão? E como docentes? Qual é a nossa capacidade de sermos artistas da nossa própria docência? Qual é a possibilidade de uma docência que dança ou de uma docência artista?

Penso na possibilidade de uma formação docente que vá bem mais além da busca insana por “competências” ou pela figura cristalizada da “professora

competente” ou até mesmo de uma “professora pesquisadora”. Ainda estão lá na escola professoras subjetivadas pelo conhecimento de manual, pelas imagens e discursos estereotipados dos livros didáticos. Elas ainda esperam com ansiedade por receitas de “salvação” para suas práticas pedagógicas, que alguns especialistas iluminados lhes mostrem o caminho da entrada da caverna e de toda a verdade para a docência. Elas ainda acreditam que ensinam “verdades” e que devem ensinar que todos os telhados das casas são vermelhos, as árvores são verdes e que jamais os gatos podem ser azuis. Nietzsche com certeza daria sonoras gargalhadas ao entrar numa escola de Ensino Fundamental hoje... Claro que a escola não é assim um bloco monolítico, há enfim as resistências “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis (...)” (Foucault, 1999) e as felizes dissonâncias.

A partir da definição de *askésis* trazida por Foucault, acredito que há, no mínimo, dois elementos importantes para pensar a formação docente e fundamentar o que chamo de docência artista: a idéia de uma ascese que *felizmente* não se alcança e a possibilidade de *invenção de si mesmo* e não descoberta. A formação docente, como a própria constituição do sujeito, é um processo constante, permanente, ininterrupto. Não há listagem de “competências a serem alcançadas” que a aprisionem, nem receitas infalíveis para ser uma “boa professora” que a limitem. Há inúmeras possibilidades de ser docente, e este é um processo demorado, que acontece lentamente. Uma docência artista se basearia nessa característica do artista que trabalha em processo, em ir e vir, em dar uma pincelada para depois apagá-la e começar tudo de novo, numa insatisfação constante.

Se penso na possibilidade de invenção-artista no processo de formação docente, penso que essa ação é necessariamente uma ação compartilhada, que se dá na relação com os outros. Há, assim, esse outro aspecto das práticas de si que pode nos ajudar a pensar a formação docente: as relações intersubjetivas, as relações com o outro. O imperativo do cuidado de si em nosso tempo é um apelo ao individualismo, a relação egoísta consigo mesmo. Se na problematização sobre a estética da existência em Nietzsche nos ressentimos de um “outro”, para Foucault este é fundamental. A estética da existência não é um ato solitário, mas é, em certa medida, um ato solidário.

Desta forma, defendo uma docência artista<sup>7</sup>, cujo fim *felizmente* não se atinge; uma docência baseada na invenção de si mesmo e não na autodescoberta; alimentada pela relação com os outros e vivida como prática de liberdade. A ética e a estética de si mesmo passariam, então, pela reinvenção de um espaço político de formação, por exemplo, a partir de grupos de formação docente que, neste jogo de verdade constante entre os sujeitos, poderiam jogar com o mínimo possível de dominação. Jogar esse jogo, sim, por que não?, com uma autonomia relativa; ser de algum modo “senhor de sua velocidade, relativamente senhor de suas moléculas e de suas singularidades” (Deleuze, 1988, p. 130).

Chamaríamos isso de emancipação dos sujeitos? A libertação dos “grilhões” que oprimem mulheres professoras, por exemplo? Depois da leitura atenta de Foucault, Deleuze e mesmo de Nietzsche (e outros que se aliam a um pensamento dito pós-moderno), soam um tanto ingênuas estas afirmações do tipo salvacionista, ou que prometem um paraíso próximo. O que não significa, de modo algum, a afirmação de um relativismo que paralise a nossa possibilidade de ação.

Mais estética para docência, mais arte, mais vida: não será dessa *etopoética*<sup>8</sup> que precisamos para reinventarmos a escola e a própria docência (ainda tão racional, inteligível, socrática, apolínea...)?

### Notas

1. Daqui por diante faça a referência aos livros de Nietzsche da seguinte forma: NT – *O nascimento da tragédia*, GC – *A gaia ciência*, HDH – *Humano demasiado humano* – seguidos do número do parágrafo ou aforismo.
2. O texto consultado está em Nietzsche (1987).
3. Ver Prólogo de *A gaia ciência* (§4). Não se ouve aqui um pouco das palavras vindouras de Deleuze e Foucault? Talvez devamos pensar aqui na fórmula de Paul Valéry, citada em Deleuze (1992): “o mais profundo é a pele”.
4. Destacar aqui a palavra *felizmente* não é algo feito por acaso, como já ressaltou Ortega (1999). Pensar que *felizmente* não há um fim a atingir é deixarmos de lado a procura de uma identidade fixa à espera de ser descoberta, ou de um *eu* que pode ser interpretado. A tarefa de invenção de si mesmo é uma tarefa permanente.
5. Sobre a questão da amizade e estética da existência em Foucault, ver Ortega (1999).
6. O que interessa a Foucault, como sublinha Deleuze (1992, p. 124) não é um retorno aos gregos, mas *nós hoje*: “(...) quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como ‘si’, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente ‘artistas’, para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que estão aí em jogo?”.
7. Estas questões são desenvolvidas com maior profundidade na minha proposta de Tese de Doutorado chamada “Docência artista: arte, estética de si e subjetividades femininas”, cujo objeto principal é a formação docente de professoras em arte (Loponte, 2003).
8. Expressão citada por Foucault (1998) e que seria atribuída a Plutarco.

### Referências Bibliográficas

DIAS, Rosa Maria. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. In: LINS, Daniel; COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha; VERAS, Alexandre. *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e Paixão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, p. 9-21.

- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- LOPONTE, Luciana Gruppelli. *Docência artista: arte, estética de si e subjetividades femininas*. Porto Alegre: PPGEDU/UFRGS, 2003. Proposta de Tese de Doutorado.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Como cheguei a ser o que sou*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. São Paulo: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Da amizade como modo de vida*. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amitie.html> Acesso em: 27 fev. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Uma estética da existência*. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/estetique.html> Acesso em 27 fev. 2003a.
- \_\_\_\_\_. Não ao sexo rei. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001 b. p. 229-242.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade. v. 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade. v. 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1999a.
- \_\_\_\_\_. La ética del cuidado de si como practica de la libertad. In: \_\_\_\_\_. *Michel Foucault. estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999b, p. 393-415.
- \_\_\_\_\_. El retorno de la moral. In: \_\_\_\_\_. *Michel Foucault. estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999c, p. 381-391.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade v. 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenéutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253-278.
- \_\_\_\_\_. Tecnologias del yo. In: \_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós/ICE/UAB, 1995a, p.45-94.
- \_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: \_\_\_\_\_. *O que é um autor?* Lisboa: Veja/Passagens, 1992. p. 89-128.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Dr. Nietzsche curricularista – com uma pequena ajuda do Professor Deleuze. In: MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa Moreira, MACEDO, Elizabeth Fernandes de. (Orgs.) *Curriculo, Práticas Pedagógicas e Identidades*. Porto: Porto, 2002.
- WELSCH, Wolfgang. Estetização e estetização profunda ou: a respeito do estético. *Porto Arte*, Porto Alegre, v. 6, n. 9, maio, 1995, p. 7-22.

Luciana Gurppelli Loponte é licenciada em Educação Artística – Artes Plásticas pela UFPEL, mestre em Educação pela UNICAMP e professora do Departamento de Educação da Universidade de Santa Cruz do sul (UNISC).

Endereço para correspondência:  
Rua Riachuelo, 269/804 – Centro  
90010-270 – Porto Alegre – RS  
E-mail: [lucianagl@terra.com.br](mailto:lucianagl@terra.com.br)